

James D. G. Dunn

El cristianismo
en sus comienzos

Tomo I

Jesús recordado

Traducción:
Serafín Fernández Martínez

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 05
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Título original: *Christianity in the Making*. Volume 1: *Jesus Remembered*.
Traducción: *Serafin Fernández Martínez*.

© 2003 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
Publicado con permiso de Doubleday, una división de Bantam Doubleday Dell
Publishing Group, Inc.
© Editorial Verbo Divino, 2009. Es propiedad.

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).
Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra).

Printed in Spain. Impreso en España

Depósito legal: NA. 669-2009
ISBN Obra completa: 978-84-8169-917-3
ISBN Tomo I: 978-84-8169-864-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos: www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

A Meta,
mi amor, mi vida

Contenido

SIGLAS Y ABREVIATURAS	13
PRÓLOGO	21
1. EL CRISTIANISMO EN SUS COMIENZOS	27

PRIMERA PARTE LA FE Y EL JESÚS HISTÓRICO

2. INTRODUCCIÓN	37
3. EL (RE)DESPERTAR DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA	43
3.1. El Renacimiento	43
3.2. La Reforma	47
3.3. Percepciones de Jesús	49
4. EL ALEJAMIENTO DEL DOGMA	53
4.1. La Ilustración y la modernidad	53
4.2. La revelación y los milagros, relegados	57
4.3. El Jesús liberal	63
4.4. Las fuentes para la reconstrucción crítica de la vida de Jesús	69
4.5. El fracaso de la búsqueda liberal	75
4.6. Jesús desde una perspectiva sociológica	83
4.7. Llegó el Jesús neoliberal	89
4.8. Conclusión	97
5. EL ALEJAMIENTO DE LA HISTORIA	99
5.1. El método histórico-crítico	100
5.2. La búsqueda de un espacio invulnerable para la fe	103
5.3. Rudolf Bultmann (1884-1976)	106

5.4. La segunda búsqueda	111
5.5. ¿Una tercera búsqueda?	119
5.6. El posmodernismo	127
6. HISTORIA, HERMENÉUTICA Y FE	133
6.1. Un diálogo en curso	133
6.2. Necesidad de la investigación histórica	134
6.3. ¿Puede la historia satisfacer las expectativas?	136
6.4. Principios hermenéuticos	147
6.5. ¿Cuándo una perspectiva de fe influyó por primera vez en la tradición de Jesús?	161
6.6. Dos corolarios	172

SEGUNDA PARTE

A JESÚS POR LOS EVANGELIOS

7. LAS FUENTES	177
7.1. Fuentes externas	179
7.2. Las primeras referencias a Jesús	181
7.3. Marcos	182
7.4. Q	185
7.5. Mateo y Lucas	200
7.6. El <i>Evangelio de Tomás</i>	201
7.7. El evangelio de Juan	206
7.8. Otros evangelios	208
7.9. Conocimiento de la enseñanza y <i>agrapha</i> de Jesús	213
8. LA TRADICIÓN	215
8.1. Jesús, el fundador del cristianismo	216
8.2. Influencia de la profecía	229
8.3. La tradición oral	235
8.4. La tradición sinóptica como tradición oral. Narraciones	255
8.5. La tradición sinóptica como tradición oral. Enseñanzas	270
8.6. Transmisión oral	286
8.7. Resumen	302
9. EL CONTEXTO HISTÓRICO	305
9.1. Suposiciones engañosas acerca del “judaísmo”	305
9.2. Definición del “judaísmo”	311
9.3. Diversidad del judaísmo. El judaísmo desde fuera	316
9.4. Tendencia judía a la escisión. El judaísmo desde dentro	334
9.5. Unidad del judaísmo del siglo primero	339

9.6. El judaísmo galileo	346
9.7. ¿Sinagogas y fariseos en Galilea?	356
9.8. El contexto político	363
9.9. Esbozo de la vida y misión de Jesús	367
10. A JESÚS A TRAVÉS DE LOS EVANGELIOS	383
10.1. ¿Cabe esperar éxito para una nueva búsqueda?	383
10.2. ¿Cómo proceder?	387
10.3. Tesis y método	392

TERCERA PARTE

LA MISIÓN DE JESÚS

11. COMIENZO EN EL BAUTISMO DE JUAN	397
11.1. ¿Por qué no “comienzo en Belén”?	398
11.2. Juan el Bautista	407
11.3. El bautismo de Juan	415
11.4. El mensaje de Juan	422
11.5. Unción de Jesús en el Jordán	432
11.6. La muerte de Juan	439
11.7. Jesús tentado	441
12. EL REINO DE DIOS	445
12.1. La centralidad del reino de Dios	445
12.2. ¿Cómo debe ser entendido “el reino de Dios”?	449
12.3. Tres preguntas clave	459
12.4. El reino vendrá	471
12.5. El reino ha venido	505
12.6. Resolución del enigma	535
13. ¿A QUIÉNES DIRIGIÓ JESÚS SU MENSAJE?	561
13.1. La escucha de Jesús	562
13.2. La llamada	571
13.3. Israel	579
13.4. Los pobres	590
13.5. Los pecadores	602
13.6. Las mujeres	610
13.7. Los gentiles	614
13.8. Los círculos de discípulos	616
14. EL CARÁCTER DEL DISCIPULADO	619
14.1. Súbditos del Rey	620

14.2. Hijos del Padre	624
14.3. Discípulos de Jesús	632
14.4. Hambre de lo que es justo	640
14.5. El amor como motivación	663
14.6. Dispuestos a perdonar, puesto que perdonados	669
14.7. ¿Una nueva familia?	672
14.8. Comunidad abierta	680
14.9. Un vivir a la luz del reino venidero	689

CUARTA PARTE

LA CUESTIÓN DE CÓMO SE VEÍA JESÚS A SÍ MISMO

15. ¿QUIÉN CREÍAN QUE ERA JESÚS?	695
15.1. ¿Quién era Jesús	695
15.2. Mesías de condición real	697
15.3. Asunto constante durante la misión de Jesús	709
15.4. Un papel rehusado	730
15.5. Mesías sacerdotal	738
15.6. Profeta	739
15.7. “Autor de hechos extraordinarios”	752
15.8. Maestro	785
16. ¿CÓMO VEÍA JESÚS SU PROPIO PAPEL?	795
16.1. Agente escatológico	795
16.2. Hijo de Dios	798
16.3. Hijo del hombre: Problemas	816
16.4. Hijo del hombre: Los datos	830
16.5. <i>Hijo del hombre: Una hipótesis</i>	855
16.6. Conclusión	858

QUINTA PARTE

CULMINACIÓN DE LA MISIÓN DE JESÚS

17. CRUCIFIXUS SUB PONTIO PILATO	863
17.1. La tradición de la última semana de Jesús	863
17.2. ¿Por qué ejecutaron a Jesús?	884
17.3. ¿Por qué fue Jesús a Jerusalén?	891
17.4. ¿Contaba Jesús con su muerte?	897
17.5. ¿Dio Jesús sentido a su muerte prevista?	908
17.6. ¿Esperaba Jesús un destino feliz para después de la muerte?	921

18. ET RESURREXIT	929
18.1. ¿Por qué no concluir aquí?	929
18.2. La tradición del sepulcro vacío	932
18.3. Tradiciones sobre apariciones de Jesús	946
18.4. La tradición dentro de las tradiciones	964
18.5. ¿Por qué “resurrección”?	973
18.6. La metáfora final	985
19. JESÚS RECORDADO	989
19.1. La tradición de Jesús vista desde una nueva perspectiva ...	989
19.2. ¿Qué podemos decir sobre los fines de Jesús?	993
19.3. Los duraderos efectos de la misión de Jesús	999
BIBLIOGRAFÍA	1003
ÍNDICE DE AUTORES	1045
ÍNDICE ANALÍTICO	1073
ÍNDICE DE PASAJES DE LOS EVANGELIOS	1081

Siglas y abreviaturas

Sagrada Escritura

Gn	Génesis
Ex	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jue	Jueces
Rut	Rut
1 Sm	1º Samuel
2 Sm	2º Samuel
1 Re	1º Reyes
2 Re	2º Reyes
1 Cr	1º Crónicas
2 Cr	2º Crónicas
Esd	Esdra
Neh	Nehemías
Tob	Tobías
Jdt	Judit
Est	Ester
AdEst	Adiciones a Ester
1 Mac	1º Macabeos
2 Mac	2º Macabeos
Job	Job
Sal	Salmos
Prov	Proverbios
Ecl	Eclesiastés
Cant	Cantar de los Cantares
Sab	Sabiduría
Eclo	Eclesiástico
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc
EpJr	Epístola de Jeremías
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel

OrAzar

Sus	Susana
Bel	Bel y el dragón
Os	Oseas
Jl	Joel
Am	Amós
Abd	Abdías
Jon	Jonás
Miq	Miqueas
Nah	Nahún
Hab	Habacuc
Sof	Sofonías
Ag	Ageo
Zac	Zacarías
Mal	Malaquías
Mt	Mateo
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos
Rom	Romanos
1 Cor	1ª Corintios
2 Cor	2ª Corintios
Gál	Gálatas
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Col	Colosenses
1 Tes	1ª Tesalonicenses
2 Tes	2ª Tesalonicenses
1 Tim	1ª Timoteo
2 Tim	2ª Timoteo
Tit	Tito
Flm	Filemón
Heb	Hebreos
Sant	Santiago
1 Pe	1ª Pedro
2 Pe	2ª Pedro

1 Jn	1ª Juan	Asclepio	Asclepio 21-29
2 Jn	2ª Juan	BautA	Sobre el bautismo A
3 Jn	3ª Juan	BautB	Sobre el bautismo B
Ap	Apocalipsis	BautC	Sobre el bautismo C
Jds	Judas	ConCPo	Concepto de Nuestro Gran Poder
<i>Apócrifos del Antiguo Testamento</i>		DialSalv	Diálogo del Salvador
AntBibl	Antigüedades bíblicas del Seudo-Filón	Disc. 8-9	Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada
ApBar(gr)	Apocalipsis griego de Baruc	EnsAut	Enseñanza Auténtica
ApBar(sir)	Apocalipsis siríaco de Baruc (= 3 Bar)	EnsSilv	Enseñanzas de Silvano
ApMo	Apocalipsis de Moisés	EpPeFe	Epístola de Pedro a Felipe
Arist	Carta de Aristeas	EstSet	Tres Estelas de Set
AsMo	Asunción de Moisés	EucA	Sobre la Eucaristía A
3 Esd	3º Esdras	EucB	Sobre la Eucaristía B
4 Esd	4º Esdras	Eugnosto	Eugnosto el Bendito
Hen(esl)	Henoc eslavo (= 2 Hen)	EvEg	Evangelio de los Egipcios
Hen(et)	Henoc etiópico (= 1 Hen)	EvFe	Evangelio de Felipe
Hen(heb)	Henoc hebreo (= 3 Hen)	EvTom	Evangelio de Tomás
Jub	Libro de los Jubileos	EvVer	Evangelio de la Verdad
3 Mac	3º Macabeos	ExeAlma	Exégesis sobre el alma
4 Mac	4º Macabeos	ExpVal	Exposición valentiniana
MartIs	Martirio de Isaías	HchPe12	Hechos de Pedro y de los Doce Apóstoles
OdSl	Odas de Salomón	HipArc	Hipóstasis de los Arcontes
OrMan	Oración de Manasés	Hipsif.	Hipsifrone
OrSib	Oráculos Sibílinos	IntCon	Interpretación del Conocimiento
SalSl	Salmos de Salomón	Marsanes	Marsanes
TestXII	Testamentos de los Doce Patriarcas	Melq.	Melquisedec
TestAs	Testamento de Aser	Norea	Pensamiento de Norea
TestBen...	Testamento de Benjamín, etcétera	OrGracias	Oración de acción de gracias
<i>Apócrifos del NT</i>		OrigMundo	Sobre el origen del mundo
ApPe	Apocalipsis de Pedro	OrPbl	Oración del Apóstol Pablo
EvEb	Evangelio de los Ebionitas	ParafSem	Paráfrasis de Sem
EvEg	Evangelio de los Egipcios	ProTrim	Protenoia trimorfa
EvHeb	Evangelio de los Hebreos	SentSexto	Sentencias de Sexto
EvNaas	Evangelio de los Naasenos	SoffJCristo	Sofía de Jesucristo
EvPe	Evangelio de Pedro	TestVerd	Testimonio de la Verdad
EvTom	Evangelio de Tomás	TomAtl	Libro de Tomás el Atleta
HchPil	Hechos de Pilato	TratRes	Tratado sobre la Resurrección
ProtEv	Protoevangelio de Santiago	TratSet	Segundo Tratado del Gran Set
<i>Textos de Nag Hammadi</i>		TraTri	Tratado Tripartito
Alógenes	Alógenes	Trueno	Trueno, Mente perfecta
ApAd	Apocalipsis de Adán	Zost.	Zostriano
ApPbl	Apocalipsis de Pablo	<i>Padres apostólicos</i>	
ApPe	Apocalipsis de Pedro	Bern	Carta de Bernabé
1ApSant	1º Apocalipsis de Santiago	1 Clem	Primera Carta de Clemente
2ApSant	2º Apocalipsis de Santiago	2 Clem	Segunda Carta de Clemente
ApocrJn	Apócrifo de Juan	Did	Didajé
ApocrSant	Apócrifo de Santiago	Diog	Carta a Diogneto
		Herm	Pastor de Hermas
		Herm(m)	Hermas, mandata

Herm(s)	Hermas, similitudines	Mird	Textos de Quirbet Mird
Herm(v)	Hermas, visiones	Mur	Textos de Mubara'at
IgnEf	Carta de Ignacio a los Efesios	<i>Targumes</i>	
IgnEsm	Carta de Ignacio a los Esmirnenses	Tg.EstI	Targum de Ester I
IgnFil	Carta de Ignacio a los Filadelfios	Tg.EstII	Targum de Ester II
IgnMagn	Carta de Ignacio a los Magnessios	Tg.Fragm.	Targum Fragmentario
IgnPol	Carta de Ignacio a Policarpo	Tg.Is	Targum de Isaías
IgnTral	Carta de Ignacio a los Tralianos	Tg.JerI	Targum de Jerusalén I
MartPol	Martirio de Policarpo	Tg.JerII	Targum de Jerusalén II
Polic	Carta de Policarpo a los Filipenses	Tg.Ket.	Targum de los Escritos
		Tg.N.	Targum Neofiti 1
		Tg.Neb.	Targum de los Profetas
		Tg.Onq.	Targum Onqelos
		Tg.Pal.	Targum Palestinense
		Tg.PsJon.	Targum Seudo-Jonatán
		Tg.Sam	Targum Samaritano
		Tg.Yem.	Targum del Yemen

Manuscritos del Mar Muerto y textos afines

1QapGen	Génesis apócrifo (1ª cueva)
1QH	Himnos de acción de gracias (1ª cueva)
1QIs ^a	Primera copia de Isaías (1ª cueva)
1QIs ^b	Segunda copia de Isaías (1ª cueva)
1QM	Rollo de la Guerra (1ª cueva)
1QpHab	Péser de Habacuc (1ª cueva)
1QS	Regla de la Comunidad o Manual de Disciplina (1ª cueva)
1QS ^a	Regla de la Congregación (apéndice A a 1QS) (1ª cueva)
1QS ^b	Bendiciones (apéndice B a 1QS) (1ª cueva)
3Q15	Rollo de cobre (3ª cueva)
4QFil	Filacterias (4ª cueva)
4QFlor	Florilegio (4ª cueva)
4QLév	Testamento de Leví (4ª cueva)
4QMes(ar)	Texto "mesiánico" arameo (4ª cueva)
4QOrNab	Oración de Nabonido (4ª cueva)
4QTest	Testimonios (4ª cueva)
4QtgJob	Targum de Job (4ª cueva)
4QtgLv	Targum del Levítico (4ª cueva)
11QMelq	Texto de Melquisedec (11ª cueva)
11QtgJob	Targum de Job (11ª cueva)
CD	Documento de Damasco (texto de la geniza de El Cairo)
Hév	Textos de Nahal Hever
Mas	Textos de Masada

Órdenes y tratados de la Misná (y Talmudes)

(Las letras *m*, *b*, *y*, *t* antes del orden tratan de hacernos referencia, respectivamente, al orden o tratado de la Misná, del Talmud de Babilonia, del Talmud de Jerusalén y de la Tosefta)

Abot	<i>'abot</i>
Arak.	<i>'arakin</i>
A.Z.	<i>'abodah zarah</i>
Bek.	<i>b^ekôrôt</i>
Ber.	<i>b^erakôt</i>
Bes.	<i>besah</i> (= <i>yom tob</i>)
B.B.	<i>baba' batra'</i>
Bik.	<i>bikkurim</i>
B.M.	<i>baba' mesi'a</i>
B.Q.	<i>baba' qamma'</i>
Dem.	<i>d^emay</i>
Eduy.	<i>'eduyyôt</i>
Erub.	<i>'erubîn</i>
Git.	<i>gittin</i>
Hag.	<i>hagigah</i>
Hall.	<i>hallah</i>
Hor.	<i>hôrayôt</i>
Hull.	<i>hullin</i>
Kel.	<i>kelim</i>
Ker.	<i>k^eriôt</i>
Ket.	<i>k^etubôt</i>
Kil.	<i>kil'ayim</i>
Maas.	<i>ma'aserôt</i>
Makk.	<i>makkôt</i>
Maks.	<i>maksirin</i> (= <i>masqin</i>)
Meg.	<i>m^egillah</i>
Mei.	<i>m^e'ilah</i>
Men.	<i>m^enahôt</i>
Mid.	<i>middôt</i>
Miq.	<i>miqwa'ot</i>

Mo'ed	mô'ed
M.Q.	mô'ed qatan
M.S.	ma'aser seni
Nas.	nasîm
Naz.	nazîr
Ned.	nê darîm
Neg.	nê ga'im
Nez.	nê zigîm
Nid.	niddah
Oho.	'oholôt
Orl.	'orlah
Par.	parah
Pea	pê'ah
Pes.	pê sahim
Qid.	qiddûsim
Qin.	qinnim
Qod.	qodasim
R.H.	ro's hasanah
Sab.	sabbat
San.	sanhedrin
Sebi.	sê bi'it
Sebu.	sê bu'ot
Seq.	sê qalim
Sot.	sotah
Sukk.	sukkah
Taa.	ta'anit
Tam.	tamid
Teb.	tê bûl yom
Tem.	tê murah
Ter.	tê rumôt
Toh.	tê harôt
Uqs.	'uqsîn
Yad.	yadayim
Yeb.	yê bamôt
Yom.	yoma' (= kipurim)
Zab.	zabim
Zeb.	zê bahim
Zer.	zê ra'im

Abreviaturas de otras obras rabínicas

AbotRN	Abot de Rabí Natán
AgBer	Aggadat Beresit
Bar.	Baraita
DerErRab	Derek Eres Rabah
DerErZut	Derek Eres Zuta
Gem.	Gemara
Kalla	Kalla
Mek.	Mekilta
Midr.	Midrás
PAbot	Pirqué Abot
PR	Psiqta Rabbati
PRE	Pirqué Rabí Eliezer
PRK	Pesiqta de Rab Kahana
Rab.	Rabah
Sem.	Semahot

Sifrá	Sifrá
Sifré	Sifré
Sof.	Soferim
SORab.	Seder Olam Rabah
Talm.	Talmud
Yal.	Yalkut

Abreviaturas de revistas, obras y colecciones (más algunas de ecdótica)

AB	Anchor Bible
a. C.	antes de Cristo
ABD	Anchor Bible Dictionary. Ed. D. N. Freedman. 6 vols. (Nueva York: Doubleday, 1992)
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
Aland26	Novum Testamentum Graece. Ed. K. Aland et al., 26ª edición (Stuttgart, 1979)
Aland27	Novum Testamentum Graece. Ed. K. Aland et al., 27ª edición (Stuttgart, 1993)
An.Bib.	Analecta Biblica
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Ed. H. Temporini y W. Haase (Berlín 1972-)
AOT	The Apocryphal Old Testament. Ed. H. F. D. Sparks (Oxford 1984)
AT	Antiguo Testamento
BA	Biblical Archaeologist
BAGD	W. Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Trad. ingl. W. F. Arndt y F. W. Gingrich. 2ª edición revisada por F. W. Gingrich y F. W. Danker (University of Chicago, 1979)
BAR	Biblical Archaeology Review
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBR	Bulletin for Biblical Research
BDAG	W. Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. 3ª edición revisada por F. W. Danker (University of Chicago, 2000)
BDB	F. Brown, S. R. Driver y C. A. Briggs, Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (Oxford: Clarendon, 1907)

BDF	F. Blass, A. Debrunner y R. W. Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i> (University of Chicago/University of Cambridge, 1961)	EncBr	<i>The New Encyclopaedia Britannica</i> . 15ª edición. 30 vols. (Chicago University, 1978).
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium	EncJud	<i>Encyclopaedia Judaica</i> . 16 vols. (Jerusalén 1972).
Bib	<i>Biblica</i>	ER	<i>The Enciclopedia of Religion</i> . Ed. M. Eliade. 16 vols. (Nueva York 1987)
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>	ERE	<i>Encyclopaedia of Religion and Ethics</i> . Ed. J. Hastings. 13 vols. (Nueva York: Scribner, 1908-27)
BJS	Brown Judaic Studies	et al.	<i>et alii</i> , y otros
BNTC	Black's New Testament Commentaries	ETL	<i>Ephemerides theologiae lovanienses</i>
BS	Biblical Seminar (Sheffield Academic Press)	EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>	ExpT	<i>Expository Times</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament	FB	Forschung zur Bibel
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>	FBBS	Facet Books, Biblical Series
BZNW	Beihefte zur ZNW	FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>	FS	Festschrift, obra escrita en homenaje a
cf.	(“compárese, véase”)	García M.	F. García Martínez, <i>The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English</i> (Leiden: Brill/Grand Rapids: Eerdmans, 1994, 21996)
CIJ	<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i>	GLAJJ	M. Stern, <i>Greek and Latin Authors on Jews and Judaism</i> (Jerusalén: Israel Academy of Sciences and Humanities; 3 vols. 1976, 1980, 1984).
COD	<i>Concise Oxford Dictionary</i>	GNB	Good News Bible
ConB	Coniectanea biblica	hap. leg.	<i>hapax legomenon</i> (o “hápax”), voz que aparece una sola vez
ContBNT	Coniectanea biblica, Nuevo Testamento	HBT	<i>Horizonts in Biblical Theology</i>
ContNT	<i>Coniectanea neotestamentica</i>	HKNT	Handkommentar zum Neuen Testament
CR:BS	Currents in Research: Biblical Studies	HNT	Handbuch zum Neuen Testament
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum	HR	E. Hatch y H. A. Redpath, <i>Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament</i> . 2 vols. (Oxford 1897)
d. C.	después de Cristo	HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
DJD	Discoveries in the Judean Desert	HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
DJG	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> . Eds., J. B. Green y S. McKnight (Downers Grove: InterVarsity, 1992)	ICC	International Critical Commentary
DSD	<i>Dead Sea Discoveries</i>	IDB	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i> . Ed. G. A. Buttrick. 4 vols. (Nashville: Abingdon, 1962)
DSSB	<i>The Dead Sea Scrolls Bible</i> . Eds., M. Abegg, P. Flint y E. Ulrich (Nueva York: Harper-Collins, 1999)		
EB	Études bibliques		
e. c.	era común		
ed., eds.	editor, editores		
EDNT	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> . Eds., H. Balz y G. Schneider. 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990-99)		
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament		

<i>IDBS</i>	Volumen suplementario de <i>IBD</i>		
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>	NEB	New English Bible (NT, 1961; AT y apócrifos, 1970).
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>	NF	Neue Folge = nueva serie
<i>JANES</i>	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society</i>	NIGTC	New International Greek Testament Commentary
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>	NIV	New International Version (1978)
<i>JBTh</i>	<i>Jahrbuch für Biblische Theologie</i>	<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>	NovTSup	Suplemento a <i>NovT</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>	NRSV	New Revised Standard Version (1989)
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism</i>	NT	Nuevo Testamento
JSNTS	JSNT Supplement Series	NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
<i>JTOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>	NTG	New Testament Guides
JSOTS	JSOT Supplement Series	NTOA	<i>Novum Testamentum et Orbis Antiquus</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>	<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
JSPSupp	JSP Supplement Series	NTTS	New Testament Tools and Studies
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>	OBO	Orbis biblicus et orientalis
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>	<i> OCD</i>	N. G. L. Hammond y H. H. Scullard, <i>Oxford Classical Dictionary</i> (Oxford: Clarendon, 1970)
KEK	H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament	ODCC	<i>The Oxford Dictionary of the Christian Church</i> . Ed. F. L. Cross y E. A. Livingstone. 2ª edición (Oxford: Oxford University, 1983)
<i>KuD</i>	<i>Kerygma und Dogma</i>	OEANE	<i>The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East</i> . Ed., E. M. Meyers (Nueva York: Oxford University Press, 1977)
LD	<i>Lectio divina</i>	OTP	<i>The Old Testament Pseudepigrapha</i> . Ed. J. H. Charlesworth (Londres: Darton; 2 vols. 1883, 1985).
<i>loc. cit.</i>	<i>loco citato</i> ("en el lugar citado"). También l. c.	par(r).	paralelo(s)
Loeb	Loeb Classical Library	pássim	en lugares diversos
LSJ	H. G. Liddell y R. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i> . Revisión de H. S. Jones (Oxford: Clarendon, 1940); con suplemento (1968)	PG	<i>Patrologia graeca</i> , ed. J. P. Migne
LXX	Septuaginta	PGM	<i>The Greek Magical Papyri in Translation</i> . Ed., H. D. Betz. 2ª edición (Chicago: University of Chicago, 1992)
Metzger	B. M. Metzger, <i>A Textual Commentary on the Greek New Testament</i> (Londres: United Bible Societies, 1975)	QD	Quaestiones disputatae
MM	J. M. Moulton y G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i> (Londres: Hodder, 1930)	RB	<i>Revue Biblique</i>
<i>Moule</i>	C. F. D. Moule, <i>An Idiom Book of New Testament Greek</i> (Cambridge: Cambridge University, 1953)	REB	Revised English Bible (1989)
Moulton	J. H. Moulton, <i>Grammar of New Testament Greek</i> . 2 vols. (Edimburgo: Clark, 1906-29).	<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
NBJ	Nueva Biblia de Jerusalén (1985)	RSV	Revised Standard Version (NT, 1946; AT, 1952; apócrifos, 1957)
NDIEC	G. H. R. Horsley, <i>New Documents Illustrating Early Christianity</i> (North Ryde, Australia 1981-)		

s, ss	siguiente, siguientes	<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> . Eds., G. J. Botterweck y H. Ringgren (trad. ingl., Grand Rapids: Eerdmans, 1974-)
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament		
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge		
SBL	Society of Biblical Literature	<i>TJT</i>	<i>Toronto Journal of Theology</i>
SBLDS	SBL Dissertation Series	TM	Texto masorético (del Antiguo Testamento)
SBLMS	SBL Monograph Series		
SBM	Stuttgarter biblische Monographien	<i>TR</i>	<i>Theologische Rundschau</i>
SBS	Stuttgarter Bibelstudien	<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> . Eds., G. Krause y G. Müller (Berlín 1977-)
SBT	Studies in Biblical Theology		
SCJ	Studies in Christianity and Judaism	<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>	t. t.	término técnico
s. l.	Sin (indicación de) lugar de edición	<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
		<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
		UBS	The United Bible Societies, <i>The Greek New Testament</i> . 4ª edición (Nueva York, 1993)
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series		
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt	v.	verso
		v., vv.	versículo, versículos
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion/Sciences Religieuses</i>	<i>VC</i>	<i>Vigiliae christianae</i>
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>	Vermes	G. Vermes, <i>The Dead Sea Scrolls in English</i> (Londres: Penguin 1995)
Str-B	H. Strack y P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament</i> (Múnich: Beck; 4 vols. 1926-1928)	v. l.	<i>varia lectio</i> , lectura alternativa
		viz.	<i>videlicet</i> , a saber
		vol.	volumen
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testament	WBC	Word Biblical Commentary
		WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
s. v.	<i>sub voce</i> ("bajo la palabra"), en diccionarios y enciclopedias	WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> . Eds., G. Kittel y G. Friedrich (trad. ingl., Grand Rapids: Eerdmans; 10 vols. 1964-76)		
		<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
		<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

Prólogo

Desde mucho tiempo atrás era mi esperanza e intención ofrecer una amplia visión de los comienzos del cristianismo. Como estudioso del Nuevo Testamento (NT) en calidad profesional y personal, supongo que tal propósito tiene un doble origen: por un lado, el deseo de entender los escritos neotestamentarios en su contexto histórico, y no sólo desde la perspectiva teológica y literaria; por otro, una instintiva conciencia hermenéutica de que la parte puede ser entendida sólo a la luz del todo, al igual que sólo se puede comprender el todo mediante un buen conocimiento de las partes. El proyecto se materializó primero en 1971, cuando A. R. C. (Bob) Leaney, un jefe de Departamento maravillosamente generoso y benévolo para con un profesor adjunto recién nombrado, me animó a replantear el curso principal de NT en el Departamento de Teología de la Universidad de Nottingham. Con limitados recursos didácticos, y con Bob Leaney contento de enseñar lo que él describía como “un mini-Kümmel” (Introducción a los escritos del NT), me parecía que la respuesta obvia era un curso titulado “Los comienzos del cristianismo”. Se trataba de proporcionar a los alumnos una visión bastante detallada de la vida y las enseñanzas de Jesús, así como de los acontecimientos iniciales que constituyeron el cristianismo primitivo, presentando todo ello desde un ángulo histórico y también teológico.

En un principio concebí la tarea en tres fases. Todo un trimestre escolar (diez semanas de enseñanza) había que dedicarlo a Jesús. ¿Cómo podía ser de otro modo, dada la importancia central de Jesús para los cristianos y en el cristianismo? Eso permitía dedicar sólo otro trimestre a la consideración de las consecuencias inmediatas. Y, en la práctica, el estudio del cristianismo primitivo, y de la contribución paulina en particular, dejaba muy poco tiempo para ir algo más allá de la primera generación. Así, siempre se llegaba al final del curso cuando apenas se había iniciado el análisis

del cristianismo de la segunda generación. La situación era insatisfactoria, y sólo fue remediada parcialmente incorporando una buena parte de los temas por tratar a un curso de máster sobre “Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento”, que a su debido tiempo fue escrito para su publicación (1977). Aparte de eso, las regulares revisiones del material de clase significaban que la tercera sección de “Los comienzos” seguía limitándose a dos o tres breves exposiciones esquemáticas.

La situación cambió sustancialmente al incorporarme a la Universidad de Durham en 1982, donde heredé un curso curricular de “Teología del Nuevo Testamento”. Ante el similar problema de excesiva materia que impartir en un solo año académico, vi claramente que el curso debía girar en torno a las dos figuras neotestamentarias de mayor calado teológico: Jesús y Pablo. Me parecía entonces obvio –y aún me lo sigue pareciendo– que en un Departamento centrado en los enfoques teológicos tradicionales judíos y cristianos era indispensable el tratamiento histórico detallado del eje principal de toda la teología cristiana (Jesús). Y algo similar sucedía con Pablo, probablemente el primero y más influyente de todos los teólogos cristianos (en virtud de la inclusión de sus cartas en el canon): ¿cómo podía un curso sobre Teología del Nuevo Testamento no ofrecer un tratamiento también detallado de la teología paulina? Ello me llevó a reelaborar mi material para precisar la orientación teológica (ya marcada, de todos modos, en el curso anterior) y centrar la atención exclusivamente en Jesús y Pablo. En un gran Departamento era siempre posible ofrecer varias opciones para estudiar el cristianismo de la segunda generación, así como la transición hacia la llamada “era subapostólica”, temas que seguían siendo de mi interés.

A este respecto, en septiembre de 1989 se presentó una primera oportunidad con el seminario de investigación Durham-Tubinga sobre “The Partings of the Ways, AD 70 to 135” (La toma de caminos separados, 70-135 d. C.), precisamente en el centenario de la muerte de mi admiradísimo J. B. Lightfoot. Las ponencias se reunieron después en el libro *Jews and Christians* (1992), subtitulado con el título del seminario. A ello se añadió una serie de conferencias que impartí en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, 1990), como profesor invitado de la cátedra Joseph McCarthy, y que salió a la luz en versión más completa como *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism* en 1991. Pero, entretanto, la teología paulina me había absorbido de tal modo que me vi en la necesidad de postergar mi plan original hasta poder desentenderme de Pablo. Ese momento me llegó en 1998 al publicar *The Theology of Paul the Apostle*, ocasión que me proporcionó el gusto de decir a mis amigos: “He dejado a Pablo por Jesús”.

Habiendo centrado mi atención tan intensamente en Pablo durante casi veinte años, no me hacía ilusiones sobre la montaña que se presentaba

ante mí. Aunque me había mantenido bastante al día en cuanto a erudición sobre Jesús y los evangelios durante ese período, sabía de sobra que pasar de Pablo a Jesús como objeto de búsqueda exigía un ingente trabajo de adaptación por mi parte. Afortunadamente, la Universidad me concedió al efecto dos años de licencia, primero como investigador becado de la fundación Derman Christopherson (1999-2000) y luego atendiendo a mi permiso normal de investigación, aumentado en reconocimiento a mi (segundo) trienio de servicio como jefe de Departamento. Yo continué con mis supervisiones de posgrado (casi siempre un placer y un estímulo); pero, en cuanto al resto, quedaba libre de las obligaciones correspondientes a mi función académica. Siento una inmensa gratitud hacia la Universidad y hacia mis colegas del Departamento por el apoyo y ánimo brindados, y no tengo inconveniente en reconocer que sin ese período de licencia me habría sido imposible afrontar el reto de escribir el presente volumen, y menos aún con la dedicación atestiguada por los capítulos que lo integran.

A lo largo de los dos años, feliz anticipación (*arrabōn*) de una prejubilación que llegará a su debido tiempo (ánimo, Meta, hay luz al final del túnel), pude someter a prueba varias ideas y secciones del libro mientras éste iba tomando cuerpo. Los intentos de explicar sus diferentes hipótesis y percepciones y las oportunidades de defenderlas ayudaron (como siempre) a clarificar y perfilar mi propio pensamiento y su formulación. Es inmenso mi agradecimiento por todo el placer y estímulo que esas ocasiones me proporcionaron a mí, y espero que también a los otros participantes. Durante más de dos años he podido ofrecer una, dos o tres series de charlas, diversamente intituladas, sobre el tema “La búsqueda de Jesús” en los siguientes lugares: San Antonio, Texas; iglesia metodista londinense de Hinde Street, en los ciclos de conferencias “Hugh Price Hughes”; North Park, Chicago, dentro de los ciclos en memoria de Nils W. Lund y de Kermit Zarley; catedral de Lincoln, como parte de una serie sobre “La unicidad del cristianismo”; Lynchburg College, Virginia, y Seminario Teológico de Denver, Colorado. Durante el simposio anual sobre “La labor de interpretar teológicamente la Escritura”, en el Seminario de North Park (octubre de 2000), tuve ocasión de desarrollar temas clave del capítulo 6 con el título “*Ex akoē pisteōs*”. La tesis fundamental de todo el volumen (cap. 8) fue puesta a prueba durante un maravilloso coloquio en Israel bajo la inspirada dirección de Doris Donnelly; también durante la British New Testament Conference, en septiembre de 2000, en Bristol, y en la disertación dada en noviembre del mismo año en la Society of Biblical Literature (SBL), de Nashville, sobre el tema “Jesús en la memoria oral”. Porciones del capítulo 9 formaron parte de una comunicación en el simposio sobre “Jesús y la arqueología” celebrado en Jerusalén en agosto de 2000. Secciones del capítulo 12 constituyeron una ponencia del seminario rela-

tivo a “El Jesús histórico” en el congreso anual de la Society for New Testament Studies, en Montreal (agosto de 2001), y fueron utilizadas también para la *Festschrift* (FS)¹ de Peder Borgen. Partes de los capítulos 9 y 14 contribuyeron a ponencias sobre “Jesús y la santidad” de un seminario interdisciplinario de la Universidad de Durham organizado por Stephen Barton en noviembre de 1999, y a una disertación sobre “Jesús y la pureza” pronunciada durante la reunión de la SBL en Denver, Colorado, en noviembre de 2001. Material recogido en los capítulos 15 a 17 fue primero elaborado cuidadosamente para dos colaboraciones, una de ellas la *Festschrift* de mi viejo amigo David Catchpole. Y secciones del capítulo 18 han contribuido aún a otra *Festschrift*, ésta de mi antigua colega Sandy Wedderburn.

Más interactivo y generador de útiles respuestas, el conjunto de los primeros catorce capítulos aportó la materia principal al programa del Seminario de Investigación Neotestamentaria de Durham durante dos trimestres de la primera mitad de 2001. Fueron unas sesiones particularmente retadoras y estimulantes, y estoy reconocido a los miembros del Seminario por sus comentarios y críticas, sobre todo a mis colegas Stephen Barton, Loren Stuckenbruck, Crispin Fletcher Louis y (como con mi *Theology of Paul*) especialmente a Walter Moberly. Charlene Moss me libró de varias expresiones del inglés británico que habrían resultado extrañas a anglohablantes americanos. En cuanto a mis posgraduados, la coincidencia en objetos de estudio señaladamente con Martha Cserhati, dedicada a “la tercera búsqueda del Jesús histórico”, y con Terence Mournet, en su investigar sobre la tradición oral en los evangelios, ha sido sobremanera instructiva y fructífera. No menos gratitud guardo hacia Jeffrey Gibson, quien me persuadió de que “colgara” mi “Jesús en la memoria oral” en su Seminario XTalk de Internet. Las dos semanas de diálogo diario con otros miembros del Seminario se centraron no tanto en las cuestiones básicas de los datos sinópticos –según yo pensaba– como en las implicaciones de mi idea del proceso de transmisión oral para la subsiguiente formación de la Iglesia y la aparición de los evangelios. Los beneficios del diálogo se extenderán, en consecuencia, al segundo de los proyectados tres volúmenes de estudio del cristianismo en sus comienzos. Además, la experiencia ayudó a recargar las “pequeñas células grises”, y varias de las contribuciones fueron muy pertinentes, en particular las de Mark Goodacre, Brian McCarthy, Bob Schacht y Ted Weeden.

Por otro lado, directamente o utilizando el correo, sometí al juicio de amigos y colegas varias partes del manuscrito en primera o segunda redac-

¹ Palabra alemana con que habitualmente se designa una obra colectiva escrita en homenaje a un colega. (*N. del T.*).

ción. Las respuestas, todas invariablemente útiles, me llegaron, en la propia Durham, de Richard Britnell, David Brown, Joe Cassidy, Colin Crowder, Sheridan Gilley, Margaret Harvey y Robert Hayward; desde otras partes del Reino Unido, de Richard Bauckham, Bob Morgan, Ron Piper, Graham Stanton y Anthony Thiselton; y desde Norteamérica, de Jim Charlesworth, Helmut Koester, John Kloppenborg y, señaladamente, de John Meier y Scot McKnight. Sus atinadas observaciones me han llevado a matizar o enmendar numerosos puntos particulares, y les estoy muy agradecido por ello, aun cuando en algunos casos, después de ulteriores consideraciones, haya vuelto a mi idea primitiva. Huelga decir que las posibles interpretaciones erróneas o puras “meteduras de pata” todavía existentes son más.

Todo el que haya trabajado en este campo puede darse cuenta de que cada una de las Partes de este primer volumen podría haber sido desarrollada hasta formar una monografía. Pero desde el comienzo he sido consciente de que no tenía la posibilidad de examinar todas las opciones exegéticas ni aportar una documentación bibliográfica exhaustiva de las distintas opiniones, ni siquiera en relación con los textos y temas principales. Ello habría supuesto llevar este volumen, considerablemente grueso en su realidad actual, a una extensión y dimensiones disparatadas. Mi interés primordial ha sido dirigir la atención del lector hacia los datos fundamentales (casi siempre de carácter textual) que es preciso tener en cuenta al juzgar si una tradición puede remontarse a Jesús o, como prefiero decir, al efecto inicial producido por su enseñanza y actividad. Ambas razones me han inducido a 1) soslayar el inmenso acervo ya disponible de comentarios a los textos evangélicos, para ocuparme principalmente de las obras que entran con algún detalle en la historia de la tradición subyacente a los evangelios, y 2) no dudar en plantear preguntas históricas relativas al origen de esas tradiciones. Las preguntas acerca de cómo funcionan las distintas tradiciones dentro de cada evangelio quedan para un posterior volumen. No sorprenderá, por tanto, a los conocedores de la literatura de comentario que la mayor ayuda y el más fructuoso diálogo los haya yo encontrado en W. D. Davies y Dale Allison sobre Mateo, en Rudolph Pesch sobre Marcos y en Joe Fitzmyer sobre Lucas. Otros autores son sacados a colación en los lugares oportunos, pero la frecuente referencia a los que acabo de mencionar indica la extensión de mi deuda. Me he esforzado también en limitar lo que de otro modo habría sido una bibliografía desmesurada, ofreciendo las referencias relacionadas con el tema principal del volumen, pero sin incluir artículos de diccionario ni la mayor parte de los artículos mencionados una sola vez a lo largo del volumen. Espero que las notas al pie que acompañan cada capítulo sean lo suficientemente detalladas para indicar ulterior lectura así como mi visión al respecto.

En 1979, cuando ya casi había completado el manuscrito de mis investigaciones sobre los orígenes de la doctrina de la encarnación, me sentí decepcionado al enterarme de que el pretendido título *The Beginnings of the Christology* ["Los comienzos de la cristología"] ya había sido utilizado por otros autores. Con cierta frustración me dirigí a John Bowden, director literario de la SCM Press, en busca de asesoramiento. Él me respondió enseguida que un título mejor por su mayor fuerza sería *Christology in the Making* ["La cristología en sus comienzos"]. Acogí con entusiasmo la sugerencia, y el libro en cuestión salió así titulado en 1980. La fuerza de la frase ha seguido resonando en mi cerebro y, esperando causar no demasiada confusión en los anaqueles de los libreros (cosa nada baladí), he decidido poner a la presente obra proyectada en tres volúmenes el título general de *Christianity in the Making* ["El cristianismo en sus comienzos"]. ¡Ojalá que la lectura del volumen I sea tan placentera y provechosa como lo ha sido para mí su escritura!

Epifanía (6 de enero) de 2002

Objeto de especial cuidado al componer el libro ha sido dejar el texto principal lo más desembarazado posible para facilitar la continuidad en la lectura. Las notas a pie de página tienen como fin documentar cuestiones tocadas en el texto, justificar aserciones efectuadas demasiado escuetamente e indicar campos más amplios de debate junto con la bibliografía correspondiente. Los lectores menos interesados en esos pormenores pueden saltarse tranquilamente las notas o echarles tan sólo una ojeada ocasional. Están dirigidas sobre todo a quienes desean percibir el carácter forzosamente tentativo e hipotético de algunas ideas expuestas, profundizar en cuestiones de detalle o consultar algo de la variada (aunque ni mucho menos completa) bibliografía referida en ellas. Y, como mínimo, pueden ofrecer a los lectores menos familiarizados con los innumerables debates cierta seguridad de que ni siquiera a las opiniones más polémicas expuestas en esta obra se ha llegado sin detenida reflexión y consulta. ¡Feliz lectura!

Capítulo 1

El cristianismo en sus comienzos

El cristianismo es sin duda la influencia más significativa y duradera de cuantas han configurado el carácter y la cultura de Europa (y por tanto de “Occidente”) en los dos últimos milenios. Entender mejor el cristianismo, su naturaleza y los elementos fundamentales que hicieron tan influyentes sus creencias y valores sigue siendo, en consecuencia, una importante tarea y un reto permanente para la investigación histórica. Dentro de esa empresa, los *comienzos* del cristianismo requieren una atención especial. Tal necesidad deriva en parte del interés que una fuerza social y religiosa y social tan trascendente reviste siempre para el estudiante de historia, y en parte del hecho de que el cristianismo, así llamado por el nombre de una figura del siglo I, Jesús de Nazaret (Jesucristo), considera los primeros escritos cristianos (el Nuevo Testamento) como definitivos (“canónicos”) para esas creencias y valores. Centrarse en los comienzos del cristianismo no significa, pues, afirmar que únicamente lo “original” es auténtico, ni que sólo “la era apostólica” puede ser juzgada “pura”. Significa simplemente reconocer la continua relevancia de factores primitivos en la determinación de las características del cristianismo que han contribuido a su prolongado impacto. Y para el cristianismo mismo, situar los textos que atestiguan esos comienzos dentro del correspondiente contexto histórico, a fin de entenderlos mejor, es un paso necesario hacia un mayor conocimiento de su propia realidad.

La tarea que pretendemos desarrollar fue una de las más frecuentemente abordadas por anteriores generaciones. A raíz de las influyentes apreciaciones de F. C. Baur (particularmente las expuestas en sus obras de 1845 y 1854)¹ y de las menos valoradas de Ernest Renan (1863-

¹ F. C. Baur, *Paulus: Der Apostel Jesu Christi* (1845) y *Die Christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* (1854). Las correspondientes traducciones inglesas, a las que en

1981)², aparecieron obras como las de Carl Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter des christlichen Kirche* (1886)³; Alfred Loisy, *La naissance du Christianisme* (1933) y *Les origines du Nouveau Testament* (1936)⁴, y Maurice Goguel, *Jésus et les origines du Christianisme* (3 vols., 1932, 1946, 1947)⁵. De América vino un libro más ligero: A. C. McGiffert, *A History of Christianity in the apostolic Age* (1897)⁶. Pero los tratamientos más enjundiosos⁷, así como los más cercanos al presente proyecto, son el de Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* (3 vols., 1921-1923)⁸, y particularmente el de Johannes Weiss, *Das Urchristentum* (por desdicha, incompleto a la muerte del autor en 1914)⁹. Estas obras, señaladamente la última, se caracterizan por el intento de reunir los frutos de la investigación histórica, literaria y teológica, tan activa en la época. Los eruditos de lengua inglesa raramente se embarcaron en tratamientos generales o síntesis de tanto fuste¹⁰, contentándose a lo largo del siglo XX con ocuparse de temas específicos o de escritos introductorios o semipopulares¹¹. La única verdadera excepción es la obra en varios tomos emprendida hace pocos años por N. T. Wright: *Christian Origins and the*

adelante se hará referencia, son *Paul: The Apostle of Jesus Christ*, 2 vols. (Londres: William & Norgate, 1873, 1875); *The Church History of the First Three Centuries*, 2 vols. (Londres: William & Norgate, 1878-1879).

² E. Renan, *Histoire des Origines du christianisme* en 5 volúmenes, que empiezan con su *Vie de Jésus*; trad. ingl., *The History of the Origins of Christianity* (Londres: Mathieson, s.f.). Hay también traducción española, aunque sólo del primer volumen: *Vida de Jesús* (Madrid: Ediciones Ibéricas, 1990).

³ Trad. ingl., *The Apostolic Age of Christian Church*, 2 vols. (Londres: William & Norgate, 1907, 1912).

⁴ Trad. ingl., *The Birth of the Christian Religion* y *The Origins of the New Testament*, en un solo volumen (Nueva York: University Books, 1962).

⁵ *La vie de Jésus* (París: Payot, 1932), *La naissance du Christianisme* (París: Payot, 1946) y *L'Église primitive* (París: Payot, 1947).

⁶ Edimburgo: Clark, 1897.

⁷ Dignos también de mención son los volúmenes iniciales de las obras a gran escala sobre la historia de la Iglesia de H. Lietzmann, *A History of the Church*, vol. I: *The Beginnings of the Christian Church* (Londres: Luttewroth, 1937, rev. 1949), y J. Lebretony / J. Zeiler, *The History of the Primitive Church* (trad. esp., *El nacimiento de la Iglesia* [Valencia: Comercial Editora, 2006]).

⁸ Stuttgart: J. G. Cotta, 1921-1923.

⁹ Trad. ingl., *Earliest Christianity: A History of the Period AD 30-150* (Nueva York: Harper, 1959).

¹⁰ McGiffert ofreció sólo un breve tratamiento de la figura de Jesús y limitó su estudio al período neotestamentario.

¹¹ Las obras de importancia más recientes son C. Rowland, *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism* (Londres: SPCK, 1985), y P. Barnett, *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times* (Downers Grove: InterVarsity, 1999).

Question of God (hasta ahora dos tomos, 1992, 1996)¹². Pese a toda la sustancia de estos volúmenes, y aunque estoy de acuerdo en líneas generales con lo expuesto en ellos, mantengo considerables reservas respecto a la hipótesis que hasta ahora constituye la espina dorsal de la obra. Tener a Wright, ahora obispo de Durham, como interlocutor es una de las satisfacciones con que me compensa el presente proyecto.

El comienzo del tercer milenio, con arreglo a la (inexacta) datación del nacimiento de Jesús, es una coyuntura idónea para echar un vistazo a los frutos de las investigaciones de los últimos dos siglos en un nuevo juicio valorativo del “estado de la cuestión” después de dos mil años. Sin embargo, ante los recientes desarrollos en este campo, reviste mayor perentoriedad una reevaluación más o menos completa de anteriores suposiciones y enfoques. Voy a mencionar solamente los tres factores más significativos. a) En el aspecto metodológico, la crisis del hasta ahora pimpante método histórico-crítico de análisis de fuentes y tradiciones —crisis resultante del posmodernismo en sus varias formas— necesita ser tratada con alguna profundidad. b) La interacción con disciplinas de carácter sociocientífico, particularmente la sociología, ha arrojado en los últimos tiempos abundante luz sobre los textos neotestamentarios y los orígenes del cristianismo; es preciso, por tanto, incorporar los nuevos conocimientos, aunque críticamente, a esa visión de conjunto. c) El descubrimiento de nuevos textos, particularmente los manuscritos del Mar Muerto y los códices de Nag Hammadi, ha socavado las antiguas ideas que determinaban las posturas de los estudiosos sobre la aparición del cristianismo diferenciado de su matriz judía y dentro de la amalgama religiosa existente los dos primeros siglos de nuestra era en el mundo mediterráneo. Aunque los mencionados textos fueron descubiertos hace más de cincuenta años, su impacto sigue repercutiendo en los estudios sobre el cristianismo primitivo, y las discusiones que entonces generaron no han logrado dilucidar aún numerosos puntos esenciales. Espero contribuir en alguna medida a esos debates.

Quien se pone a estudiar los comienzos del cristianismo tiene que habérselas con tres importantes cuestiones: 1) ¿Qué había en Jesús que pueda explicar la huella dejada en sus discípulos y su propia crucifixión? 2) ¿Cómo y por qué el movimiento formado a partir de Jesús no permaneció dentro del judaísmo del siglo I y resultó inaceptable para el emergente judaísmo rabínico? 3) El cristianismo surgido en el siglo II como una religión predominantemente gentil ¿era en esencia el mismo que en su versión del siglo I, o tenía un carácter significativamente distinto?

¹² *The New Testament and the People of God* (Londres: SPCK, 1992); *Jesus and the Victory of God* (Londres: SPCK, 1996).

Estas preguntas no son nuevas. Ya Baur, en su libro sobre Pablo, subrayó la segunda al exponer su programa para una historia del cristianismo primitivo y apuntar que:

La idea (del cristianismo) encontró en los límites del nacional-judaísmo el principal obstáculo para su realización histórica universal. Cómo se rompieron esas barreras, cómo el cristianismo, en vez de seguir siendo simplemente una forma progresista del judaísmo, se afirmó como una doctrina separada, independiente, se desgajó de él y se presentó como una forma emancipada, nueva, de vida y pensamiento religioso, esencialmente ajena a todas las peculiaridades nacionales del judaísmo, *es el punto más importante, fundamental, de la historia primitiva del cristianismo*¹³.

El modo en que Baur formuló la cuestión refleja la suprema confianza en sí mismos de los eruditos alemanes del siglo XIX y el triunfalismo de una visión del cristianismo como expresión “absoluta de lo universal, lo no sujeto a condiciones, lo esencial”¹⁴, que resulta chirriante para una sensibilidad formada después del Holocausto. Pero, como veremos más adelante en el volumen II, Baur estableció la pauta para los intentos de aclarar la historia del cristianismo primitivo en lo restante del siglo XIX. Y la cuestión de la formación del cristianismo a partir del judaísmo ha reaparecido en la segunda mitad del siglo XX, planteada con toda intensidad por el Holocausto, como uno de los temas absolutamente esenciales para cualquier análisis del período formativo tanto del cristianismo como del judaísmo¹⁵.

El final del siglo XIX trajo a primer plano la gran cuestión, resumida en la frase “la helenización [de la forma primitiva] del cristianismo”¹⁶. Y la escuela de la historia de las religiones centraba su interés en describir el cristianismo como surgido dentro del mundo grecorromano y en el entorno de otras religiones de la época, señalando las influencias de ese con-

¹³ Baur, *Paul*, 3 (la cursiva es mía).

¹⁴ Baur, *History*, 4-6, 33, 43, 47.

¹⁵ Véase mi *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (Londres: SCM, 1991) 1-17. Por lo general, la importancia del plural (*Partings*) ha sido reconocida en las reacciones a este libro; pero no menos necesario es reconocer también la de la frase final (*for the Character of Christianity*), con que se trata de dirigir la atención hacia una característica fundamental de los orígenes del cristianismo. La significación para el judaísmo histórico (rabínico) tiene que entrar asimismo, necesariamente, en el orden del día para el actual diálogo entre judíos y cristianos.

¹⁶ Adolf Harnack, en sus famosas conferencias, *Das Wesen des Christentums* (1899-1900; trad. ingl., *What Is Christianity*, Williams & Norgate, 1903 [trad. esp., *La esencia del cristianismo*, Barcelona: Palinur, 2005]), definió “el hecho más importante en la historia de la Iglesia del siglo II” como “*el influjo del helenismo, del espíritu griego, y su fusión con el evangelio*” (p. 203; la cursiva es de Harnack).

texto amplio en el cristianismo emergente. La cuestión es bien enfocada al poner de manifiesto la disparidad entre el mensaje de Jesús en los evangelios y el evangelio de Pablo en sus cartas, en las que se supone o concluye (?) que varios aspectos importantes de él deben atribuirse a la influencia de cultos místicos y de ideas gnósticas primitivas¹⁷. Las consecuencias para nuestra apreciación de los comienzos del cristianismo están claramente indicadas en la famosa descripción por William Wrede de Pablo como “el segundo fundador del cristianismo” y quien “fuera de toda duda ejerció la mayor –no la mejor– influencia”, superando en esto al primer fundador, Jesús¹⁸.

Esto toca cuestiones que es preferible dejar para el volumen II. Pero una de las percepciones clave del siglo XX ha sido el reconocimiento de que el discurrir histórico no admite una clara compartimentación. No es tan fácil distinguir a Jesús y el cristianismo judío, de Pablo y el cristianismo helenístico/gentil, de los Padres Apostólicos y la gran Iglesia emergente, y de las formas judeocristiana y gnóstico-heréticas del cristianismo. Tal paso adelante lo dio Walter Bauer en su *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934, ²1964), al argüir que las formas primitivas del cristianismo en varios importantes centros mediterráneos pudieron haber consistido en lo que la “ortodoxia” posterior llegó a considerar como “herejía”¹⁹. Dicho de otro modo, las formas primitivas del cristianismo tenían mucho más de mezcolanza de lo que se había pensado. ¿Existió alguna vez en forma “pura”? También la tesis de Bauer es tema para un posterior volumen. Pero las cuestiones que suscitó no pueden circunscribirse al siglo II. En una de las más importantes contribuciones del siglo XX a la reconstrucción de los comienzos del cristianismo, James Robinson y Helmut Koester expusieron la idea de Bauer a la luz de los textos de Nag Hammadi y concluyeron que era aplicable también al cristianismo del siglo I²⁰. ¿Hubo alguna vez una sola forma de cristianismo? ¿Es el cristianismo del Nuevo Testamento simplemente el depósito de esa forma, que perduró y/o se impuso a formas rivales (¿cristianas!)?²¹

¹⁷ Para detalles véase *infra*, vol. II (§20).

¹⁸ W. Frede, *Paul* (vers. orig., 1904; trad. ingl., Boston: Beacon, 1908) 180.

¹⁹ Trad. ingl., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1971).

²⁰ J. M. Robinson / H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1971).

²¹ En mi *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Londres: SCM, 1977, ²1990) seguí a Robinson y Koester hasta el punto de llamar la atención sobre la diversidad del cristianismo primitivo, es decir, la diversidad *dentro* del Nuevo Testamento. Sin embargo, realmente no abordé el asunto de una diversidad de la que el NT mismo era sólo parte.

Ambas cuestiones de gran calado —el surgimiento del cristianismo desde dentro del judaísmo y su implantación en el ámbito más amplio del mundo helenístico— inevitablemente tuvieron que suponer un impacto para el primero, en el intento de comprender la misión y el mensaje de Jesús y su influencia determinante. Por un lado, la (re)afirmación de que Jesús era judío se ha convertido en uno de los lugares comunes de la erudición neotestamentaria contemporánea. Pero cuanto más firmemente es situado Jesús dentro del judaísmo de su tiempo, más apremiantes se hacen las preguntas “¿Por qué fue crucificado?” y “¿Cómo es que el movimiento surgido de su misión dejó de ser parte del judaísmo (¿de ser judío!) tan pronto?” Por otro lado, hoy se baraja frecuentemente la posibilidad de que el pluralismo detectado por Bauer fuera una característica del cristianismo desde el principio, es decir, desde las primeras reuniones para escuchar la predicación del mismo Jesús. Es posible también que tal predicación rezumara ya helenismo, pese a haber presentado Harnack la influencia helenística como peculiar del siglo II. Estos últimos asuntos figuran entre los más importantes que serán analizados en las páginas siguientes (vol. I). Pero en este punto lo que interesa subrayar es que las cuestiones que motivan la investigación histórica de los comienzos del cristianismo ya no se pueden distribuir perfectamente en volúmenes separados. Una historia del cristianismo primitivo ya no puede tratar la misión y el mensaje de Jesús simplemente como prolegómenos, ni circunscribirse al período y a los documentos neotestamentarios. A menos que se tengan también en cuenta las principales transiciones —de Jesús a Pablo, del NT a los primeros Padres (y herejes!)—, no será posible comprender debidamente, ni captar en toda su dimensión, la significación de Jesús ni la de Pablo, ni tampoco el cristianismo del NT ni el de los escritos de los primeros Padres.

En otras palabras, lo que se pretende con *El cristianismo en sus comienzos* es ofrecer en tres volúmenes una descripción y un análisis integrales, de carácter histórico y teológico, social y literario, de los primeros ciento veinte años de cristianismo, aproximadamente (27-150 d. C.). Como no podía ser de otro modo, el volumen I girará en torno a Jesús. La Primera Parte examinará lo que ha llegado a ser universalmente conocido como “la búsqueda del Jesús histórico”, centrándose en las principales aportaciones realizadas en este campo de investigación a lo largo de los dos últimos siglos y preguntando cuáles de ellas y en qué grado son todavía válidas. Sostendrá la tesis de que las tradiciones evangélicas ofrecen un claro retrato de Jesús tal como era recordado, puesto que muestran con nitidez suficiente para los presentes propósitos el impacto producido por Jesús en sus primeros seguidores. La Segunda Parte analizará las fuentes a nuestro alcance y describirá el contexto histórico de la misión de Jesús tan concisamente como sea posible, con un ojo puesto en el actual debate sobre esas

fuentes y sin perder tampoco de vista los estudios arqueológicos y sociológicos más recientes. El rasgo que en mayor medida caracterizará el presente estudio será el intento de reevaluar la importancia de la tradición de la misión de Jesús y la idea de que los evangelios sinópticos atestiguan un modelo y una técnica de transmisión oral que han asegurado una continuidad y estabilidad en la tradición de Jesús mayores de lo que generalmente se consideraba hasta ahora. Desde la Tercera Parte hasta la Quinta, el esfuerzo estará dirigido a obtener una visión general de la misión de Jesús (como es recordada por sus primeros seguidores), entrando de manera sucesiva en los principales temas, algunos muy controvertidos y otros, sorprendentemente, dejados fuera de debate; también, inevitablemente, se abordarán las cuestiones de qué pensaban de Jesús sus oyentes, qué pensaba él de sí mismo y por qué fue crucificado.

El volumen II empezará con una sección metodológicamente equivalente a las Partes Primera y Segunda del volumen I: búsqueda de la “comunidad primitiva” histórica y evaluación de las fuentes disponibles, que incluyen no sólo los Hechos de los Apóstoles sino también lo que puede deducirse de los evangelios y las epístolas. Al intentar esbozar la historia primitiva y la aparición de “los helenistas” (Hch 6,1) es importante apreciar el carácter de la antigua secta de los nazarenos dentro del “sectarismo” del judaísmo del Segundo Templo. La expansión más temprana del nuevo movimiento, sus causas y su desarrollo requieren cuidadoso trabajo detectivesco, con detenido examen de datos e indicios, y lo mismo la expansión no referida en Hechos. Particular interés será dedicado en este punto a una evaluación de las afirmaciones cada vez más clamorosas de que hubo formas diversas y alternativas de cristianismo tan tempranas como las atestiguadas en el NT canónico.

Dada la importancia de Hechos y de las cartas paulinas entre los escritos neotestamentarios, la figura dominante en la segunda mitad de ese período no puede ser otra que Pablo. Pero su vida y su obra deben reconstruirse en una imagen integrada, al igual que su figura debe ser situada en el contexto más amplio de una secta nazarena “partiendo de Jerusalén”. La aparición de los rasgos distintivos que iban a delimitar el cristianismo y dar como resultado una religión separada fue un proceso bastante más complejo, en el que estuvieron implicados muchos otros además de Pablo, si bien sus contribuciones son infinitamente más difíciles de desenmarañar y traer a la luz. En (probablemente) estrecha proximidad, la muerte de Pablo y el comienzo de la primera rebelión judía (66 d. C.) apuntan hacia 70 d. C. como el natural *terminus ad quem* para el volumen II, ya que fue entonces cuando, propiamente hablando, el judaísmo del Segundo Templo llegó a su fin con la destrucción del templo jerosolimitano.

Mientras resumo tan sucintamente los contenidos de la obra, aún tengo por decidir los del volumen III. Mi intención, no obstante, es abarcar lo que de manera aproximativa puede clasificarse como la segunda y tercera generaciones del cristianismo (70-150). Es el período en que se escribieron casi todos los textos del NT; pero la tarea de ponerlos en correlación con otros documentos del mismo período, particularmente con textos judíos y grecorromanos y datos epigráficos, y de elaborar una coherente imagen de conjunto es extremadamente ardua. Además, 150 d. C. nos lleva al período en que se exagera el reto representado por la tesis de Bauer, cuando las confrontaciones entre el cristianismo o cristianismos nacientes y sus principales competidores son ya manifiestas. El año 150 es también la fecha puesta por Weiss como límite y que, aunque arbitraria, debería ser suficiente para garantizar que la laguna entre el NT y el cristianismo “posapostólico” ha quedado colmada y que las orientaciones y tendencias que dieron al cristianismo su carácter permanente están suficientemente claras.

PRIMERA PARTE
LA FE Y EL JESÚS HISTÓRICO

Capítulo 2

Introducción

Con Jesús comenzó lo que luego fue llamado cristianismo. Que Jesús lo iniciara, o que ese movimiento se retrotrajera a Jesús para situar en él su origen, es algo por dilucidar. En cualquier caso, y con todas las reservas que puedan parecer oportunas o necesarias a la luz de análisis más detallados, la afirmación de que comenzó con Jesús sigue siendo válida. Por tanto, toda investigación de los orígenes del cristianismo tiene que tener su punto de partida en esa figura histórica que, según es generalmente admitido, llegó al apogeo en su ministerio hacia el año 30 de la era común (e. c.)

Dada su significación inconmensurable, Jesús siempre ha sido y será objeto de curiosidad y fuente de fascinación. En siglos anteriores, el interés por personajes y acontecimientos de importancia religiosa solía expresarse principalmente mediante peregrinación, el antiguo equivalente de la visita o el viaje turísticos. El gran recorrido que la reina Elena, madre del emperador Constantino, realizó por Tierra Santa en el siglo IV para identificar los lugares del ministerio de Jesús marcó el comienzo del interés cristiano por el “dónde” de los eventos de esa actividad pública. Las Cruzadas estuvieron motivadas por el afán de mantener el acceso de los peregrinos a los lugares convertidos en santos para los cristianos a causa de los acontecimientos de que fueron escenario según los evangelios. Y en una época de analfabetismo generalizado, los episodios evangélicos de la vida de Jesús cobraron plasmación visual al ser representados artísticamente, a veces de manera tan admirable como en la catedral de Chartres.

Sin embargo, los cinco últimos siglos de la historia europea han conocido (en su mayor parte) un interés cada vez mayor por la figura histórica de Jesús, como pronto veremos. Consecuencia significativa, y probablemente inevitable, ha sido una tensión creciente entre ese interés histórico y las afirmaciones tradicionales de la doctrina cristiana concer-

nientes a Jesús, clásicamente expresadas en los credos ecuménicos¹ y en las representaciones artísticas de Cristo como Pantocrátor (Todopoderoso, Señor del Universo), tan características de la iconografía bizantina². La tensión ha continuado hasta hoy, revelándose positiva en muchos casos, pero frecuentemente percibida como negativa y hasta como destructiva. También esto irá quedando claro a medida que avancemos.

El actual debate presenta tres importantes dimensiones. Puesto que forman la urdimbre y la trama de lo que se va a tratar aquí, es conveniente explicarlas, siquiera a grandes rasgos, antes de seguir adelante. Las tres pueden ser resumidas al máximo con sendos términos: *fe*, *historia* y *hermenéutica*.

1) Por *fe* entiendo la dimensión del debate constituida por la creencia cristiana en Jesús. Los términos tradicionales de esa creencia ya han sido indicados en el lenguaje formal (y la más bien intimidante conceptualización) de los credos clásicos citados en un párrafo anterior (n. 1). Pero la palabra *fe* abarca toda convicción de que Jesús nos ha proporcionado “una ventana a lo divino” (casi la definición de un icono)³, y/o que en algún sentido su muerte produjo salvación del pecado, y/o que él fue resucitado por Dios a una vida más allá de la muerte⁴. Y resulta que esa *fe* influye inevitablemente, configurándolo, en todo intento de analizar la figura histó-

¹ El niceno-constantinopolitano, conocido familiarmente como “credo niceno” por su uso en la liturgia eucarística, declara: “Creo... en un solo Señor Jesucristo, Hijo Unigénito de Dios, que nació del Padre antes de todos los siglos; Luz de Luz; Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; consustancial con el Padre, por quien todo fue hecho; quien por nosotros los hombres y para nuestra salvación descendió de los cielos, se encarnó del Espíritu Santo y María Virgen, se hizo hombre...” El mismo concilio que ratificó este credo (Calcedonia, 451) también afirmó, contra la enseñanza de Eutiques, que Cristo tenía “dos naturalezas, sin confusión, sin mudanza, sin división, sin separación” (ODCC 336-37, 1145-46; el texto del credo, en J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* [Londres: Longmans, 1960] 297-98).

² El icono trata de expresar el Dios invisible hecho visible en Cristo, con lo cual lo que se representa es “una humanidad impregnada de la presencia divina”, “el cuerpo ‘deificado’ de Cristo”, “el dogma de las dos naturalezas de Cristo, la divina y la humana” (J. Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of culture* [New Haven: Yale University, 1985] 92-93; trad. esp., *Jesús a través de los siglos* [Barcelona: Herder, 1989]).

³ Una convicción muy antigua, diversamente expresada en pasajes como Mt 11,27; Jn 1,18, y Col 1,15. A ella hace referencia muy galanamente el título de J. A. T. Robinson, *The Human Face of God* (“El rostro humano de Dios”; Londres: SCM, 1973).

⁴ Las fórmulas confesionales o credos cristianos más antiguos (es decir, los correspondientes a los primeros veinte años después de los sucesos del Calvario) se centran en la significación de la muerte y resurrección de Jesús (datos y bibliografía en mi *Theology of Paul the Apostle* [Grand Rapids: Eerdmans/Edimburgo: Clark, 1988] 174-75).

rica por parte de quien (como yo) se encuentra dentro de la tradición cristiana. Si ello es bueno o malo, si tal perspectiva de fe debe o puede ser puesta entre paréntesis, si la fe debe estar suficientemente abierta a críticas de fuera (y de dentro), son cuestiones que han sido formuladas una y otra vez durante los últimos siglos y que en buena medida formarán parte de lo que sigue.

2) Con “historia” me refiero a cuanto implica tomar en serio el hecho de que, aparte de cualquier otra cosa que se pueda predicar de él, Jesús es un personaje histórico y, al menos por lo que concierne a esa realidad, su figura es susceptible de ser tratada con los métodos e instrumentos del estudio de la historia. En qué consisten esos métodos e instrumentos, cuáles son o deben ser los presupuestos desde los que son empleados, cómo una investigación histórica puede –y si debe– librarse completamente del condicionamiento impuesto por la “fe” o cualquier tipo de ideología, son también cuestiones que surgen constantemente al tratar de nuestro tema, por lo cual deben tener un papel destacado en lo que sigue. Aquí conviene señalar simplemente que el hecho de fe, la creencia relativa a Jesús, comoquiera que se exprese, es también un dato histórico, que hay que tener en cuenta en toda narración histórica de los comienzos del cristianismo, aun cuando algún método historiográfico particular trate de presentar como incompatible una perspectiva de fe con las asunciones subyacentes a ese método.

3) Con “hermenéutica” hago referencia a la teoría de la interpretación y, por extensión, a la ciencia, –o quizá mejor– al *arte* de interpretar los datos disponibles relativos a la figura histórica de Jesús. Éstos han venido siendo principalmente los aportados por los escritos neotestamentarios, en particular por los evangelios, incluyendo, naturalmente, sus afirmaciones de fe. El deseo de poder ampliar la búsqueda a otras fuentes ha sido expresado de manera constante, y ahora una nutrida corriente de opinión considera cumplido ese deseo con el hallazgo de más documentos de los primeros siglos de nuestra era durante los últimos cincuenta años. Esta postura será asimismo objeto de reflexión más adelante. Pero cualquier extensión que pueda alcanzar la base de datos, éstos necesitan interpretación. La misma labor hermenéutica ha sido sometida a revisión los últimos años, y se ha visto que tiene muchas facetas. En el presente estudio, sin embargo, tendrá especial relieve lo que se podría llamar *diálogo hermenéutico entre fe e historia*⁵. La hermenéutica, a mi entender, crea una especie

⁵ La tensión fe-historia está relacionada estrechamente con la tensión entre el NT como Escritura y como conjunto de documentos históricos; pero la segunda será más restrictiva que el diálogo al que se *hace* aquí referencia.

de puente entre la fe y la historia. Las cuestiones de si ésta es la realidad, si la hermenéutica funciona como tal puente y, en caso afirmativo, si el puente es sostenible sólo de manera descompensada, firmemente asentado de una parte pero con poco soporte de la otra, subyacen, una vez más, a lo que sigue, y lo motivan.

La tarea que tenemos por delante suele ser llamada “la búsqueda del Jesús histórico”, utilizando la expresión popularizada tras servir de título a la traducción inglesa del magistral estudio de Albert Schweitzer que se publicó a comienzos del siglo XX⁶. Este período de la investigación sobre la vida de Jesús fue descrito por Schweitzer como “el mayor logro de la teología alemana”⁷. Se trata de una valoración excesiva, reflejo del alto grado de confianza que tenían en sí mismos los biblistas germanos de la época⁸, confianza que, irónicamente, el propio Schweitzer estaba a punto de quebrantar. Centrándose casi exclusivamente en la “búsqueda” alemana, esos especialistas no tuvieron debidamente en cuenta el interés que había por estas cuestiones en círculos de fuera de su país. Pero tal valoración expresa también la excitación intelectual que la búsqueda generó entre los eruditos alemanes. Y lo cierto es que, para bien o para mal, durante décadas fueron ellos quienes llevaron a los expertos de otros países enganchados a su tren.

Desde el gran estudio de Schweitzer, la búsqueda como tal ha sido ulteriormente analizada y narrada en incontables ocasiones, por lo cual no hay necesidad de volver a recorrer en detalle caminos tan familiares para la mayor parte de los estudiosos del NT y de la anterior investigación sobre la vida de Jesús⁹. Sin embargo, “la búsqueda del Jesús histórico” tal como

⁶ A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede* (1906, pero desde 1913, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*); trad. ingl., *The Quest of the Historical Jesus* (Londres: Black, 1910). *The Quest* fue publicada de nuevo como “primera edición completa”, con traducción revisada, prólogo de Schweitzer a la sexta edición alemana (1950) y una nota preliminar de D. Nineham (Londres: SCM, 2000). Distinguiré las dos ediciones inglesas como *Quest*¹ y *Quest*². (Trad. esp., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 2 vols. [Valencia: Comercial Editora, 2002]).

⁷ Schweitzer, *Quest*¹, 1; *Quest*², 3.

⁸ El párrafo donde figuran las palabras citadas comienza de este modo: “Cuando, un día en el futuro, nuestro período de civilización aparezca concluido y acabado a ojos de posteriores generaciones, la teología alemana destacará como un fenómeno grande, único, en la vida intelectual y espiritual de nuestro tiempo” (*Quest*², 3).

⁹ No obstante, más allá de artículos de diccionario y presentaciones de carácter popular, hay que apreciar debidamente las raíces de la búsqueda y su integración en más amplias corrientes de pensamiento filosófico, como en C. Brown, *Jesus in European Protestant Thought, 1778-1860* (Durham, NC: Labyrinth, 1985); véase también W. Baird, *History of the New Testament Research*, vol. I: *From Deism to Tübingen* (Minneapolis: Fortress, 1992). J. Riches, *A Century of New Testament Study* (Valley Forge:

la describe Schweitzer era sólo parte de un largo período de interés histórico por la figura de Jesús y de una investigación concerniente a ella. Ese período, que se inicia antes de Schweitzer y, por supuesto, continúa después de él, ha producido varios estudios y desarrollos esenciales, formulaciones clásicas de importantes cuestiones históricas y metodológicas aún hoy candentes, y notables percepciones todavía válidas en buena medida y, por lo mismo, fundamentales para nuevos estudios. Es necesario reunir esas formulaciones y percepciones para reevaluarlas y reformularlas, entre otros motivos porque el clima intelectual a finales del siglo XX parece haber sido generalmente hostil hacia ellas, negando que puedan ser aceptadas en nuestros días. Tal reevaluación y reformulación será una de las tareas principales de la Primera Parte.

Hace veinticinco años impartí un curso sobre “La fe y el Jesús histórico”. Desde entonces, y particularmente desde que he vuelto a dedicar toda mi atención al tema, cada vez estoy más convencido de que es preciso analizar la búsqueda desde la perspectiva de la tensión y el diálogo entre fe e historia, si queremos apreciar cuanto se ha visto en juego en las varias fases de la búsqueda y todavía hoy. También en esos años intermedios he cobrado más plena conciencia de la dimensión hermenéutica de esa tensión y diálogo. Con la introducción de tal factor o condicionante, me parece

Trinity, 1993) caps. 1, 2, 6, y R. Morgan (con J. Barton), *Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University, 1988) contienen muchas percepciones valiosas al respecto. C. Allen, *The Human Christ: The Search for the Historical Jesus* (Oxford: Lion, 1998) es un relato de la búsqueda bien informado y fácil de leer. W. Weaver, E. Baasland y J. H. Charlesworth intentan “hacer un Schweitzer” sobre el siglo XX, obra de la que hasta ahora ha aparecido sólo el primer volumen: *The Historical Jesus in the Twentieth Century, 1900-1950* (Harrisburg: Trinity, 1999). Para un examen de la búsqueda en su fase más reciente, véase especialmente B. Witherington, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove: InterVarsity, 1995); M. A. Powell, *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee* (Louisville: Westminster/John Knox, 1998); B. B. Scott, “New Options in an Old Quest”, en B. F. LeBeau et al. (eds.), *The Historical Jesus through Catholic and Jewish Eyes* (Harrisburg: Trinity, 2000) 1-49; D. A. Hagner, “An Analysis of Recent ‘Historical Jesus’ Studies”, en D. Cohn-Sherbock / J. M. Court, *Religious Diversity in the Graeco-Roman World: A Survey of Recent Scholarship* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001) 81-106; D. S. Du Toit, “Redefining Jesus: Current Trends in Jesus Research”, en M. Labahn / A. Schmidt (eds.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records* (JSNTS 214; Sheffield: Sheffield Academic, 2001) 82-124. Los exámenes bibliográficos más completos y recientes son W. R. Telford, “Major Trends and Interpretative Issues in the Study of Jesus”, en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* (NTTS 19; Leiden: Brill, 1994) 33-74; C. A. Evans, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography* (NTTS 24; Leiden: Brill, rev. 1996); S. E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals* (JSNTS 191; Sheffield: Sheffield Academic, 2000) cap. 1 (28-62).

que la historia de la búsqueda puede ser analizada todavía con provecho considerándola, primero, desde “el alejamiento del dogma” y luego desde “el alejamiento de la historia”.

Mis objetivos en la Primera Parte son, por tanto, tres:

1. Recordar los orígenes de la búsqueda, que se remontan a mucho antes de la Ilustración. Por más que, retrospectivamente, ésta parezca haber doblado en una dirección determinada el joven árbol del renovado interés histórico por Jesús y los comienzos del cristianismo, no hay falta de estímulos ni de recursos para investigar el desarrollo de los estudios sobre el tema anteriores a la Ilustración.

2. Señalar de nuevo los auténticos progresos que se han realizado en el curso de la búsqueda –la mayor parte de los cuales no deben ser abandonados a la ligera–, así como las cuestiones planteadas (históricas, hermenéuticas, teológicas) por las contribuciones a la búsqueda generalmente reconocidas como clásicas, cuestiones que mayoritariamente siguen todavía en pie. Al estructurar este examen desde la perspectiva de “el alejamiento del dogma” y “el alejamiento de la historia” soy muy consciente de que impongo a los datos un determinado esquema. Debo subrayar, por otro lado, que considero ambos alejamientos como tendencias (*Tendenzen*) irregulares más que como programas congruentes u objetivos escogidos de manera deliberada. También que la asignación de algunos autores a uno u otro “alejamiento” es más una cuestión de conveniencia que de crítica justificable. Con todo, espero que el valor heurístico de observar la persistencia y repetición de esas determinadas *Tendenzen* compense de sobra los defectos del esquema.

3. En los capítulos 3-5 mi propósito será principalmente descriptivo. Llegado el capítulo 6, habiendo reconocido los progresos realizados y puesto de manifiesto las cuestiones planteadas por las precedentes fases de la búsqueda (y antes), saldré a la palestra a realizar la exposición y argumentación de los principios históricos, hermenéuticos y teológicos que inspirarán mi propio intento de describir (¿situar?) los comienzos del cristianismo en Jesús de Nazaret.

Capítulo 3

El (re)despertar de la conciencia histórica

El inicio de la “búsqueda del Jesús histórico” suele situarse muy adecuadamente en la Ilustración europea (*ca.* 1650-1780) y el surgimiento de la “modernidad”. Reconocido esto, es importante subrayar que el interés por la investigación histórica y la figura humana de Jesús empezó mucho antes. Lo más apropiado es fijar su punto de partida en el Renacimiento (siglos XIV-XVI) y la Reforma (siglo XVI).

3.1. El Renacimiento

Generalmente se considera que el Renacimiento comenzó en la Italia del siglo XIV al reflorar el estudio de la Antigüedad clásica, promovido en un primer momento por Petrarca en particular¹. Naturalmente, el interés por el pasado y la investigación histórica no tuvo su origen en el Renacimiento; conviene no idealizar esa época ni exagerar la transición que marcó. El interés por la historia, o más precisamente quizá, la preocupación por dejar constancia escrita de lo que pasa o ha pasado como un medio de configurar y legitimar el presente, se remonta por lo menos a los historiadores griegos Heródoto y Tucídides². Los estudios históricos y bíblicos no empezaron con el Renacimiento³. Sin embargo, cierto es también que el Renacimiento produjo una nueva fase en la conciencia histó-

¹ D. Weinstein, “Renaissance”, *EncBr* 15.660.

² E. B. Fryde, “Historiography and Historical Methodology”, *EncBr* 8.947.

³ Véase, p. ej., B. Smalley, “The Bible in the Medieval Schools”, en G. W. H. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible*; vol. 2, *The West from The Fathers to the Reformation* (Cambridge: Cambridge University, 1969) 197-220.

rica europeo-occidental⁴, junto con una creciente admiración y fascinación por el pasado clásico⁵.

En esa época —podemos percibirlo— es cuando emerge una clara sensación del carácter *pretérito* y *ajeno* que tiene el pasado. Éste era sentido no sólo como *distante* del presente, sino también como *diferente* de él⁶. El redescubrimiento de los clásicos griegos en su lengua original (el griego empezó a ser estudiado de nuevo en Occidente en la última parte del siglo XIV) hizo que el hombre del Renacimiento percibiera que el mundo revelado en aquellos textos era muy diferente del de las postrimerías del Medievo. Los modos y costumbres, el sistema de gobierno y las leyes, la concepción del mundo y la sociedad en la Antigüedad clásica no correspondían a los del presente. Esta percepción incluía, claro está, una creciente conciencia de que en las décadas y siglos intermedios se había producido un *cambio*. Y para que los antiguos escritos y sus palabras fueran debidamente entendidos era preciso reconocer esos cambios y diferencias y tenerlos en cuenta.

Por supuesto, los textos clásicos se habían dado a conocer en la Edad Media a través de libros de enseñanza, resúmenes y compendios. Pero la necesidad de leer los clásicos en su lengua original reforzó la sensación de cambio y diferencia e hizo nacer la nueva ciencia de la *filología histórica*. Donald Weinstein describe bien la situación⁷:

Fue Petrarca el primero en entender plenamente que la Antigüedad era una civilización distinta y, con esa conciencia, esbozó un programa de estudios orientado hacia los clásicos que pusiera al descubierto su espíritu. El plan de Petrarca hacía hincapié en la lengua: si se quería entender debidamente la Antigüedad clásica, tenía que ser a través del discurso en que los autores originales habían comunicado sus pensamientos. Esto significaba que había que estudiar las lenguas de la Antigüedad tal como los antiguos las habían utilizado y no como medios de transmitir pensamientos modernos.

⁴ Véase especialmente P. Burke, *The Renaissance Sense of the Past* (Londres: Edward Arnold, 1969).

⁵ Véase también Burke, *Reinassance*, cap. 2; C. L. Stinger, *The Renaissance in Rome* (Bloomington: Indiana University, 1985) 59-76.

⁶ Según Burke, el “sentimiento de la historia” comprende tres factores: el sentido del anacronismo, la conciencia de los hechos y el interés por la causalidad. Sobre el primero, explicado como un “sentido de la perspectiva histórica, o sentido del cambio, o sentido del pasado”, comenta: “Los hombres de la Edad Media no sentían que el pasado fuera cualitativamente distinto del presente”. “La sociedad medieval, regida por la costumbre, no podía permitirse la conciencia de la diferencia entre el pasado y el presente, con la consiguiente irrelevancia del precedente” (*Reinassance*, 1, 19).

⁷ Weinstein, “Renaissance”, 664.

Esencial para la labor recién percibida fue el surgimiento de otra nueva ciencia, la *crítica textual*, con su comparación entre manuscritos variantes, su corrección de pasajes dudosos o erróneos y su producción de comentarios sobre el estilo, el significado y el contexto de lo escrito. Naturalmente, esto exigía no sólo posesión de las lenguas implicadas y dominio de buena parte de la literatura clásica, sino también un conocimiento sustancial de la cultura que había configurado la mente del autor e influido en su texto⁸.

De estos trabajos y adelantos nacieron los que cabalmente pueden designarse como primeros principios y métodos de la investigación moderna de los orígenes y la historia del cristianismo. El primer *principio* era que esos textos antiguos debían ser situados en el correspondiente marco histórico y leídos en conformidad con las reglas gramaticales y sintácticas de su época, para que fueran entendidos adecuadamente. Esto constituyó, de hecho, el primer principio hermenéutico generado al reflorcer la erudición en el Renacimiento: *los textos históricos deben leerse ante todo y sobre todo como textos históricos*. Los primeros *métodos* modernos propiamente dichos eran dos: 1) *la filología histórica*, aplicada a discernir cuidadosamente el sentido de palabras y frases en la lengua original atendiendo al modo en que eran utilizadas en la época de composición, y 2) *la crítica textual*, orientada a reconstruir en la medida de lo posible, a partir de copias variantes, el texto original, identificando y corrigiendo las corrupciones causadas por siglos de transmisión y enmiendas. Mediante el principio y los métodos citados pudieron los humanistas probar la falsedad de documentos medievales que eran considerados de la época antigua y a los que se atribuía autoridad. El ejemplo más famoso y citado es la demostración por Lorenzo Valla, con argumentos históricos y lingüísticos, de que la "Donación de Constantino", supuestamente el documento de los privilegios que el emperador Constantino había conferido al papa Silvestre (313-35), su clero y sus sucesores, no podía ser auténtico (hay general acuerdo en que se trata de una falsificación realizada en el siglo VIII)⁹.

Es un deber señalar y reconocer la profunda y permanente deuda que tiene contraída todo estudioso de textos antiguos con sus predecesores de aquella época. Los duraderos frutos de su erudición se conservan en los diccionarios y léxicos y ediciones críticas, que, constantemente mejorados en nuevas ediciones a la luz de nuevos manuscritos y datos epigráficos,

⁸ *Ibid.*

⁹ Fryde, "Historiography", 952, con otros ejemplos. Burke (*Renaissance*, 55-58) ofrece una extensa cita de Valla; véase también acerca del desarrollo de una actitud crítica hacia los datos (7-13, 50-69).

constituyen obras de consulta fundamentales en los anaqueles de toda biblioteca pública y de todo estudioso. Esos libros ponen fácilmente a nuestro alcance los hallazgos realizados a lo largo de generaciones por eruditos de gran ingenio, cada vez mejor preparados; nos ofrecen percepciones magistrales, sobre todo concernientes al alcance en el uso de las palabras y a las peculiaridades estilísticas individuales, muy superiores a las que podríamos lograr hoy día mediante búsqueda por ordenador. Quienes en el siglo XXI estudiamos los textos antiguos debemos recordar que lo hacemos subidos a hombros de gigantes. Sin las bases echadas por aquellos humanistas, difícilmente podríamos leer y traducir el legado de la Antigüedad, y ni siquiera podríamos confiar en que los textos disponibles se asemejaran a lo que escribieron los autores originales.

Precisamente las mismas preocupaciones motivaron el primer gran avance en el estudio de los escritos neotestamentarios. Se vio que a la Vulgata latina, de reinado milenario, subyacían los textos hebreos y griegos originales. Fue este reconocimiento lo que impulsó la edición erasmiana del Nuevo Testamento griego en 1516, de la que derivan todos los estudios modernos occidentales sobre esa parte de la Biblia¹⁰. Así empezó la gran empresa de una investigación en el pasado que es aún fundamental para cualquier tratamiento crítico del NT. Se trata de la tarea de llegar al conocimiento del texto neotestamentario tal como lo escribieron sus autores (así fue definida primero), o de alcanzar (así es percibida ahora) un consenso lo más amplio posible sobre el texto del NT que utilizar en el campo de los estudios especializados y como base para las traducciones modernas¹¹. Por eso, ningún estudioso del NT que se precie estará desprovisto del diccionario de Bauer¹², al igual que una generación anterior depositó su confianza en el de Grimm-Thayer¹³. Y aquí conviene recordar que, por más próximo (o no) al “original” que pueda estar el *Greek New*

¹⁰ E. G. Rupp, “Desiderius Erasmus”, *EncBr* 6.953.

¹¹ Véase, p. ej., W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (1970; Nashville Abingdon, 1972/Londres: SCM, 1973) 40-50; también K. y B. Aland, *The Text of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989). Producto de un continuo aquilatamiento es K. Aland et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1979, 1993) y/= *The Greek New Testament* (Nueva York: United Bible Societies, 1993 [existe una edición con introducción en español]).

¹² W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments* (Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 1998); trad. ingl., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago, 1957), revisada y aumentada por F. W. Gingrich / F. W. Danker (1979) = BAGD, tercera edición, basada en la sexta edición de Bauer (2000) = BDAG.

¹³ C. L. W. Grimm / J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Edimburgo: Clark, 1901).

Testament, la primera e inevitable tarea de todo estudioso del NT que de-see hablar acerca de ese texto o utilizarlo es la de *traducirlo*, una labor que deberá tener muy en cuenta los hallazgos en filología histórica y crítica textual de esas generaciones precedentes.

3.2. La Reforma

En sentido amplio desde el punto de vista histórico, la Reforma constituye una extensión del Renacimiento sin solución de continuidad. Pero, obviamente, desde una perspectiva cristiana y teológica debe ser estudiada aparte. De hecho, la Reforma marca una segunda fase en el desarrollo de la conciencia histórica dentro del cristianismo occidental. Los Reformadores estaban interesados por la *diferencia* entre el pasado y el presente, aunque no sólo por razones apologéticas. Creían que la Iglesia occidental había *cambiado* desde los tiempos de los Apóstoles y de los Padres, y que lo había hecho no sólo en respuesta a un proceso histórico, yendo en el cambio más allá de la legitimación proporcionada por el NT, los Apóstoles y los Padres. Los Reformadores, por tanto, consideraban que el reconocimiento de esa diferencia era fundamental para su crítica de los cambios que, a su entender, habían corrompido la Iglesia de Roma. En la llamada Reforma Radical, la crítica de las creencias y estructuras eclesásticas del presente por referencia a la axiomática pureza de la Iglesia primitiva llegó mucho más lejos, al tratar sus propugnadores de volver a la sencillez de aquella pureza inicial. También la llamada Contrarreforma reconoció, a su manera, que el cambio histórico conducía al inevitable corolario del *semper reformanda* (siempre sujeta a reforma). En el debate que se libraba dentro de la Iglesia occidental del siglo XVI había, pues, un doble reconocimiento: primero, que la tradición, o forma y práctica visibles de la Iglesia, podía a veces necesitar corrección; y segundo, que *el pasado puede proporcionar bases para criticar en justicia* (los abusos de) *el presente*¹⁴.

Parte de la discusión resultante giraba en torno a la autoridad del canon del NT y al funcionamiento esa autoridad. O, más precisamente, lo que se debatía era cómo debía ser percibido el significado de los escritos neotestamentarios para que funcionaran como autoridad. En Inglaterra, ya en 1496, John Colet, junto con sus lecciones sobre las cartas paulinas en la Universidad de Oxford, ofreció el paradigma para la Reforma al sostener que se debía explicar el texto simplemente considerándolo en su *sen-*

¹⁴ Para bibliografía sobre la Reforma y la Contrarreforma, cf. ODCC 423-24, 1374-75. Para la Reforma Radical, cf. G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1962).

tido literal (como era entendido en su contexto histórico), o *sensus literalis*¹⁵. También Martín Lutero insistía en el sentido llano, o literal, o histórico, y juzgaba la alegorización medieval como una sarta de disparates¹⁶. Lo más influyente fue el énfasis de Juan Calvino en el significado recto del texto, con su secuela de comentarios bíblicos portadores de ejemplos de interpretación histórica y filológica¹⁷.

En lo que realmente fue el primer choque fuerte entre la fe (en su concepción tradicional) y la historia (en su nueva concepción por los humanistas del Renacimiento) vemos también el primer intento deliberado de

¹⁵ Esto no debe verse como una ruptura con la interpretación medieval, sino como una priorización del sentido literal, o incluso como una ratificación del énfasis de los Padres antioquenos en el significado literal de los textos frente a la apertura de los Padres alejandrinos a la polivalencia, como la expresada a través de la interpretación "alégorica". J. H. Bentley, *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance* (Princeton: Princeton University, 1983), resume de este modo la importancia de Colet: "Aunque rutinariamente celebrado por anticipar la exégesis de la Reforma, Colet hizo su aportación principal escribiendo un ágil comentario literal a la manera patrística, abandonando el estilo de exégesis bajomedieval, que a menudo subordinaba las Escrituras a las necesidades de la teología escolástica" (9-10); debo la referencia a mi colega Arnold Hunt.

¹⁶ Véanse, p. ej., los extractos recogidos en Kümmel, *New Testament*: "Todo error surge de no prestar atención al sentido llano de las palabras"; "Este es el método que empleo ahora, el mejor y el definitivo: transmito el significado literal de la Escritura. ... Otras interpretaciones, aunque atraerentes, son obra de locos" (23). Véase también A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Londres: Marshall Pickering, 1992) 179-84, quien también apunta que Lutero prefería el adjetivo *llano* (o *natural*), aunque él mismo empleaba el término *literal* (184). En correspondencia privada (10-9-2000) observa Thiselton: "Si bien es verdad que [Lutero] rechazaba la alegorización medieval, al principio tampoco él estaba por encima de esa alegorización, y parte de su proceso de penetración intelectual fue que, a medida que avanzaba en su obra, percibió cada vez con mayor claridad que tal alegorización acarrearía consecuencias epistemológicas inútiles para una visión de la revelación".

¹⁷ "Calvino se muestra aún menos tolerante con la interpretación alégorica que Lutero" (Thiselton, *New Horizons*, 185). En la dedicatoria de su comentario a Romanos, Calvino explicó su manera de entender el trabajo de un intérprete: "Puesto que su principal y casi única tarea es dar a conocer el pensamiento del escritor plasmado en la obra que él trata de interpretar, fracasa en su intento, o al menos rebasa sus límites, en la medida en que desvía a sus lectores del pensamiento de ese autor" (*Epistles of Paul the Apostle to the Romans and the Thessalonians* [Edimburgo: Oliver & Boyd, 1961] 1). "Comprendamos, pues, que el verdadero significado de la Escritura es el natural y simple, y atengámonos a él de manera decidida. No pasemos simplemente por alto como dudosas, sino rechacemos sin vacilar como muy nocivas, esas pretendidas exposiciones que nos alejan del sentido literal" (*The Epistles of Paul to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians* [Edimburgo: Oliver & Boyd, 1965] 85). Pero véase también el cuidadoso estudio de K. E. Greene-McCreight, *Ad Litteram: How Augustine, Calvin, and Barth Read the "Plain Sense" of Genesis 1-3* (Nueva York: Lang, 1999) cap. 3.

formular un principio hermenéutico capaz de conciliar las dos. En efecto, produjo un segundo principio, que servirá de modelo para la interpretación docta del NT en la época moderna, y que supone un perfeccionamiento del primero: *primacía del sentido llano del texto*¹⁸, aunque teniendo siempre presente que el “sentido llano” puede incluir alegoría o simbolismo cuando el texto en cuestión es claramente alegórico o simbólico¹⁹. Un corolario a este principio fue la convicción, entre los Reformadores, de la transparencia del NT, es decir, su capacidad de indicar su propia interpretación al ser leído en el sentido llano: la Escritura como *sui ipsius interpres* (intérprete de sí misma)²⁰. Obviamente, el corolario fue sacado en discusión con Roma y pese a la insistencia romana en que la autoridad del NT era ejercida por el magisterio y a través de la tradición. En oposición directa, los Reformadores no se cansaban de subrayar que el NT ejercía su autoridad al ser leído en su sentido llano, ya fuera el lector papa, sacerdote o laico.

Un segundo corolario de incalculable repercusión en las culturas de Europa occidental fue la decisión de poner el NT (y la Biblia en su conjunto) al alcance de la mayoría (por medio de la imprenta, recién inventada) en las lenguas vernáculas. No hay más que recordar hasta qué punto influyó la Biblia de Lutero en la versión en alemán moderno y luego en la versión de Tyndale (influyente, a su vez, en la King James) en inglés moderno, para que se haga patente esa realidad. La primera labor hermenéutica de traducción demostró funcionar a modo de puente entre pasado y presente, cuyo alcance iba mucho más allá de las cuestiones de fe particulares.

3.3. Percepciones de Jesús

¿Qué consecuencias tuvo todo eso en el modo de percibir a Jesús? Un tanto sorprendentemente, la respuesta es: no muchas. En principio,

¹⁸ He estado utilizando *literal* con el significado todavía reconocible de “Tomar las palabras en su sentido usual o primario y utilizando las reglas gramaticales corrientes, sin vaguedad, alegoría, ni metáfora” (*COD*). Pero, puesto que en el uso de hoy *literal* tiene a menudo un matiz algo peyorativo (“simplemente literal”, “literalista”), podemos evitar confusiones empleando el término *llano* como sinónimo.

¹⁹ Esta concesión o salvedad se hacía ya en los debates patrísticos: “El ‘sentido literal’ puede incluir el uso de metáforas u otras figuras retóricas, si así lo sugieren la intención del autor y el contexto lingüístico” (Thiselton, *New Horizons*, 173, citando a Juan Crisóstomo; también 183). Con respecto a Calvino, cf. Greene-McCreight, *Ad Litteram*, 96 y n. 8 (una cita de T. H. L. Parker), así como el resto de esa sección (99-106).

²⁰ Kümmel, *New Testament*, 22 y también 27-39.

lo natural es que el Renacimiento hubiera encendido un creciente interés por considerar de nuevo la humanidad real de Jesús, habida cuenta de que la tradicional creencia e insistencia en la divinidad de Cristo habían opacado su humanidad. Baste recordar una vez más la representación de Cristo como Señor del universo (Pantocrátor) tan característico de las artes y la piedad bizantinas. De hecho, sin embargo, en la baja Edad Media ya había en Occidente una fuerte corriente de espiritualidad que ponía el acento en la humanidad de Cristo y sus sufrimientos. Las representaciones altomedievales de la crucifixión son característicamente formales y de algún modo irreales, al reflejar más un Cristo en triunfo (*Christus triumphans*) que un Cristo en sus padecimientos (*Christus patiens*)²¹. Tanto es así que uno no puede evitar preguntarse si es una verdadera muerte lo que se representa en esas obras. Pero, en el siglo XIII, la progresiva influencia de san Francisco de Asís y de la piedad franciscana ocasionaron un correspondiente aumento de interés por la humanidad y la pasión de Jesús, dotando a la pintura y la poesía de “un nuevo realismo”²².

La transición artística está bien ilustrada con la obra de Cimabue (ca. 1240-1302), quien dirigió la realización de los frescos de la basílica de San Francisco de Asís. En su “Crucifijo” (década final del s. XIII) se empieza a percibir una intensidad emotiva que induce a reconocer en el crucificado un hombre que padeció realmente²³. Muchos, en cambio, encuentran el ejemplo más impresionante (aunque no el primero) de iconografía brutalmente realista en el retablo de Isenheim, realizado por Grünewald unos doscientos años después. Tal obra nos sitúa frente a la realidad histórica de la carne flagelada y de la crucifixión en cuanto tiene de espantoso y de grotesco, ¡no ante una deidad impasible! Dato histórico curioso, pero muy digno de mención, es que Grünewald terminó su retablo y Erasmo vio salir a la luz su Nuevo Testamento griego el mismo año, 1516, el anterior a aquel en que Lutero clavó sus famosas tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg (1517), poniendo en marcha la Reforma.

La crítica renacentista del presente a la luz del pasado tuvo como consecuencia mayor que se plantease la cuestión de qué pretendía realmente

²¹ G. Aulen sostiene que “Christus Victor” ha sido la explicación teológica “clásica” de cómo Cristo llevó a cabo la salvación humana (*Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* [Londres: SPCK, 1931; nueva ed. 1970]).

²² Pelikan, *Jesus* 139-40; D. Adams, “Cricifix”, en J. Turner (ed.), *The Dictionary of Art* (Londres: Macmillan, 1996) VIII, 211-12; G. Finaldi, *The Image of Christ* (Londres: National Gallery, 2000) cap. 4.

²³ J. R. Spencer, “Cimabue”, *EncBr* 6.616.

Jesús en lo tocante a la Iglesia²⁴. Esto hizo que la tensión entre historia (investigación histórica) y fe (tradicional) se intensificara y se volviera más incómoda. Todavía no era antagonismo, confrontación. Los Reformadores reaccionaban contra lo que ellos percibían como abuso eclesiástico, sin oponerse a la fe tradicional en Cristo ni a la cristología tradicional. Antes al contrario, era importante para ellos reafirmar los dogmas cristianos centrales concernientes a Jesús. Incluso se mostraban más vehementes contra la negación sociniana de la naturaleza divina de Jesús que los católicos²⁵. Del mismo modo que las posturas extremas de la Reforma Radical fueron consideradas por los Reformadores un peligro para lo que ellos consideraban importante, también cualquier menoscabo de los dogmas cristológicos habría sido entendido no como una reforma del cristianismo, sino como una amenaza contra su misma existencia.

La verdadera confrontación entre fe e historia estaba por llegar.

²⁴ Consecuencia particularmente manifiesta en los vigorosos intentos de los Reformadores en sostener que la roca sobre la que Cristo prometió construir su Iglesia (Mt 16,18) no era Pedro mismo, sino la fe de Pedro en Cristo (O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* [Londres: SCM, 1962] 168).

²⁵ Véase, p. ej., H. L. Short, "Unitarians and Universalists", *EncBr* 18.859-62; Brown, *Jesus*, 30-31.

Capítulo 4

El alejamiento del dogma

La tensión entre fe e historia se polarizó aún más con la Ilustración (ca. 1650-1780), época en que la mayor parte de los especialistas situarían el comienzo de la “búsqueda del Jesús histórico”. Esta misma estuvo marcada por episodios y períodos en que la tensión llegó a ser insostenible y estalló en conflicto abierto. Nuestro examen atenderá primero (en este capítulo) a las fases en que los protagonistas de la búsqueda intentaron (en una medida u otra) distanciarse de las afirmaciones tradicionales de fe, y luego (en el cap. 5) se ocupará de las fases correspondientes en que otros eruditos, en reacción a la búsqueda, procuraron distanciarse de los nuevos planteamientos históricos. Y aquí es oportuno reiterar que no pretendo realizar un análisis completo de la búsqueda —por lo demás tan analizada—, sino simplemente señalar los hitos de particular significación y continua pertinencia para los todavía interesados en proseguir esa investigación.

4.1. La Ilustración y la modernidad

a. *Crítica científica*

“La Ilustración” es la denominación comúnmente aplicada al período de Occidente en que los intelectuales empezaron a “liberarse” de lo que percibían como su propio sometimiento y el del saber a la autoridad establecida y a la tradición. El caso de Galileo llegó a ser arquetípico. Que a pesar de su piedad católica Galileo hubiera sido juzgado por herejía en Roma, declarado culpable de enseñar la “doctrina” (*sic*) copernicana y forzado a retractarse (1633) tipificaba la hegemonía que la teología trataba de mantener sobre la nueva ciencia y que se había vuelto intolerable para

los intelectuales de la Ilustración¹. La base filosófica la aportó René Descartes (1596-1650), al trazar el modelo del razonamiento analítico (científico, matemático), según el cual, para ser aceptadas, todas las ideas y opiniones deben ser sometidas a duda sistemática, a menos que se llegue a estar convencido de su evidencia². En esencia, con la Ilustración nacen la ciencia moderna y el moderno método científico. La información sobre el mundo ha de derivarse no de la Biblia ni de la autoridad de la Iglesia o de la atribuida a autores clásicos, sino del mundo mismo, por medio de observación minuciosa y de resultados experimentales susceptibles de repetición.

Influídos por la Ilustración, biblistas y teólogos siguieron la misma lógica. La nueva ciencia pasó a ser cada vez más el paradigma del conocimiento, reemplazando a la Biblia. Se empezó a proponer un concepto de la “crítica científica” cuya misión era evaluar los documentos del pasado a la luz del conocimiento científico moderno, libre de lo que muchos consideraban como supersticiones primitivas que frecuentemente habían impedido una clara percepción del pasado³. Se desarrolló así un tercer modelo para estudio de la preteridad de Jesús, el modelo de la *investigación científica*, de buceo en el pasado siguiendo el paradigma ofrecido por las ciencias naturales emergentes.

b. *La historia científica*

Como concepto, la “modernidad” coincide con la “Ilustración”; indica la perspectiva científica y el marco de referencia secular que cada vez en mayor medida ha dominado desde la Ilustración la actividad intelectual en el Occidente europeo. Pero como fase en la historia intelectual de Occidente, la “modernidad” ha sobrevivido en mucho a la Ilustración, llegando incluso hasta los años sesenta del siglo pasado⁴.

¹ Sobre la significación de Galileo véase, p. ej., I. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (Londres: SCM, 1966) 23-34.

² L. J. Beck, “Descartes, René”, *EncBr* 5.597-602: puesto que lo único evidente para quien duda es que duda y que, al dudar, piensa, la piedra angular de la certeza evidente es ofrecida por la famosa fórmula: *Cogito, ergo sum* (“Pienso, luego existo”).

³ P. L. Gardiner, “History, Philosophy of”, *EncBr* 8.962.

⁴ Mi colega David Brown señala que ambos términos se utilizan en sentido estricto y amplio. Estrictamente, la Ilustración denota solamente un movimiento del siglo XVIII y el modernismo uno del XX. “Pero ambos términos suelen ser empleados en un sentido amplio, y se podría decir en ese sentido que su influencia continúa en gran medida en el presente, compitiendo con el posmodernismo (comunicación privada, de fecha 13-09-2001).

Para la “búsqueda del Jesús histórico”, el efecto más duradero de la “modernidad” ha sido la aplicación del paradigma científico a la *historia*. La historia misma ha pasado a ser redefinida como una ciencia. Como tal debe proceder científicamente, desarrollando hipótesis y descubriendo leyes que tengan un poder de explicar análogo al de las hipótesis y leyes de las ciencias físicas: de ahí “historia científica”⁵. Ésta no surgió realmente hasta el siglo XIX. En la fase anterior de la modernidad, opina Ernst Troeltsch, “en los hechos históricos se veía sólo un medio de ‘ilustración, no de demostración’, por lo cual difícilmente podían ser sometidos a crítica científica”⁶. Pero con la llegada del siglo XIX surgió el método histórico como una poderosa herramienta para reconstruir el pasado. En los años treinta de ese siglo, Leopold von Ranke apareció como el modelo del historiador, y su famosa fórmula para escribir la historia *wie es eigentlich gewesen ist* (“como realmente fue”) se convirtió en divisa para el tratamiento científico y objetivo de los datos del pasado⁷.

Así pues, estrictamente hablando, la búsqueda del “Jesús histórico” como tal no empezó hasta el siglo XIX, cuando el método histórico se convirtió en instrumento para, a través del Cristo del presente, el Cristo del dogma y de la rica tradición, llegar al Jesús del pasado, al Jesús original, real. Por definición, el “Jesús de la historia” era parte del mundo histórico, observable: ¿qué más natural, por tanto, que analizar como se haría con cualquier dato del mundo sensible lo referido sobre él en los evangelios? Fue así como el tercer modelo para el estudio erudito de los documentos cristianos acerca de Jesús, la investigación científica, se transformó en lo que sería el procedimiento dominante en la “búsqueda del Jesús histórico”, durante ciento cincuenta años: *el método histórico-crítico*.

Quizá convenga señalar a continuación los supuestos hermenéuticos subyacentes al método histórico-crítico, puesto que crecientemente mostraron ser su talón de Aquiles en la segunda mitad del siglo XX.

1) El primero es que hay en la historia (el pasado) una objetividad, en virtud de la cual la historia (la disciplina) permite un tratamiento análogo al de las ciencias naturales. Dicho de otro modo, los hechos históricos son en la historia objetos que pueden ser descubiertos o reconstruidos

⁵ J. Appleby / Hunt / M. Jacob, *Telling the Truth about History* (Nueva York: Norton, 1994) caps. 1-2. Véase, p. ej., E. Troeltsch, “Historiography”, en *ERE* 6.716b-723a, especialmente 717b-19a.

⁶ “The Significance of the Historical Existence of Jesus for Faith”, en R. Morgan / M. Pye (eds.), *Ernst Troeltsch: Writings on Religion and Theology* (Louisville: Westminster/John Knox, 1990) 182-207.

⁷ Appleby, Hunt y Jacob, *Telling the Truth*, 67-68, 73-74. Troeltsch hablaría de “conocimiento puramente histórico” (“Historiography”, 718b).

mediante el método científico como tantos objetos arqueológicos (*positivismo*).

2) Un segundo supuesto, correlativo con el anterior, es que el historiador puede ser completamente imparcial, estrictamente objetivo en su tratamiento de los hechos históricos, evitando así los nocivos juicios de valores (*historicismo*). Completamente inadvertidas (y por tanto no cuestionadas) quedaban las suposiciones fundamentales de que la historia era la “gran narración” del progreso científico, de un desarrollo histórico unificado que culminaba en la modernización del mundo occidental, y de que esos marcos hermenéuticos superpuestos daban por sentado y sin someter a crítica el orden social imperante⁸.

3) Bajo tales supuestos estaba la idea, propia de la Ilustración, de que la razón humana es suficiente para calibrar lo verdadero y lo falso. En esto no se veía inicialmente un sentimiento irreligioso, por cuanto la razón era aún entendida como don de Dios. Pero el creciente secularismo de la modernidad reflejaba cada vez más el triunfo de la razón humana autónoma considerado axiomático.

4) A esto subyacía a su vez la suposición, concebida tras el descubrimiento por Isaac Newton de las leyes universales del movimiento y de la gravedad, de que el cosmos es una única estructura armoniosa de fuerzas y masas (idea antigua, por cierto) y de que el mundo es como una intrincada máquina sujeta a leyes inmutables, un sistema cerrado de causa y efecto⁹. De ello se infería que todos los acontecimientos son inherentemente predecibles y los efectos de las causas observables, por lo cual no había lugar para la intervención divina. Postularla en cada caso suponía, pues, socavar todo el principio de la investigación científica y de la historia como ciencia.

Es fácil apreciar ahora los puntos débiles de esos presupuestos hermenéuticos que estaban en la base de los intentos de construir con la razón un puente más efectivo entre la figura histórica de Jesús y la fe actual. Pero importa cobrar conciencia de que tales suposiciones impregnaban más o menos todo el pensamiento científico del siglo XIX y que siguen influyendo de manera soterrada, como soporte de concepciones básicas, en mucha de la producción intelectual popular de nuestros días. Por otro lado, la necesidad

⁸ Applebay / Hunt / Jacob, *Telling the Truth*, 232; G. G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Hanover, NH: Wesleyan University, 1997) 23-30.

⁹ Véase Barbour, *Issues in Science and Religion*, 34-37, 56-60. En la fase anterior de la Ilustración, una imagen popular de Dios era la del arquitecto o relojero divino, que construyó el mundo, lo puso en marcha y luego lo dejó funcionar solo (leyes naturales) mediante el mecanismo que había creado (40-43).

de investigación histórica y el desarrollo inicial del método histórico no deben ser vinculados exclusivamente a la Ilustración ni a la modernidad. Es también importante para el presente estudio recordar de nuevo (cf. capítulo 3) que la conciencia histórica occidental y su reconocimiento de la distancia y diferencia histórica del presente con respecto al pasado no empezó en la Ilustración. Se remonta al menos a dos o tres siglos antes, al Renacimiento y a la reconexión de Occidente con sus raíces clásicas¹⁰. Por mucho “equipaje extra” que se añada al “método científico” de estudio de la historia, su razón fundamental sostiene firmemente que “El pasado es un país distinto: allí hacen las cosas de otro modo”¹¹, y también su convicción de la importancia permanente de distinguir lo histórico de lo no histórico.

Dicho esto, queda, empero, la cuestión de si un concepto y una aplicación viables del “método histórico” pueden ser salvados de las visiones historicistas y positivistas con anteojeras, de las angostas suposiciones racionalistas y científicas de la Ilustración. Ésta es una cuestión a la que haremos de volver (en el capítulo 6).

4.2. La revelación y los milagros, relegados

Desde la perspectiva de la fe, las conclusiones más dramáticas y difíciles iban a surgir en la fase de “crítica científica de las referencias evangélicas sobre Jesús relacionadas con los fundamentales conceptos de *revelación* y de *milagro*. Si anteriormente la razón había permanecido pasiva frente a las poderosas afirmaciones de la revelación y las pruebas de los milagros, ahora se habían vuelto las tornas, y las afirmaciones en favor de la revelación y de los milagros estaban sometidas al juicio de la razón. Los relatos bíblicos de milagros fueron objeto del primer cuestionamiento serio por parte de la crítica científica a través de Baruc/Benito Spinoza (1632-1677)¹². Y el primer ataque contra las ideas tradicionales acerca de Jesús provino de los deístas ingleses, en particular de Thomas Chubb (1679-1747)¹³. Pero la gra-

¹⁰ “Dondequiera que la cultura del Renacimiento echó raíces, allí también evolucionó la historia moderna” (Troeltsch, “Historiography”, 717b).

¹¹ Se trata de la primera línea, muy citada, del prólogo de L. P. Hartley a *The Go-Between* (Londres: Hamish Hamilton, 1953).

¹² Véase especialmente D. L. Dungan, *A History of the Synoptic Problem* (Nueva York: Doubleday, 1999) cap. 16.

¹³ Véase, p. ej., Kümmel, *New Testament*, 54-57; Baird, *History*, 39-57. Pese a su falta de erudición, Chubb puede ser considerado como “el iniciador de la búsqueda del Jesús histórico” (Allen, *Human Christ*, 76). Sobre otros aspectos en que los deístas se adelantaron a Reimarus e influyeron en él, cf. la introducción de Talbert a *Reimarus* (n. 15, *infra*) 14-18; también Brown, *Jesus*, 36-55.

vedad del cuestionamiento de la fe¹⁴ puede ser ilustrada haciendo referencia a los dos textos, ya clásicos, que escribieron más tarde Hermann Reimarus (1694-1768), cuya polémica obra sólo pudo ser publicada póstumamente¹⁵, y David Friedrich Strauss (1808-1874), cuya *Vida de Jesús*¹⁶ destruyó de hecho su carrera académica¹⁷.

En ambos casos, las suposiciones hermenéuticas produjeron un doble criterio para analizar el valor histórico de los evangelios: el criterio de *contradicción* y de *coherencia*¹⁸. Cuando los textos parecían contradecir otros textos¹⁹ o eran incoherentes con las leyes universales de las que ya se sabía que gobernaban el curso de los acontecimientos, lo referido en esos textos debía ser considerado no histórico por razones científicas. La crítica científica era planteada desde el principio como una contradicción de las afirmaciones de fe tradicionales, contradicción que la mayoría de las personas con formación científica siguen encontrando todavía hoy.

¹⁴ David Brown me ha recordado que “fe” era una categoría rechazada por gran parte de la Ilustración, que prefería hablar más bien de conocimiento o creencia. La continua utilización que hago del término indica mi punto de vista en esta fase de la búsqueda.

¹⁵ En siete fragmentos, por G. Lessing (1774-1778). Del más extenso de los cuales, titulado “Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger”, hay trad. ingl.: “Concerning the Intention of Jesus and His Teaching”, en C. H. Talbert, *Reimarus Fragments* (Filadelfia: Fortress, 1970/Londres: SCM, 1971); y G. W. Buchanan, *Hermann Samuel Reimarus: The Goal of Jesus and His Disciples* (Leiden: Brill, 1970). Como era habitual, Schweitzer situaba en Reimarus el comienzo de la búsqueda, pasando por alto a los deístas ingleses. Además, hace del fragmento una valoración exagerada: “Este ensayo no sólo marca uno de los mayores hitos en la historia de la crítica, sino que también constituye una obra maestra de la literatura mundial” (*Quest*, 15-16). Es oportuno señalar, sin embargo, que antes de este juicio tan elogioso se encontraba la conclusión de Schweitzer de que Reimarus “fue el primero en comprender que el mundo de pensamiento en que Jesús se había movido históricamente era esencialmente escatológico” (*Quest*2, 22).

¹⁶ D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined* (1835-1836, 1840; trad. ingl. de George Eliot, 1846, 1892, reimpresión con introducción de P. C. Hodgson, Filadelfia: Fortress, 1972/Londres: SCM, 1973). El biógrafo de Eliot subraya que “pocos libros del siglo XIX han ejercido una influencia más profunda que éste sobre el pensamiento religioso en Inglaterra” (G. Haight, *George Eliot: A Biography* [Nueva York: Oxford University, 1968] 59).

¹⁷ Schweitzer, *Quest*, cap. 7; véase también H. Harris, *David Friedrich Strauss and His Theology* (Cambridge: Cambridge University, 1973); J. C. O'Neill, *The Bible's Authority: A Portrait Gallery of Thinkers from Lessing to Bultmann* (Edimburgo: Clark, 1991) 108-16; Baird, *History*, 246-58; y las introducciones de Hodgson a Strauss, *Life*, y de L. E. Keck a D. F. Strauss, *Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte* (1865; trad. ingl., *The Christ of Faith and the Jesus of History* [Filadelfia: Fortress, 1977]).

¹⁸ Talbert, *Reimarus*, 13, 25-26; Strauss, *Life*, 88-89.

¹⁹ Aquí, de hecho, Reimarus estaba utilizando el “sentido llano” del texto como arma contra la ortodoxia protestante.

Reimarus trabajaba con un segundo criterio, el de *necesidad*: una pretendida revelación debía contener conocimiento no alcanzable mediante la razón natural y ser necesaria para explicar los datos; o, dicho de otro modo, los datos no debían ser explicables a través de causas naturales²⁰. De hecho —sostenía Reimarus—, casos de supuesta revelación estaban llenos de contradicciones. Con esto fue el primero en establecer una separación sistemática entre Jesús y sus discípulos. En particular, la muerte de Jesús como salvador que sufre por toda la humanidad contradecía su intención y debía ser considerada como una invención posterior debida a sus discípulos²¹. La intención del *propio* Jesús había sido realmente “hacer que los judíos se despertasen a la esperanza de un Mesías terreno” y de una pronta liberación; y su muerte supuso la frustración de esa esperanza²². El análisis efectuado por Reimarus de las contradicciones presentes en las diversas referencias neotestamentarias de la resurrección de Jesús raramente ha tenido parangón en la crítica escéptica posterior²³. En cuanto a los pretendidos milagros de los que la apologética cristiana ha dependido durante siglos, en realidad no probarían nada, puesto que el informe sobre un milagro requiere investigar tanto como lo que se supone que el milagro prueba²⁴. En cambio, según Reimarus, el origen y la expansión del cristianismo tendrían su explicación histórica en razones puramente naturales, como que los apóstoles, por medios fraudulentos, procuraron revivir y mantener su éxito de antaño, el anterior a la muerte de Jesús²⁵.

La crítica científica era aquí utilizada como escalpelo para eliminar las acreciones de la fe, falsificaciones que se remontaban a los primeros discípulos de Jesús. Fue entonces la primera vez —aunque de ningún modo la última— en que el cuestionamiento se planteó de manera sistemática: ¿cuál era el objetivo de Jesús, si distinto del que posteriores afirmaciones cristianas le atribuyeron? ¿Era Jesús de Nazaret una figura totalmente distinta de la descrita en los evangelios? Si las afirmaciones sobre revelación pudieran ser puestas así en duda con argumentos razonables, ¿no habría una cristología “desde abajo”, forzosamente de carácter distinto de una cristología

²⁰ Talbert, *o. c.*, 13-15. Aquí, Reimarus es anticipado por el deísta John Tolland (Talbert, *o. c.*, 16-17).

²¹ Talbert, *o. c.*, p. ej., 129, 134, 151. Aquí, Reimarus es anticipado sobre todo por Chubb (extracto en Kümmel, *New Testament*, 55-56).

²² Talbert, *o. c.*, 135-50.

²³ Talbert, *o. c.*, 153-200. Aquí, Reimarus es anticipado en particular por el deísta Peter Annet (Baird, *History*, 49-50).

²⁴ Talbert, *o. c.*, 230. Aquí, Reimarus es anticipado principalmente por el deísta Thomas Woolston (Baird, *History*, 240-69).

²⁵ Talbert, *o. c.*, 240-69.

“desde arriba”?²⁶ Y cuestión última, aunque no menor: ¿qué podía hacer el lector frente a las contradicciones e incongruencias entre las diferentes presentaciones evangélicas de Jesús? Algo estaba claro: después de Reimarus, cualquier armonización manifiesta de los evangelios resultaba simplemente increíble.

Entre Reimarus y Strauss los milagros de Jesús se convirtieron en el centro de interés, y desde premisas racionalistas hubo varios intentos de salvar la historicidad de los relatos evangélicos. Las contradicciones podían ser explicadas postulando, por ejemplo, que hubo diferentes curaciones de ciegos en Jericó²⁷. Los elementos con más carga sobrenatural podían aligerarse de ella alegando, por ejemplo, que las curaciones de lepra o de ceguera no fueron instantáneas, sino el resultado de un proceso. O bien se podía dar a todo el acontecimiento una explicación natural. Para los que estaban en la barca en el mar de Galilea, la tormenta cesó cuando doblaron un cabo²⁸; Jesús parecía caminar sobre las aguas, pero realmente estaba en tierra (la barca se hallaba más cerca de la orilla de lo que cuentan los relatos) o se mantenía en pie sobre una balsa. No hubo multiplicación de los panes: que pudieran comer cinco mil personas fue posible porque el muchacho del que habla Jn 6,9, con su ejemplo, hizo que los demás, por vergüenza, decidieran compartir también los alimentos que llevaban (una racionalización todavía popular); o bien (la explicación, a mi ver, más divertida) porque Jesús estaba delante de una cueva donde otros miembros del grupo de los esenios habían depositado previamente los panes, que ahora él se limitaba a repartir²⁹. La mayor parte de estas racionalizaciones —hay que subrayarlo— no eran expresiones de incredulidad sino, por el contrario, intentos de mantener la fe en un mundo donde la ciencia se estaba convirtiendo en el paradigma establecido para todo conocimiento y aportaba el principio hermenéutico dominante. El hecho de que las racionalizaciones de los milagros de Jesús sean aún frecuentes en la literatura y en los sermones de hoy revela la incomodidad que al menos algunos de esos hechos prodigiosos atribuidos a Jesús siguen produciendo en muchos cristianos por la continua influencia del paradigma científico.

²⁶ Por “cristología desde abajo” suele hacerse referencia al intento de medir la significación de Jesús partiendo de los datos evangélicos históricamente evaluados, y no desde la afirmación credal de que Jesús es Dios hecho hombre.

²⁷ Véase el inexorable análisis a que somete Strauss las soluciones entonces presentadas (*Life*, 441-44).

²⁸ ¡Pero en el mar de Galilea no hay cabos, para empezar!

²⁹ Los ejemplos están tomados principalmente de Schweitzer, *Quest*², 41, 52 = *Quest*2, 40, 50-51; véase también Brown, *Jesus*, 163-72.

Strauss aceptó el mismo presupuesto racionalista de que son imposibles los milagros: postular tales intervenciones divinas ocasionales (¿arbitrarias?) habría supuesto socavar el principio fundamental de la investigación científica, que depende de que sean admitidas la regularidad y coherencia de las leyes de la naturaleza³⁰. Pero observó agudamente que los intentos de mantener lo milagroso prescindiendo de detalles del relato significaba apartarse del texto sin hacerlo con ello más creíble; y que los intentos de mantener la historicidad del relato eliminando completamente el milagro en realidad *quitaban todo sentido al relato y lo hacían irrelevante*. Donde el texto claramente pretendía referir un milagro, ¿qué se ganaba negando lo afirmado en el texto? El intento de preservar la *historia* subyacente suponía de hecho la destrucción del *texto* mismo. En vez de intentar explicar (o justificar) históricamente lo narrado en el texto, lo que había que explicar antes que nada era cómo había surgido el texto. Donde otros querían saber ante todo cómo había tenido lugar el *suceso* referido, Strauss empezaba por preguntar de dónde se había formado el *relato* del suceso milagroso³¹.

Su propia solución está condensada en la palabra *mito*, término que entra por primera vez en la búsqueda como un factor principal gracias a Strauss. Para éste, el mito era la expresión o representación de una idea, y, en los evangelios, la expresión de la idea que los primeros cristianos tenían de Cristo. Es la idea lo que da origen al relato; la narración se forma a partir de la idea³². Tales representaciones (mitos) de ideas concernientes a

³⁰ La defensa de los milagros desde el punto de vista de la fe se ha caracterizado por su escasa atención a aquello en lo que pudo consistir la intervención divina, dada la interconexión de los procesos y fenómenos naturales (el aleteo de una mariposa en Sudamérica, factor contributivo, por ejemplo, a una tormenta en Galilea). Una solución subsiguiente ha sido abandonar la definición de milagro como “intervención divina”; mas esto deja intacto el problema teológico de la aparente arbitrariedad de Dios, que puede de algún modo “manipular” las causas y los efectos para “salvar” a unos pero no a otros.

³¹ Strauss expone enseguida su argumento básico (*Life*, 40); buenos ejemplos en 500-501, 546.

³² La más clara definición la ofrece Strauss en su “reelaboración para el pueblo” de *Lebens Jesu* (1864; trad. ingl., *A New Life of Jesus* [Londres: Williams & Norgate 1879]): “El mito, en su forma original, no es la invención consciente y deliberada de un individuo, sino una producción de la conciencia colectiva de un pueblo o de un círculo religioso, que, aunque enunciada primero por una persona individual, responde a la creencia común por la sencilla razón de que esa persona no es sino el portavoz de la convicción de todos. No se trata de un disfraz con que un individuo inteligente viste una idea surgida de él para uso y beneficio de las multitudes ignorantes, sino que sólo en simultaneidad con la narración, y además en la misma forma en que él la narra, se hace consciente de la idea que él no es todavía capaz de aprehender puramente como tal” (I, 206).

Cristo ya habían sido identificadas en relación con los acontecimientos iniciales y finales de la vida de Jesús; lo que hizo Strauss fue extender la teoría del mito a la vida de Jesús en su conjunto³³. Algunos relatos evangélicos los definió él como mitos históricos, al haberse desarrollado sobre un acontecimiento histórico. Una buena ilustración al respecto es el bautismo de Jesús: el acontecimiento histórico de ese bautismo fue desarrollado míticamente con las referencias a la apertura de los cielos, la voz procedente de ellos y la bajada del Espíritu en forma de paloma. Otros eran considerados por Strauss puros mitos, sin correspondencia con ningún hecho histórico. Por ejemplo, el relato de la transfiguración de Jesús se desarrolló a partir de la idea de que Jesús era un nuevo Moisés³⁴. Detrás de todo estaba la noción que de Jesús tenían sus discípulos. Para ellos era el Mesías y, por tanto, cumplía las expectativas mesiánicas entonces corrientes, aunque modificadas por la impresión que habían dejado en los discípulos el carácter personal, las acciones y el destino de Jesús. En Strauss, sin embargo, tal noción es trasladada al ideal de Dios-hombre, que trasciende la particularidad de Cristo. Era ese ideal lo que a Strauss realmente le importaba; la figura histórica como tal dejaba de ser para él significativa³⁵.

La brevedad de los relatos evangélicos contrasta con la crítica asombrosamente detallada que Strauss realizó de cada uno de ellos. Su obra en sí misma constituye una fuente de goce. Como señaló Schweitzer, quienes piensan que Strauss puede ser simplemente pasado por alto demuestran que nunca lo han leído con detenimiento³⁶. Por haberse mostrado un personaje tan polémico³⁷, no es fácil medir adecuadamente su relevancia. Pero respecto a él conviene destacar tres puntos en particular. 1) Strauss fue el primero que en el debate hermenéutico sobre el Jesús de la historia hizo hincapié en *la importancia de reconocer la intención del texto* (narrar un milagro) antes de ponerse a indagar sobre el acontecimiento subyacente (aun-

³³ Strauss, *Life*, 65.

³⁴ Strauss, *o. c.*, 86-87, 242-46 (bautismo), 540-46 (transfiguración).

³⁵ Strauss, *o. c.*, 780-81. Karl Barth le reconocía a Strauss el mérito de haber sido "el primero en hacer presente a la teología ... el problema de la revelación de Dios en la historia" (*From Rousseau to Ritschl* [Londres: SCM, 1859] 363, también 388).

³⁶ "Si esas [explicaciones racionalistas de los milagros de Jesús] siguen reapareciendo en la teología, lo hacen sólo como fantasmas que pueden ser puestos en fuga sencillamente con pronunciar el nombre de David Friedrich Strauss. Y habrían dejado de rondar hace mucho si los teólogos que desdeñan el libro de Strauss como obsoleto se hubieran tomado la molestia de leerlo" (Schweitzer, *Quest*, 84 = *Quest*, 80). Baird conceptúa la *Vida* de Strauss como "el documento religioso más revolucionario escrito desde las noventa y cinco tesis de Lutero" (*History*, 246).

³⁷ En el seminario (*Stift*) de Tübinga, una placa recuerda a Strauss como *Ärgernis und Anstoss für Theologie und Kirche* ("Escándalo y agravio para la teología y la Iglesia").

que luego él trató de buscar bajo la intención evidente una base más profunda). No debemos perder de vista que la interpretación mítica que hacía Strauss de los textos evangélicos era el equivalente ilustrado del recurso patrístico y medieval a otras interpretaciones que las literales con el fin, *inter alia*, de resolver las incoherencias del texto en su nivel superficial. 2) La obra de Strauss puso de manifiesto el embarazo que los creyentes ilustrados experimentaban ya con respecto a los *milagros* narrados en los evangelios. Poco tiene de sorprendente que las referencias sobre los milagros de Jesús tuvieran un papel tan escaso en los siguientes cien años de búsqueda crítica. Strauss los había lanzado fuera del ring. 3) Tras huir del Cristo del dogma, Reimarus y Strauss no habían llegado a nada que pudiera llamarse historia objetiva, sino simplemente a una ideología diferente: a la ideología del racionalismo, por un lado, y a la del idealismo por otro. Ambos sirven como recordatorio de que la crítica erudita nunca es bastante crítica a menos que sea también *autocrítica* y con igual rigor.

Por último, también es importante reconocer que, a pesar de su crítica radical, Reimarus y Strauss han quedado integrados en la tradición de la investigación erudita concerniente a los evangelios. Ese objetar y cuestionar es inherentemente saludable, y coadyuva a que la búsqueda se mantenga dentro de unas pautas de honradez intelectual: hay en todo esto preguntas difíciles que no es posible ni recomendable evitar. Reimarus y Strauss deberían ser estudiados obligatoriamente en todo curso sobre Jesús de Nazaret, y no presentados simplemente como parte de la historia de la búsqueda misma. Porque las cuestiones que ambos plantean siguen teniendo actualidad, bueno es también que quienes en el diálogo entre fe e historia provienen del lado de la fe experimenten la conmoción que sus textos causaron cuando fueron publicados por primera vez. Además, el diálogo con los herederos de Reimarus y Strauss es una de las actividades que contribuyen a conservar dentro del ámbito universitario un lugar en el foro para la investigación y el debate sobre la verdad³⁸. La alternativa es volver a instalarse en un discurso intraeclesial que no puede ser entendido ni eficazmente comunicado fuera de la Iglesia.

4.3. El Jesús liberal

El enaltecimiento de la razón por el racionalismo ilustrado tenía que producir una reacción. Hasta entonces, el debate sobre epistemología (doctrina del conocimiento) había girado principalmente en torno a los

³⁸ Cf. Riches, *Century of the New Testament Study*, 4.

respectivos papeles (y fiabilidad) de la razón y de la percepción sensorial. Pero existe también el conocimiento por apertura y relación personal, el conocimiento del corazón. Y como dijo Pascal en el apogeo de la Ilustración, “el corazón tiene razones que la razón no conoce”³⁹. En los círculos eclesiales, el pietismo alemán⁴⁰ y el despertar evangélico en Inglaterra encabezado por John Wesley⁴¹ ya destacaban la importancia de la experiencia religiosa para una fe viva. Sin embargo, cuando la reacción llegó a su florecimiento amplio y pleno fue en el Romanticismo.

El “movimiento romántico” es la denominación con que se suele hacer referencia a una nueva importancia de la experiencia de emoción interna profunda como fuente de inspiración y creatividad en artistas; al sentimiento como proveedor de una experiencia inmediata de la realidad. En palabras del poeta francés del siglo XIX Charles Baudelaire, “el Romanticismo no consiste precisamente en la elección de los temas ni de la verdad exacta, sino en el modo de sentir”⁴². Sólo hay que pensar en la pasión de la música de Beethoven, en la intensidad emotiva de los *Lieder* de Schubert o en la descripción por Wordsworth de la poesía como “el desbordamiento espontáneo de sentimientos poderosos”⁴³, para percibir claramente de qué se trataba. En crítica literaria, incluida la interpretación de escritos históricos, el principio hermenéutico correspondiente era el objetivo de entrar en la experiencia de inspiración creadora de la que había nacido el escrito y alcanzar así un sentimiento de empatía psicológica con el autor como creador, convirtiendo la interpretación en un recrear el acto de creación. Éste es al menos el modo en que formuló el asunto Friedrich Schleiermacher, generalmente reconocido como fundador de la hermenéutica moderna⁴⁴.

³⁹ Pascal, *Pensées* IV, 277.

⁴⁰ Bien ilustrado por el ardor pietista que J. A. Bengel añadió a sus capacidades técnicas de crítica textual en el prólogo a su *Gnomon Novi Testamenti* (1752).

⁴¹ Su “Experiencia en la calle Aldersgate” de 1738 (“Sentía un calor extraño en mi corazón”) tipificaba el énfasis pietista/evangélico en la religión del corazón frente a la religión de la cabeza, que era más característica de un racionalismo como el del obispo Butler. Sobre la famosa observación de éste a John Wesley: “Señor mío, el fingimiento de revelaciones y dones extraordinarios del Espíritu Santo es algo abominable”, véase R. A. Knox, *Enthusiasm* (Oxford: Oxford University, 1950) 450.

⁴² R. D. Middleton, “Visual Arts, Western”, *EncBr* 19.444.

⁴³ Prólogo a la segunda edición (1802) de su libro *Baladas líricas*.

⁴⁴ Exponiendo sus innovadoras teorías sobre hermenéutica en lecciones (1810-1834), F. D. E. Schleiermacher afirmaba, por ejemplo: “La inteligencia de un discurso consta siempre de dos momentos: entender lo que se dice en el contexto del lenguaje con sus posibilidades, y entenderlo como un hecho en el pensamiento del hablante”; lo que luego describe como “la reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva de una determinada exposición”; entiende además que “llevando al

La influencia del Romanticismo entró en la teología precisamente a través de Schleiermacher. Para él llegó como un aliado (o sustituto) de su pietismo juvenil. En su libro *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) logró interesar a los románticos con el argumento de que la religión es “la suma de todos los sentimientos elevados”⁴⁵. Y en su importante obra *Die Glaubenslehre* (1821-22) explicó el cristianismo desde “el sentimiento de dependencia absoluta”⁴⁶. No sorprendentemente, procede a describir a Jesús como la realización histórica del hombre ideal, diferente de todos los demás sólo por “el poder constante de su conciencia de Dios, que era una verdadera existencia de Dios en él”⁴⁷. Y en la fase de la “búsqueda del Jesús histórico” originada en Schleiermacher, generalmente conocida como “protestantismo liberal” a causa de su continua reacción contra el dogma tradicional, uno de los aspectos más resaltados era el de los sentimientos religiosos de Jesús, el de Jesús “como personalidad religiosa” ¡La vuelta desde la religión *sobre* Jesús a la religión *de* Jesús! Característicamente, esto tenía su expresión en la confianza de Wilhelm Herrmann de poder hablar con sentido sobre “la vida interior de Jesús” como base para la comunión del cristiano con Dios⁴⁸ y en el continuo interés por la “conciencia mesiánica” del “Jesús histórico” como base para una posterior cristología⁴⁹.

La otra gran influencia la recibió el protestantismo liberal al dejar Immanuel Kant de poner el acento en la fe para centrarse en la conciencia moral, en el sentido de la obligación moral del ser humano (el imperativo

intérprete a convertirse, por así decir, en el autor, el método adivinatorio trata de adquirir una comprensión inmediata del autor como individuo” (citás de K. Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader* [Nueva York: Continuum, 1994] 74, 83-84, 96; véase también el prólogo de Mueller-Vollmer, 8-12).

⁴⁵ Trad. ingl., *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1893; trad. esp., *Sobre la religión. Discurso a sus menospreciadores* [Madrid: Tecnos, 1990]) 85. Y luego: “Toda la religión se resume en que, en su unidad más elevada, cuanto nos mueve en el sentimiento es una sola cosa; ... sentir, en otras palabras, que nuestro ser y vivir es un ser y vivir en Dios y a través de él” (49-50).

⁴⁶ Trad. ingl., *The Christian Faith* (Edimburgo: Clark, 1928; obra habitualmente mencionada en español, como *Compendio de la fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica*) 12-18. Brown prefiere traducir *das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl* como “conocimiento, sentido o conciencia de dependencia absoluta, extrema o definitiva” (*Jesús*, 116).

⁴⁷ *Christian Faith*, 377-89. Cf. *The Life of Jesus* (trad. ingl. de conferencias suyas de 1832; Filadelfia: Fortress, 1975) 88-104, 263-76.

⁴⁸ W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott* (1892, trad. ingl., 1906, ed. R. T. Voegel, *The Communion of the Christian with God* [Filadelfia: Fortress, 1975], véase 88-104, 263-76).

⁴⁹ Véase particularmente W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit* (Estrasburgo: Heitz, 1888).

categorico⁵⁰). Para Kant, el campo propio de la religión no era tanto la metafísica como la moral; fue la conciencia humana de una ley moral lo que le permitió postular un Ser que lo arreglaría todo al final⁵¹. La influencia de Kant es manifiesta en la descripción de la obra del principal teólogo liberal (Albrecht Ritschl) como “la teología de los valores morales”⁵².

Esta tendencia se acentuó en la última parte del siglo XIX por la influencia de la teoría darwiniana de la evolución. Dada también la confianza en sí misma que experimentaba la civilización europea de la época, la idea generalmente compartida era que la evolución se produce siempre hacia “formas superiores” de vida, con el corolario sacado demasiado a menudo sin suficiente sentido crítico, de que la evolución *moral* es una continuación natural del proceso biológico. De ahí la política económico-liberal del *laissez faire*, el sentido de superioridad moral entre las potencias imperialistas europeas y el fácil dar por supuesta la justicia de los órdenes sociales establecidos. Tal espíritu se refleja a la perfección en la famosa fórmula de autoayuda de Coué: “Cada día, en cada aspecto de mi vida, soy mejor y mejor”⁵³.

Por lo que respecta a la investigación sobre Jesús, el fruto más espléndido del Romanticismo fue la *Vida* de Ernest Renan (1863)⁵⁴. Además de ser la primera de las “vidas” liberales publicadas⁵⁵ fue también la primera con un tratamiento completamente católico⁵⁶, y la primera de las historias sobre los comienzos del cristianismo en abordar plenamente la “búsqueda del Jesús histórico”. Caso sin precedentes, el libro alcanzó sesenta y una ediciones en Francia y fue traducido prontamente a los principales idiomas europeos⁵⁷. En prosa destinada más a atraer y conquistar que a razonar y persuadir, Renan presenta a Jesús en clásicos términos liberales. “En

⁵⁰ “Obra conforme a una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal” (cf. Brown, *Jesus*, 60).

⁵¹ Véase Brown, *o. c.*, 58-67.

⁵² La frase es utilizada por H. R. MacKintosh, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth* (Edimburgo: Clark, 1937), para su capítulo sobre Ritschl (138-80).

⁵³ E. Coué, *De la suggestion et de ses applications* (1915). La fórmula, según su autor, debe ser pronunciada a diario entre quince y veinte veces, mañana y noche (p. 17).

⁵⁴ E. Renan, *La vie de Jésus* (trad. ingl., *The Life of Jesus* [Londres: Trübner, 1864]; trad. esp., *Vida de Jesús* [Madrid: Ediciones Ibéricas, 1998]).

⁵⁵ Las lecciones de Schleiermacher no se publicaron hasta 1854 (n. 47 *supra*).

⁵⁶ B. Reardon, *Liberalism and Tradition: Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France* (Cambridge: Cambridge University, 1975), considera la publicación como “uno de los acontecimientos del siglo” (296). El Papa la puso en el Índice.

⁵⁷ En su *Vida* de 1864, Strauss consideraba el espíritu de Renan muy afín al suyo y le daba “un apretón de manos a través del Rin” (*Quest*, 191 = *Quest*, 167). Schweitzer, por su parte, vio la publicación del libro como “un acontecimiento en la literatura mundial” (*Quest*, 159).

Jesús se dio el más alto grado de conciencia de Dios jamás existente en el seno de la humanidad". El "gran acto de originalidad" de Jesús fue que, probablemente desde el principio, "consideró su relación con Dios como la de un hijo con su padre". "Situándose valientemente por encima de los prejuicios de su nación, estableció la hermandad universal de Dios". "La moral de los evangelios sigue siendo ... la más alta creación de la conciencia humana, el código de vida perfecta más hermoso que el que pudiera concebir moralista alguno". "Un culto puro, una religión sin sacerdotes ni observancias externas, que descansa enteramente en los sentimientos del corazón, en la imitación de Dios, en la relación directa de la conciencia con el Padre celestial". "Una idea absolutamente nueva, la idea del culto basado en la pureza del corazón y en la hermandad humana, que a través de él entró en el mundo"⁵⁸.

Hacia el final del auge del liberalismo se produjo la contribución del decano de los eruditos liberales del NT, igualmente famoso y de influencia más duradera. Fueron las lecciones sobre el cristianismo, impartidas por Arnold Harnack sin manuscrito ni notas, a unos seiscientos estudiantes de todas las facultades de la Universidad de Berlín, al término del siglo XIX, estando él en el apogeo de su talento y sabiéndose la cultura europea y alemana en un punto culminante⁵⁹. En esas lecciones, Harnack volvió deliberadamente la espalda al Cristo del dogma. El cristianismo tenía que ser rescatado de su dependencia de la metafísica y la filosofía; el dogma había recibido una excesiva influencia de la filosofía griega. Ahora, lo que se necesitaba era redescubrir la sencillez y libertad del evangelio que el mismo Jesús había predicado. Harnack hablaba de "la esencia del cristianismo", del "Jesús histórico" encontrado a través de los evangelios en su religión y mensaje. Pero ¿qué era esa esencia? Harnack resumía el evangelio de Jesús como un centrarse en la paternidad de Dios, en el valor infinito del alma humana y en la importancia del amor, resumen popularizado después como "la paternidad de Dios y la hermandad de los hombres"⁶⁰. És-

⁵⁸ Renan, *Life*, 82-83, 87-88, 90. En opinión de D. Georgi, Renan ilustra la tendencia de la búsqueda decimonónica a presentar a Jesús como un héroe romántico rural, "lleno de ingenuidad impoluta pero al mismo tiempo rebosante de dignidad y sabiduría: la imagen ideal para la nostalgia burguesa" ("The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism": *HTR* 85 [1992] 51-83).

⁵⁹ A. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900); trad. ingl., *What is Christianity?* (Londres: Williams & Norgate, 1901, ³1904), conjunto de las lecciones recogidas en taquigrafía por un oyente.

⁶⁰ La "esencia" del mensaje de Jesús es condensada de diversos modos en *What Is Christianity?*, 52-76. Harnack reconocía la importancia del "reino de Dios y su venida" en el mensaje de Jesús, pero lo consideraba como una fuerza espiritual, un poder

tas eran percepciones permanentes de Jesús; lo que quedaba de valor duradero, una vez hecha abstracción de lo meramente transitorio. Según Harnack, “la verdadera fe en Jesús no es una cuestión de ortodoxia credal, sino de obrar como él”⁶¹.

Tiene gran calado lo que se hallaba detrás de todo esto en el nivel fundamental del modo de entenderse a sí mismo el ser humano y de su motivación. Kant había abierto algo así como un espacio a la moral (e incluso a la fe) más allá de las barreras de la ciencia y del conocimiento⁶². Schleiermacher había añadido una tercera categoría: religión y sentimiento. Cómo se conjuga e interrelaciona todo esto es materia del ámbito filosófico. Cuestión sustancial, por ejemplo, es la de dilucidar si reafirmar como importante la experiencia de la inspiración, de lo que algunos llaman ahora “epifanía” (por no hablar de la conciencia), permite mantener todavía la puerta abierta a un concepto realista de la revelación. Tan sustancial que de ella depende, en mayor medida de lo que se piensa ordinariamente, no sólo el cristianismo sino también el conocimiento humano y la manera de concebirse el hombre, así como él mismo y su bienestar. Puesto que el conocimiento histórico y la hermenéutica dependen también de tales cuestiones, los buscadores del “Jesús de la historia” y los lectores de los evangelios a nivel académico deben ser conscientes de los profundos presupuestos filosóficos en que están basadas determinadas hipótesis y de los asuntos y debates epistemológicos aún por resolver que se agitan continuamente debajo de la superficie. En este caso, el principio hermenéutico más significativo del que se partía era la convicción de que Jesús, el “Jesús histórico”, el Jesús limpio de posos dogmáticos, tendría algo que decir al hombre moderno, con el consiguiente deseo de dar nueva voz a ese mensaje⁶³.

que tiene sus raíces en el interior del hombre y que sólo puede ser entendido desde dentro”, “una bendición puramente religiosa, el nexo interno con el Dios vivo”, “la experiencia más importante que un hombre pueda tener” (63-64). Un poco más adelante en el citado libro se describe qué pensaba Harnack que era la verdadera esencia (65-72). Véanse los anteriores resúmenes de la enseñanza de Jesús debidos a Kant y a J. H. Herder (Brown, *Jesus*, 65, 72; Kümmel, *New Testament*, 83).

⁶¹ La frase se encuentra en el resumen debido a W. R. Matthews de *What Is Christianity?*, 149-52, quinta edición (Londres: Benn, 1958) x.

⁶² Kant inicia su *Crítica de la razón pura* con la declaración de que desea “abolir el conocimiento para hacer sitio a la fe” (debo la referencia a mi colega David Brown).

⁶³ “Los eruditos liberales ... aceptaron toda la carga de la investigación histórico-crítica sin dudas ni reservas, en la convicción de que el núcleo histórico de los relatos evangélicos, una vez alcanzado, mostraría a Jesús en su realidad, quedando entonces revelado como digno, en grado sumo, de honor, respeto e imitación; revelado como el fundador de una fe que consistía en seguirlo a él y su enseñanza de manera estrecha y decidida” (N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* [Londres: SCM, 1967] 214).

¿Y el resultado? Un Jesús descrito y entendido como maestro de una moral intemporal; un Jesús presentado como buen ejemplo; un Jesús visto más como el primer cristiano que como el Cristo. ¡Lo que se dice un alejamiento del Cristo del dogma! Con todo, no debemos censurar la concentración liberal en el aspecto moral de la religión como prueba de su carácter. Ese mismo interés había acabado con el comercio de esclavos y determinado reformas políticas, sociales y laborales, aunque la tendencia liberal a entender la moral sólo desde el punto de vista de la responsabilidad personal e individual era la dominante, y pese a que en el *laissez faire* económico y en la arrogancia imperialista del siglo XIX y de la primera parte del XX no pareció influir nada la moral liberal. Además, reafirmando la importancia del sentimiento en la religión, de la fe como una pasión hondamente arraigada, se corregía oportunamente un protestantismo todavía excesivamente inclinado a centrarse en la palabra y aún demasiado dependiente del paradigma ilustrado de la ciencia y la razón. Asimismo hay que apuntar en el “haber” de los eruditos liberales su preocupación por construir un discurso con sentido para su tiempo. Precisamente el deseo de expresarse en el lenguaje de sus contemporáneos, de ser escuchados, y no la incredulidad, los llevó a investigar sobre la vida de Jesús. El problema fue que permitieron que el espíritu de la época impusiera no sólo el lenguaje, sino también, por así decir, el programa.

Pero aún queda por señalar el mayor logro de la búsqueda liberal de Jesús.

4.4. Las fuentes para la reconstrucción crítica de la vida de Jesús

Desde el Renacimiento, la erudición histórica había dedicado principalmente sus esfuerzos a recuperar textos y fuentes originales. La Ilustración se había ocupado de redefinir y mejorar los instrumentos del estudio crítico. El Romanticismo había puesto el acento en el carácter misterioso del hecho y el momento de la inspiración. Todo esto intensificó el interés de los estudiosos liberales por los evangelios, en los que veían las únicas fuentes que realmente podían proporcionar conocimiento del “Jesús histórico”. Después de todo, Jesús no había dejado textos, declaraciones ni pensamientos escritos o dictados por él, que para el sentir liberal habrían proporcionado el único acceso seguro a su vida interior. Cuanto había de disponible se hallaba en el NT, en los cuatro evangelios. Pero ¿qué clase de fuente representaban? ¿Eran todos del mismo orden e igualmente fiables? Hasta el siglo XIX, los cuatro evangelios habían sido considerados fuentes de similar valor para obtener información sobre Jesús. De ahí que se cre-

yera que, armonizando las distintas narraciones y entrelazándolas, se pudiera obtener una visión completa y única. Pero intensos estudios posteriores obligaron a revisar esa idea.

a. *El evangelio de Juan*

Todavía en 1832, Schleiermacher pudo utilizar el evangelio de Juan no sólo como una fuente, sino como la fuente principal, para su *Vida de Jesús*. Era precisamente el retrato joánico de un Jesús hondamente consciente de su relación como Hijo de Dios con el Padre lo que justificaba el énfasis de este autor en la “conciencia de Dios” perceptible en Jesús⁶⁴. Irónicamente, sin embargo, por la época en que se publicaron las lecciones de Schleiermacher (1864) su visión de Juan como fuente fiable había quedado minada. Las diferencias entre el cuarto evangelio y los otros tres canónicos, sobre todo en lo tocante a la cronología de la pasión, eran un antiguo problema⁶⁵ considerado soluble, aunque nunca completamente resuelto. Pero entre aquello que había cuestionado ya Strauss estaba en especial la autenticidad de los discursos joánicos⁶⁶. Y en 1847 F. C. Baur apoyó con poderosos argumentos su idea de que el cuarto evangelio nunca había estado destinado a ser una relación “estrictamente histórica”⁶⁷.

Dada la fuerza de la crítica de Baur, se hizo inevitable la siguiente conclusión: el evangelio de Juan está mucho más determinado por la teología joánica que por fines históricos, luego no puede verse en él una buena fuente para la vida de Jesús. En modo alguno quedó tal conclusión establecida de inmediato⁶⁸. Mas para los dedicados en vanguardia a la “bús-

⁶⁴ “Lo que Juan presenta como el contenido de los discursos de Cristo sin duda fue lo que Cristo realmente dijo, y no hay razón para creer que Juan introdujera ninguna de sus propias ideas en esos discursos” (Schleiermacher, *Life*, 262).

⁶⁵ Las discrepancias entre el evangelio de Juan y los tres restantes ya habían quedado de relieve con la *Sinopsis* de Griesbach en 1776 (cf. nota 72, *infra*) y con la clasificación por Lessing del cuarto evangelio en una categoría distinta de la correspondiente a los otros tres (1778): “Ocupa un lugar propio” (cf. H. Chadwick, *Lessing's Theological Writings* [Londres: Black, 1956] 21 y 79). Véase también Kümmel, *New Testament*, 85-86.

⁶⁶ Strauss, *Life*, 381-86; otros extractos, en Kümmel, *New Testament*, 124-26. Cf. también Strauss, *Christ of Faith*, 38-47.

⁶⁷ F. C. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonische Evangelien* (Tubinga 1847); extractos en Kümmel, *New Testament* 137-38.

⁶⁸ Schweitzer menciona a varios eruditos alemanes, entre ellos Neander y Ewald, que siguieron utilizando el evangelio de Juan como fuente auténtica para la vida de Jesús (*Quest*¹, 115-18 = *Quest*², 105-107). Típico representante de la apologética tradicional aún mantenida en Gran Bretaña fue H. P. Liddon, quien en sus lecciones de Bampton, *The Divinity of Our Lord and Saviour Jesus Christ* (Londres: Rivingtons

queda del Jesús histórico” la suerte estaba echada⁶⁹. Ya no era posible pasar por alto las diferencias entre Juan y los otros, antes disimuladas. No se podía seguir situando los cuatro evangelios en un mismo nivel. Si los tres primeros eran históricos, aunque en medida limitada⁷⁰, entonces, dadas sus diferencias con Juan, la historicidad de éste resultaba insostenible. En los cien años siguientes, el carácter teológico y no histórico del evangelio de Juan se convirtió cada vez más en un axioma para los estudiosos del NT⁷¹. Como los milagros de Jesús, aunque no de una manera tan tajante, el cuarto evangelio ha quedado, para los efectos, fuera de la búsqueda.

b. *La hipótesis de los dos documentos*

La exclusión de Juan como fuente histórica permitió concentrar más la atención en los otros tres evangelios. El grado de semejanza entre ellos hizo que, en conjunto, contrastaran en mucho mayor grado con el evangelio joánico. Era ya evidente que las considerables coincidencias entre los textos de los tres primeros permitía presentar éstos en paralelo, facilitando su visión conjunta: de ahí que esos tres evangelios sean llamados “sinópticos” (vistos conjuntamente) y también de ahí que los libros donde se los estudia presentados de ese modo lleven el título de “Sinopsis”⁷². Desde los primeros siglos del cristianismo se venía dando por supuesto que el orden canónico de los evangelios era asimismo el histórico y que por ello, aparecido primero Mateo, había sido utilizado por Marcos para componer su propio evangelio, y luego Lucas se había beneficiado de los dos. Pero, ahora, la necesidad de encontrar la fuente más primitiva para la vida de Jesús y el estudio más minucioso de los paralelos sinópticos llevaron a una conclusión trascendental: en la base de los evangelios sinópticos había no una sino dos fuentes primarias. 1) Marcos era el más antiguo de los tres si-

⁶⁹1868), habla de “la divinidad de nuestro Señor tal como es atestiguada por su conciencia: San Juan 10,33” (lección IV); cf. también B. F. Westcott, *The Gospel According to St. John* (Londres: Murray, 21881). Y véase Schweitzer, *Quest*¹, 218-19 = *Quest*², 185-87).

⁶⁹Schweitzer también señala que “hacia el final de los años setenta [s. XIX], el rechazo del cuarto evangelio como fuente histórica era casi universal en el campo crítico” (*Quest*², 503, n. 21).

⁷⁰Para Baur, cada evangelio tenía su propia *Tendenz* (Kümmel, *New Testament*, 137-39).

⁷¹La demostración de Baur de que los evangelios sinópticos son superiores a Juan como fuentes históricas “figura entre los resultados inamovibles de la investigación sobre el Nuevo Testamento” (Kümmel, *New Testament*, 137-39).

⁷²El primero en utilizarlo fue J. J. Griesbach, en 1776 (véase Kümmel, *New Testament*, 74-75 y n. 88).

nópticos y había sido utilizado por Mateo y Lucas. 2) Mateo y Lucas se habían servido de una segunda fuente, constituida principalmente por dichos de Jesús (y que dio en ser denominada Q, presumiblemente del alemán *Quelle* = “fuente”)⁷³. Generalmente se atribuye a Heinrich Julius Holtzmann el firme establecimiento de esta teoría para la erudición alemana en 1863 (teniendo Holtzman sólo 31 años)⁷⁴. Su argumento sobre la prioridad marcana fue, sin embargo, menos efectivo de lo que se ha apreciado habitualmente, y no se captó inicialmente la plena significación de Q⁷⁵. En cualquier caso, los lectores de habla inglesa han dependido generalmente del estudio, muy posterior, de B. H. Streeter⁷⁶.

Las consideraciones básicas aducidas por Holtzmann han mantenido más o menos su validez desde entonces⁷⁷. En cuanto a la prioridad de Marcos, tres realidades destacan en particular. 1) El hecho de que tanto material marcano se encuentre en Mateo y Lucas: Holtzmann subrayaba que sólo treinta versículos de Marcos no aparecen en los otros dos evangelios. 2) El orden de los episodios: cuando se comparan los tres evangelios, siempre parece que el orden marcano es primario. 3) La forma de los episodios: igualmente, cuando los tres evangelios son comparados, una y otra vez la versión marcana parece ser más primitiva. Respecto a la existencia de Q, dos hechos resultan sumamente significativos. 1) El más relevante es que unos doscientos versículos son sustancialmente los mismos en Mateo y Lucas, incluidos algunos “duplicados” o “dobletes” (textos presentes dos

⁷³ F. Neyrnck atribuye la introducción del término Q en el debate sobre las fuentes sinópticas (como abreviación para la fuente de los dichos) a E. Simon en 1880 (“Note on the Siglum”, en *Evangelica II* [BETL 99; Lovaina: K. U. Lovaina, 1991] 474); véase además D. Lührmann, “Q: Sayings of Jesus or Logia?”, en R. A. Piper (ed.), *The Gospel behind the Gospels: Current Studies on Q* (NovT Sup 75; Leiden: Brill, 1995) 97-116.

⁷⁴ H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien: ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter* (Leipzig: Englemann, 1863). Holtzmann no utilizó el símbolo “Q”, pero se refirió a los “logia” o la “colección de dichos” (*Spruchsammlung*). Para un estudio más general, véase Dungan, *History*, 326-32.

⁷⁵ J. S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress, 2000) 300-309.

⁷⁶ B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of the Origins* (Londres: Macmillan, 1924). Streeter se basó en la obra de especialistas de Oxford, particularmente J. C. Hawkins, *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem* (Oxford: Clarendon, 1898, 1909), y W. Sanday (ed.), *Studies in the Synoptic Problem* (Oxford: Clarendon, 1911), realizada independientemente de los eruditos alemanes (Holtzmann no aparece en ninguno de los índices, aunque Sunday conocía ciertamente su obra).

⁷⁷ Creo oportuno hacer referencia al estudio resumido y revisado de Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* (Friburgo: Mohr-Siebeck, 1886).

veces en un mismo evangelio) con dichos de Marcos⁷⁸. 2) Mientras que en Mateo el material de Q está agrupado en varios discursos de composición mixta, en Lucas se encuentra repartido a lo largo del evangelio⁷⁹. Consideradas en conjunto, estas peculiaridades se explican mejor por una dependencia de Mateo y Lucas con respecto a una segunda fuente ya en griego⁸⁰ (Q) que por la dependencia de Lucas con respecto a Mateo, habida cuenta, además, de que Lucas podría haber conservado el material de Q en su orden original⁸¹. A juicio de Hümmel, “Holtzmann estableció con tanto cuidado la hipótesis de las dos fuentes que desde entonces el estudio de Jesús no pudo prescindir de esa firme base”⁸². Esto es casi completamente cierto en el caso de la prioridad marcana⁸³; pero la hipótesis Q nunca ha obtenido tanta aprobación, sobre todo entre los estudiosos de habla inglesa. En particular, con un ojo puesto en el actual debate, es oportuno señalar aquí simplemente que se han tenido poco en cuenta las objeciones de Streeter a esa hipótesis⁸⁴.

Por lo que respecta a la “búsqueda del Jesús histórico”, la aparición de la teoría de las dos fuentes o de los dos documentos no debe ser considerada casual. Tal asunto ya lo había abordado C. H. Weisse en 1838⁸⁵. El momento es importante, ya que el libro de Weisse vio la luz muy poco des-

⁷⁸ Para un estudio de los duplicados véase particularmente Hawkins, *Horae Synopticae*, 80-107.

⁷⁹ Holtzmann utiliza términos gráficos para plantear la cuestión: “¿Qué es más probable? ¿Que Lucas deliberadamente hiciera pedazos (*mutwillig zerslagen*) las grandes estructuras y diseminara los trozos por todas partes, o que Mateo, partiendo de montones de piedras, construyera esos muros?” (*Lehrbuch*, 372).

⁸⁰ Lo razonable es suponer que el grado de coincidencia palabra por palabra entre Mateo y Lucas (véase, p. ej., Mt 3,7-10 y Lc 3,7-9) difícilmente pudo resultar de traducciones independientes de un texto hebreo, y que mucho más probablemente se debe a la utilización por Mateo y Lucas de un mismo texto ya en griego. Véase también, *infra*, capítulo 7, n. 29.

⁸¹ Sobre la conservación por Lucas del orden de Q argumentó eficazmente Streeter en su contribución a los *Oxford Studies* (“On the Original Order of Q”, 141-64); también, con posterioridad, V. Taylor, “The Order of Q” (1954) y “The Original Order of Q”, trabajos aparecidos de nuevo en su *New Testament Essays* (Londres: Epworth, 1970) 90-94, 95-118.

⁸² *New Testament*, 151.

⁸³ Pero véanse de nuevo las reservas de Kloppenborg Verbin (n. 75, *supra*).

⁸⁴ Streeter, *Gospels*, 183: 1) “Una parte sustancial de los 200 versículos en cuestión procedían seguramente de otra fuente (oral) que Q”; 2) es probable que algunos pasajes de Q fueran conservados sólo por Mateo o sólo por Lucas; 3) algo del material compartido podría haber consistido en proverbios que circulaban independiente. El autor de Q “escribió para suplementar, no para reemplazar, una tradición oral viva” (229).

⁸⁵ C. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 2 vols. (Leipzig, 1838).

pués de publicar Strauss la primera edición de su *Vida de Jesús*, y fue visto como un intento de responder al problema planteado por este autor⁸⁶. En otras palabras, el afán por hallar la fuente o fuentes más primitivas para la vida de Jesús fue en gran parte una reacción a Strauss, un intento de hacer frente al formidable desafío lanzado con sus objeciones y de rodear el obstáculo tan eficazmente levantado contra la utilización de los milagros en la búsqueda⁸⁷. Al identificar a Marcos como el primer evangelio se eludían de hecho las viejas críticas sobre la contradicción e incoherencia entre las narraciones evangélicas, y Q aparecía como una fuente primitiva compuesta exclusivamente de *dichos* de Jesús⁸⁸. Ésta proporcionaba una buena base para la presentación liberal de Jesús como maestro de una ética intemporal, permitiendo soslayar el problema de los milagros. El hecho de que Q no parezca haber contenido un relato de la muerte de Jesús atenúa también la violencia de preguntar si Jesús tenía una teología de su muerte como expiación. Sin embargo, reintroducía, aumentada, la cuestión planteada por Reimarus: el subsiguiente énfasis del cristianismo en la cruz, ¿no transformó el sencillo mensaje ético de Jesús en una religión de redención que postulaba la necesidad de un sacrificio cruento?⁸⁹ Así pues, esta identificación de Q y su carácter resultó ser uno de los más importantes hitos en la búsqueda de Jesús, y, como pronto veremos, aún siguen siendo exploradas sus extensas ramificaciones.

Inicialmente fue el establecimiento de la prioridad marcana lo que tuvo efectos de mayor alcance. Ante el testimonio de Papías de que Marcos había escrito su evangelio en calidad de “intérprete o traductor” (*hermēneutēs*) de Pedro⁹⁰, y la alta valoración que se daba a las *fuentes originales*, la lógica inferencia era que no sólo podía aceptarse la prioridad del

⁸⁶ Cf. Kümmel, *New Testament*, 149-51.

⁸⁷ Esto lo deja percibir claramente el libro de Holtzmann en la introducción del autor para la edición de 1863, como hace notar D. Lührmann, “The Gospel of Mark and the Sayings Collection”: *JBL* 108 (1989) 51-71.

⁸⁸ Las primeras reconstrucciones de Q no incluían el milagro de Mt 8,5-13/Lc 7,1-10, que Weisse y Holtzmann habían atribuido al “Ur-Markus”, o el Marcos pre-existente (Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 329).

⁸⁹ Las conclusiones de Harnack respecto a Q son reveladoras: “Esa colección de dichos, que por sí sola nos permite hacernos una idea exacta y profunda de la enseñanza de Jesús, y que está libre de sesgo apologético o de otra índole ... Esa fuente es la autoridad para lo que constituyó el tema central del mensaje de nuestro Señor —es decir, la revelación del conocimiento de Dios y la llamada moral al arrepentimiento y la fe, a renunciar al mundo y ganar el cielo—, esto y nada más” (*The Sayings of Jesus* [Londres: Williams & Norgate, 1908] 250-51).

⁹⁰ Según Papías, “El Anciano dijo lo siguiente: ‘Marcos era intérprete/traductor (*hermēneutēs*) de Pedro y escribió con exactitud todo lo que él recordaba, pero no en orden (*hosa emnēmoneusen, akribōs egrapsen, ou mentoi taxei*) de lo que el Señor dijo e hizo” (Eusebio, *HE* 3.39.15).

evangelio de Marcos, sino también la historicidad del evangelista. El criterio hermenéutico seguido en este caso parece haber sido: anterior = históricamente más próximo a Jesús = menos reelaborado = más histórico⁹¹. Así, en la última parte del siglo XIX, se llegó a considerar que este evangelio ofrecía a grandes rasgos una relación cronológica del ministerio, por lo cual Marcos se convirtió de hecho en la fuente básica para las vidas de Jesús⁹². La narración marcana de una “primavera galilea” interrumpida por las sombras borrascosas de la cruz se convirtió así en el patrón normativo de las vidas liberales de Jesús⁹³. No tardó en ser cuestionado tal uso de la prioridad marcana, pero ésta en sí, la conclusión de que Marcos es el primero de los evangelios y la fuente de los otros dos sinópticos, sigue conservando justamente su valor como un gran logro para investigación de la “vida de Jesús”.

4.5. El fracaso de la búsqueda liberal

La idea de que la crítica histórica y de fuentes estaba descubriendo al “Jesús de la historia”, un Jesús atractivo para los sentimientos liberales del último tercio del siglo XIX, fue echada por tierra rudamente en la década final de ese siglo y en la primera del XX. El fracaso de esa búsqueda se ha atribuido principalmente a dos causas.

a. *Vuelve la escatología*

Una fue la reintroducción del elemento escatológico. El punto de entrada fue la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios⁹⁴. En el protestan-

⁹¹ B. F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Londres: SCM, 1979) señala: “Fue la ecuación simplista ‘fuente primitiva = historia verídica’ lo que llevó a exagerar la importancia del problema sinóptico” (38).

⁹² Un buen ejemplo es F. C. Burkitt, *The Gospel History and Its Transmission* (Edimburgo: Clark, 1906) cap. 3; id., *The Earliest Sources for the Life of Jesus* (Londres: Constable, 1922) cap. 3.

⁹³ Véase Schweitzer, *Quest*, cap. 14, especialmente *Quest*¹, 203-204 = *Quest*², 176-77 (sobre la influencia del breve esbozo de la vida de Jesús con que Holtzmann terminó en 1863 su estudio de los sinópticos), y *Quest*¹, 210-11 = *Quest*², 181-82. J. S. Kloppenborg, “The Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus”: *HTR* 89 (1996) 307-44, llama la atención sobre lo sorprendente de que en aquella etapa se prestase tan poca atención a la “segunda fuente principal”, Q (311-12).

⁹⁴ En *Quest*, Schweitzer se esforzó ante todo por demostrar que la escatología era la clave para entender la misión de Jesús; una clave que Reimarus y Strauss habían reconocido, pero que generalmente había encontrado poca atención o incluso rechazo.

tismo liberal de la última parte del siglo XIX, se había entendido el reino de Dios en el aspecto puramente ético. Ritschl lo definía así⁹⁵:

El reino de Dios consiste en los que creen en Cristo, en la medida en que se traten recíprocamente con amor, sin consideración a diferencias de sexo, posición o raza, formando así una comunidad caracterizada por una actitud y unas propiedades morales que abarquen toda la vida humana en cada uno de sus posibles aspectos.

En otras palabras, para Ritschl, el reino al que se refería Jesús consistía en la “mayor mejora” de la humanidad en este mundo, tenía carácter ético (producto de la acción motivada por el amor) y estaba ya presente en la comunidad de discípulos. Ritschl entendía que la misión histórica de Jesús era “traer” a la tierra o establecer en ella el reino de Dios, y la tarea de los discípulos, extenderlo⁹⁶.

De acabar con esta visión satisfecha y optimista se encargó Johannes Weiss, en quien se daba la irónica circunstancia de ser yerno del propio Ritschl⁹⁷. Weiss insistía en que las palabras de Jesús sobre el reino de Dios debían entenderse sobre el telón de fondo de la apocalíptica judía intertestamentaria, una de cuyas características más marcadas es la fuerte *discontinuidad* percibida entre la era presente y la futura. En particular, esto significaba para Weiss que el reino era del *otro* mundo; algo no realizable por medios humanos sino completamente dependiente de la intervención divina. Era *escatológico*, por lo cual el reino no se caracterizaba por desarrollar una sociedad éticamente pura, sino por poner fin al orden presente. Y era además *futuro*, no existente todavía, ni siquiera en la sociedad de los discípulos⁹⁸. En suma, Jesús anunciaba el reino de

⁹⁵ A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (Bonn 1888) III, 271; trad. ingl., *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Edimburgo: Clark, 1902) 285. Véase también Ritschl, *Instruction in the Christian Religion* (1875) caps. 5-9, oportunamente disponible en G. W. Dawes (ed.), *The Historical Jesus Quest: Landmarks in the Search for the Jesus of History* (Leiderdorp: Deo, 1999) 154-71.

⁹⁶ Este concepto esencialmente liberal del reino tuvo vigencia hasta bien entrado en el siglo XX –p. ej., en T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge: Cambridge University, 1931) 130-36 (“El reino de Dios es en esencia ... una relación personal entre Dios y el individuo” [135])–, e incluso en oraciones de colectas de iglesia en que ruega que las ofrendas sirvan “para la extensión o establecimiento de tu reino”.

⁹⁷ J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Gotinga 1892); trad. ingl., ed. R. H. Hiers / D. L. Holland, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (Filadelfia: Fortress/Londres: SCM, no hasta 1971). La segunda edición (1900) era más completa, pero el efecto de la primera edición fue mucho mayor en comparación con su brevedad (véase la introducción de Hiers y Holland, 49-53; Kümmel, *New Testament*, 439, n. 295).

⁹⁸ “Tal como Jesús lo concebía, el Reino de los Cielos es una entidad radicalmente ultramundana que está en diametral oposición a este mundo ... ¡No se puede hablar

Dios como un *acontecimiento* que Dios haría que se produjera en un *future* próximo⁹⁹.

Schweitzer llevó el aspecto escatológico aún más lejos. Para él, la escatología era la clave de todo el ministerio de Jesús, no sólo de su enseñanza¹⁰⁰. A su entender, Jesús era un hombre obsesionado con la escatología, fanáticamente convencido de que se aproximaba el fin, de que el reino de Dios estaba a punto de alborear. Avanzado su ministerio, Jesús llegó a creer que él mismo era el agente del fin, cuya muerte provocaría la intervención final de Dios. La calidad extraordinaria de Schweitzer como escritor (aunque aquí se dejó llevar por la retórica), pero también la conmoción que su tesis produjo en la búsqueda, se reflejan admirablemente en un párrafo muy citado de la primera edición¹⁰¹:

Hay silencio alrededor. El Bautista aparece y grita: "Arrepentíos, porque el Reino de los Cielos está cerca". Poco después llega Jesús, y, sabedor de que Él es el Hijo del hombre, agarra la rueda del mundo con el propósito de ponerla en marcha para esa última revolución que va a llevar a su final toda la historia ordinaria. Pero no gira, y Jesús se lanza sobre ella. Entonces la rueda comienza a moverse y lo aplasta. En vez de producir las condiciones escatológicas, Él las ha destruido. La rueda avanza, y el cuerpo destrozado de aquel Hombre de incommensurable grandeza, tan fuerte como para creerse Señor espiritual de la humanidad y capaz de dirigir la historia hacia Su meta, cuelga ahora, inerte. Tal es Su victoria y Su reinado.

Que el (re)descubrimiento del Jesús escatológico fuera tan catastrófico para la búsqueda liberal es bastante discutible. La misma reconstrucción de Schweitzer estaba muy en la línea liberal, al menos por lo que se refiere a su utilización crítica de las fuentes evangélicas y a su disposición a hablar de la conciencia de Jesús de ser el Mesías. Pero los hallazgos de

de una realización intramundana del reino de Dios en la mente de Jesús!" (Weiss, *Jesus' Proclamation*, 114; véase también, p. ej., 73-75, 78, 82, 91, 102-103, más su resumen en 129-30).

⁹⁹ Harnack defendía su visión esencialmente ritschliana del reino en la predicación de Jesús desdénando la expectativa apocalíptica judía, subrayada por Weiss, como "una religión de la infelicidad", "un negativismo que se aferra a la esperanza de una intervención milagrosa por parte de Dios, y entretanto, por así decir, se revuelca en la desdicha" (*What Is Christianity?*, 16-17, 45). Esto era típico del desdén liberal hacia la idea de que Jesús podía haber esperado una intervención divina inminente.

¹⁰⁰ Schweitzer, *Quest'*, 348-49; como un nuevo capítulo, *Quest'*, 315.

¹⁰¹ Schweitzer, *Quest'*, 368-69. En ediciones posteriores Schweitzer omitió (*Quest'*, 333) una larga sección en la que figuraba este famoso pasaje (*Quest'*, 365-69). Es lamentable que los lectores de la traducción al inglés de 1910 quedaran sin conocer las reservas de Schweitzer respecto al pasaje en cuestión (1913). Lo incluyo aquí en parte por su influencia entre los especialistas de lengua inglesa y en parte para resaltar el hecho de que este fragmento no refleja el pensamiento maduro de su autor.

Weiss y Schweitzer ciertamente supusieron un considerable problema. ¿Cómo se podía esperar que ese Jesús estuviera en consonancia con la sensibilidad del siglo XIX? El Jesús liberal había sido casi diseñado de modo que fuera atractivo para la época. Pero ¿quién iba a querer seguir o imitar a un profeta escatológico o fanático apocalíptico fracasado? Ni siquiera Weiss y Schweitzer tenían respuesta para el problema que ellos mismos habían planteado de ese modo. Por el contrario, decepcionantemente, la sección final del libro de Weiss toca retirada hacia el campo de la piedad liberal¹⁰². Schweitzer, de manera similar, en su último párrafo recurre a una especie de misticismo¹⁰³, y evidentemente encontró la inspiración para su filantropía posterior en su filosofía de la “reverencia por la vida”¹⁰⁴. Y otros encontraron que el viejo individualismo liberal aún proporcionaba una exégesis satisfactoria de la predicación del reino realizada por Jesús¹⁰⁵.

Aún más relevante es una observación de Schweitzer varias páginas antes: “El Jesús histórico será para nuestra época un extraño y un enigma”¹⁰⁶. Esta frase es lo que mejor resume los efectos producidos por el Jesús escatológico o apocalíptico de Weiss y Schweitzer. En su deseo de hallar un Jesús que hablase al hombre decimonónico, los buscadores del siglo XIX habían sucumbido en buena medida a la tentación de ofrecer un Jesús

¹⁰² “Lo que es universalmente válido en la predicación de Jesús, lo que debe formar el núcleo de nuestra teología sistemática, no es la idea del reino de Dios, sino la de la comunidad religiosa y ética de los hijos de Dios” (*Jesus' Proclamation*, 135). Véase también la introducción de Hiers y Holland a esta misma obra de Weiss (16-24).

¹⁰³ “Él viene a nosotros como un desconocido, sin nombre, al igual que antaño, a orillas del lago, se aproximó a aquellos hombres que no sabían quién era. Nos dice las mismas palabras: ‘Seguidme!’, y nos pone a las tareas que deben ser realizadas en nuestro tiempo. Él manda. Y a los que, sabios o no, le presten oídos, se les revelará en la paz, los trabajos, los conflictos y los sufrimientos que puedan experimentar en su comunidad, y, como un misterio inefable, aprenderán quién es...” (*Quest*, 487; *Quest*, 401). De manera similar, dos páginas antes, en la primera edición: “No es Jesús como aparece históricamente, sino Jesús como se presenta espiritualmente dentro de los hombres, el que es significativo y de ayuda para nuestro tiempo. No el Jesús histórico, sino el espíritu que, saliendo de Él y entrando en el espíritu de los hombres, lucha por lograr nuevo influjo y gobierno, es el que triunfa sobre el mundo” (*Quest*, 399). El pasaje fue omitido en revisiones posteriores; pero en el prólogo a la edición de 1950 escribe Schweitzer: “Fue Jesús quien empezó a espiritualizar las ideas del reino de Dios y del Mesías. Introdujo en la concepción tardojudía [*sic*] del reino su marcado énfasis ético en el amor. ... Como gobernante espiritual del reino espiritual de Dios en la tierra, él es el Señor que quiere gobernar en nuestros corazones” (*Quest*, XLIV). El recurso de Schweitzer a una forma de misticismo para salvar el abismo que él había abierto es también evidente en su estudio de Pablo, *The Mysticism of Paul the Apostle* (Londres: Black, 1931).

¹⁰⁴ Véase, p. ej., “Schweitzer, Albert”, en *ODCC*, 1470.

¹⁰⁵ Cf. n. 96, *supra*.

¹⁰⁶ Schweitzer, *Quest*, 397 = *Quest*, 478.

también decimonónico, un Jesús que representase las ideas y expresase las prioridades de ellos¹⁰⁷. Habían creado un “Jesús histórico” a su imagen¹⁰⁸. Habían modernizado a Jesús¹⁰⁹. Con esta observación ofreció Schweitzer una prueba rotunda de responsabilidad histórica. Como había sido reconocido quinientos años antes, la historia es necesariamente distante y distinta del presente. La confrontación con una figura del pasado a través del abismo histórico constituido por la cultura y la sociedad, las ideas y las aspiraciones debe producirnos siempre una especie de conmoción. De hecho, la *ausencia* de algún elemento de extrañeza indica con bastante probabilidad que no se ha estimado bien la hondura del mencionado abismo, el grado de diferencia histórica. Weiss y Schweitzer hicieron ver que se había “actualizado” a Jesús, de modo que podía ser presentado como una especie de catequista superior del siglo XIX. En suma, el intento liberal de dejar atrás el Cristo del dogma para llegar al Jesús histórico no había producido otra cosa que historia de mala calidad. Un triste resultado al que en ningún lugar se alude de manera tan clara como en una digresión de William Temple: “Por qué alguien había de molestarse en crucificar al Cristo del protestantismo liberal ha sido siempre un misterio”¹¹⁰.

b. *¡Vuelve la fe!*

El más difícil obstáculo en la búsqueda liberal fue el resurgimiento de la fe como un factor imposible de pasar por alto, el sensato reconocimiento de que al fin y al cabo una investigación histórica sobre la vida de Jesús

¹⁰⁷ J. Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus* (Stuttgart: Calwer, 1960); trad. ingl., *The Problem of the Historical Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1964), lo resume con cierto desdén: “Los racionalistas presentaron a Jesús como un predicador de moralidad; los idealistas, como el Hombre Ideal; los estetas, como el maestro de las palabras, y los socialistas como el amigo de los pobres y el reformador social, mientras que los innumerables seudointelectuales lo convirtieron en un personaje de ficción. Jesús fue modernizado. Esas ‘vidas’ de Jesús responden más al deseo que a la realidad. La inferencia final es que cada época y cada teología han encontrado en la personalidad de Jesús el reflejo de sus propios ideales, y cada autor el reflejo de sus propias ideas” (5-6).

¹⁰⁸ Muy citado es el comentario de George Tyrrell, *Christianity at the Crossroads* (Londres: Longmans Green, 1909): “El Cristo que ve Harnack mirando retrospectivamente a través de diecinueve siglos de tinieblas católicas es sólo el reflejo de un rostro protestante liberal, percibido en el fondo de un pozo profundo” (49).

¹⁰⁹ Como observó Schweitzer; véase *Quest*, 4, 388-11 = *Quest*, 6, 275-75: “Él mismo es un fantasma creado por la mente alemana en su persecución de una quimera religiosa” (*Quest*, 309 = *Quest*, 276). Véase también H. J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus* (Londres: Macmillan, 1937; SPCK, 1962).

¹¹⁰ W. Temple, *Readings in St. John's Gospel* (Londres: Macmillan, 1945) xxiv. Véase también M. D. Chapman, *The Coming Christ: The Impact of Eschatology on Theology in Edwardian England* (JSNTS 208; Sheffield: Sheffield Academic, 2001).

no podía hacer caso omiso de la fe. Después de ceder durante tanto tiempo ante el empuje de la historia, ¡la fe pasaba por fin al contraataque!

Nadie más vigorosamente que Martin Kähler, en su obra *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (1892)¹¹¹, planteó el nuevo punto de vista. Ya el título revela de manera muy adecuada la cuestión de fondo. Distingue entre las dos palabras alemanas para “historia”: *Historie* y *Geschichte*. Por *Historie* entiende Kähler los simples datos, independientemente de la trascendencia que se les pueda atribuir. En cambio, *Geschichte* denota historia en su significación, acontecimientos históricos y personas que atraen la atención a causa de la influencia que han ejercido. Una traducción ideal del título alemán tendría que hacer referencia al Jesús simplemente histórico y al Jesús “histórico” de fama perdurable. Kähler afirma, pues, que el Cristo de la Biblia es *Jesús visto en su significación*¹¹². Para este autor no hay en la Biblia lo que se ha dado en denominar “el Jesús histórico”, una figura carente de significado (de ahí *Der sogenannte historische Jesus*, “El llamado Jesús histórico”). Las vidas de Jesús liberales habían intentado llegar hasta un Jesús subyacente a los textos evangélicos eliminando las capas de interpretación y las (supuestas) distorsiones que lo ocultaban. Kähler afirmaba que no se podía hacer tal cosa: la imagen de Jesús que ofrecen los evangelios está impregnada toda ella de interpretación¹¹³. Es simplemente imposible llegar a través de esos escritos hasta un Jesús que pudo haber sido o no significativo. En su intento, para cubrir las lagunas, los buscadores estaban utilizando de hecho, por así decir, un quinto evangelio: el dictado por sus propias mentes e imaginaciones¹¹⁴. Desde esta perspectiva, la búsqueda no era más que un callejón sin salida, donde no había forma de encontrar al llamado “Jesús histórico”¹¹⁵. Tan rotunda impugnación no tuvo repercusiones inmediatas, pero constituyó una consideración teológica fundamental en el abandono por Bultmann de la búsqueda y siguió influyendo durante las décadas medias del siglo XX.

Wrede planteó una objeción relacionada con la anterior, pero de efectos más rápidos y mayores: que los evangelios, en los que tanto se confia-

¹¹¹ Trad. ingl., *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, ed. C. E. Braaten (Filadelfia: Fortress, 1964).

¹¹² “Desde la simple perspectiva de la historia, el elemento verdaderamente histórico en toda gran figura es la influencia personal discernible que ejerce en generaciones posteriores”; “El Cristo real, es decir, el Cristo que ha influido en la historia...” (Kähler, *So-Called Historical Jesus*, 63, 66).

¹¹³ “Se puede decir que cada detalle del recuerdo apostólico de Jesús ha sido conservado atendiendo a su significación religiosa” (Kähler, *So-Called Historical Jesus*, 93).

¹¹⁴ Kähler, *So-Called Historical Jesus*, 55 (“Introducción” de Braaten, 20). De ahí también las críticas a que hacen referencia las nn. 107-109, *supra*.

¹¹⁵ Kähler, *o. c.*, 46.

ba como fuentes de historia objetiva, de hecho eran también, incluso principalmente, *documentos de fe*. No presentaban a Jesús como realmente había sido, sino como posteriormente lo vieron sus discípulos. A formular esta observación llegó Wrede tras estudiar con minuciosidad el “secreto mesiánico” de los sinópticos y concluir que el motivo del secreto, particularmente en Marcos, era de carácter teológico y que el evangelista lo había introducido para explicar por qué la mesianidad de Jesús no había sido reconocida por su propio pueblo¹¹⁶. El inevitable corolario era que Marcos *no* había pretendido escribir una relación histórica del ministerio y la enseñanza de Jesús; la forma y el contenido del evangelio marcano, y por extensión los de los otros sinópticos, habían sido determinados por consideraciones teológicas. En tal caso se debía abandonar la marcada distinción entre unos sinópticos históricos y un Juan teológico: a su manera, los sinópticos estaban tan impregnados de teología como Juan. También en ese caso, la posibilidad de utilizar Marcos como fuente directa para la historia del ministerio de Jesús se había perdido para siempre. Esta visión de los sinópticos como opúsculos teológicos devino casi un axioma para muchos especialistas en el siglo XX, además de convertirse en grave impedimento para una renovada “búsqueda del Jesús histórico” desde presupuestos liberales durante la mayor parte de esa centuria.

Aquí es oportuno señalar también la respuesta de Schweitzer a Wrede. Culmina su relato de la búsqueda describiendo las contribuciones de este autor y la suya como una elección entre “escepticismo absoluto” (Wrede) y “escatología absoluta” (Schweitzer)¹¹⁷. Y entre los argumentos que presenta contra Wrede, uno de los más agudos es que los indicios de influencia dogmática en las narraciones sinópticas de la predicación de Jesús no deben tomarse necesariamente como señal de teologización cristiana posterior, cuando pueden apuntar al modo de pensar de Jesús mismo. La escatología, en sí, no era más que “historia dogmática”, espera del curso futuro de los acontecimientos como estaban determinados desde una perspectiva escatológica¹¹⁸. Y el “secreto mesiánico” podría haber sido un recurso utilizado por Jesús partiendo del mismo supuesto; para Jesús la necesidad, en conjunto, de su muerte está basada en el dogma, no en hechos

¹¹⁶ W. Vrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium* (Gotinga: 1901); trad. ingl., *The Messianic Secret* (Cambridge: Clark, no hasta 1971). Véase C. Tuckett (ed.), *The Messianic Secret* (Londres: SPCK, 1983), e *infra*, §15.2c.

¹¹⁷ Schweitzer, *Quest*, cap. 19. Se refería a su propio libro *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des lebens Jesu* (1901); trad. ingl. *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion* (Nueva York: Macmillan, 1914).

¹¹⁸ Schweitzer, *Quest*: “La escatología es simplemente ‘historia dogmática’ que irrumpe en el curso natural de la historia y la abroga” (*Quest*¹, 349; *Quest*², 315).

históricos externos”¹¹⁹. Donde Wrede dijo: “Dogmático y, por consiguiente, no histórico”, la escuela absolutamente escatológica replicó: “Dogmático y, por consiguiente, histórico”¹²⁰.

Cualquiera que sea nuestra opinión respecto a la afirmación de Schweitzer —y volveremos sobre ella más adelante¹²¹— queda en pie la observación fundamental: la presencia de influencia dogmática en la tradición sinóptica no debe ser considerada en sí como prueba de pensamiento cristiano posterior; la idea en armonía con el dogma podría haber sido ya sostenida por Jesús mismo. Sorprendentemente, esta percepción complementa la de Kähler (a quien Schweitzer no hace referencia): todo postulado de que la presencia de fe, teología o dogma constituye una señal segura de pensamiento posterior es simplemente erróneo; *la fe, la teología o el dogma podrían haber sido del mismo Jesús*, y toda suposición de que el “Jesús histórico” era ajeno a todo ello debería considerarse manifestamente increíble. Por desdicha, la polarización antitética del Jesús de la historia y el Cristo de la fe impidió que esta observación de Schweitzer tuviera la influencia que merecía.

c. *El golpe de gracia*

Sin duda, el golpe más devastador de todos se lo asestó al liberalismo, y en consecuencia a la búsqueda liberal, la llamada Gran Guerra (1914-1918). El hecho de que naciones europeas muy cultas fueran capaces de hundirse tanto en el horror del Somme y en el fangoso infierno de Passchendaele dejó al liberalismo en entredicho y echó a perder su programa para la nueva generación. La evidencia de la feroz brutalidad humana tuvo un efecto deletéreo en el optimismo liberal sobre la evolución moral de la humanidad. No sorprendentemente, después de la guerra la respuesta teológica llegó en términos muy distintos: la palabra enfática de Barth en su ortodoxia de nuevo cuño y el “decisionismo” estoico de Bultmann en su existencialismo; pero ninguno de los dos estaba muy interesado en el “Jesús histórico” ni en sumarse a su búsqueda¹²².

¹¹⁹ Schweitzer, *Quest*^t, 390 = *Quest*^s, 350; véase también *Quest*^s 327, 330, 334, 337-38, 342.

¹²⁰ Schweitzer, *Quest*^t, 385 = *Quest*^s, 346.

¹²¹ Véase *infra*, particularmente §§ 12.3b, 12.6c-d, 17.3, 5.

¹²² Perrin apunta, sin embargo, que sólo podemos hablar con propiedad de hundimiento de la búsqueda en lo tocante a Alemania; la posición liberal sobre la cuestión de nuestro conocimiento del Jesús histórico y sobre la relación de este conocimiento con la fe cristiana se mantuvo en Gran Bretaña y en Estados Unidos durante cincuenta años más (*Rediscovering*, 214-15). Véase también Weaver, *Historical Jesus*, xi-xii y caps. 4-6, *pássim*.

4.6. Jesús desde una perspectiva sociológica

Los cuarenta años subsiguientes al comienzo de la Primera Guerra Mundial fueron un tiempo de marasmo o dispersión en la investigación sobre la “vida de Jesús”; un período dominado por la reafirmación de una perspectiva dogmática (Barth) y de una visión (para los efectos) igualmente dogmática, de carácter kerigmático (Bultmann). Por lo cual parece preferible aplazar hasta la próxima sección (véase §§ 5.3 y 4, *infra*) las consideraciones sobre la contribución de Bultmann y las luchas de la inmediata generación posbultmanniana con la herencia de este autor en lo tocante a la tensión entre historia y fe. Que la época de Bultmann constituye un paréntesis en el alejamiento del dogma y en la búsqueda misma lo confirma el hecho de que, desde mediada la década 1971-1980, los planteamientos que dominaron la antigua búsqueda liberal han vuelto a reafirmarse, de dos formas.

Con todos sus defectos y fallos, la búsqueda liberal había intentado ver a Jesús dentro de su contexto histórico, a impulsos de un verdadero interés ético. Para tal objetivo encontró un estrecho aliado en la escuela de la historia de las religiones, surgida a comienzos del siglo XX. Ésta fue una extensión de la reacción liberal contra el dogma, por cuanto se apartó de la línea tradicional del cristianismo como sistema principalmente doctrinal y trató de interpretar el cristianismo en su nacimiento como uno de los muchos movimientos religiosos surgidos durante el siglo I en el mundo grecorromano¹²³. La investigación sobre el cristianismo primitivo puso especialmente el acento en su “helenización” (por emplear el término de Harnack), basándose en la convicción liberal de que se había producido una gran transición (¿mutación?) desde Jesús, el maestro de ideales morales de carácter intemporal, a Pablo, el proponente de una religión inspirada en los cultos místicos de la época¹²⁴. Se puede decir que Schweitzer compartió la misma motivación que la escuela histórico-religiosa en cuanto situó a Jesús en el contexto del apocalipticismo judío. Pero, al hacerlo, dejó a los buscadores frente a un problema (¿cómo podría un profeta apocalíptico fracasado ofrecer un modelo religioso creíble para el siglo XX?), al que el existencialismo de Bultmann proporcionaba sólo una solución temporal.

¹²³ W. Wrede captó bien ese espíritu en su ensayo programático de 1897, “The Task and Method of ‘New Testament Theologie’”, en R. Morgan, *The Nature of the New Testament Theologie* (Londres: SCM, 1973) 68-116. Hay que señalar que el surgimiento de la perspectiva sociológica no estuvo tan motivado por hostilidad al dogma como por la consideración de que la antigua perspectiva dogmática era demasiado estrecha y deformaba la percepción contemporánea de la realidad histórica. Esta sección encaja con menos facilidad en el tema general del presente capítulo.

¹²⁴ Véase cap. I, *supra*, nn. 16 y 18.

Al mismo tiempo, la posición ética del liberalismo se vio reforzada con los primeros intentos de recurrir a las ciencias sociales entonces emergentes, particularmente la sociología¹²⁵. La empresa aún niña sobrevivió a la guerra; pero su nueva madrastra (la teología kerigmática) no la miraba con buenos ojos, y su temprano florecimiento en escritos marxistas¹²⁶ aumentó sin duda los recelos occidentales hacia ella. Ciertamente es que los primeros críticos de las formas reconocían a éstas una dimensión social (*Sitz im Leben*), pero sólo de manera limitada: la vida de las formas dentro de congregaciones, no la vida de las iglesias dentro de un contexto social más amplio¹²⁷. Y aunque el antiguo programa liberal siguió viviendo en la Escuela de Chicago hasta bien entrados los años veinte e incluso los treinta del pasado siglo¹²⁸, careció de repercusión fuera de América.

No fue hasta mediados los años setenta cuando la niña se hizo plenamente adulta. Esta mayoría de edad se debió en parte al completo arraigo de las ciencias sociales dentro de los sistemas universitarios en expansión de Occidente¹²⁹, y en parte a la creciente desvinculación de los países europeos de su pasado colonial y al concomitante nacimiento de la teología de la liberación¹³⁰. El resurgimiento y la maduración pujante de la búsqueda sociológica se evidencian en dos contribuciones en particular.

¹²⁵ También característica del método histórico-religioso era la observación de Troeltsch de que "sin comunidad y culto, la idea cristiana nunca habría sido una poderosa realidad" ("The Significance of the Historical Existence of Jesus", 196). Del mismo autor, cf. también *The Social Teaching of the Christian Churches* (vers. orig., 1912; trad. ingl., Londres: George Allen & Unwin, 1931). G. Theissen, "Social Research into the New Testament" (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992/Edimburgo: Clark, 1993) 1-29, apunta que Troeltsch "quería completar la visión 'ideológica' del cristianismo llevada a cabo en la historia del dogma, con una manera 'sociológica' de ver las cosas. Pero se limitó a las doctrinas sociales de las iglesias y sectas" (8, n. 8). Theissen señala también que Troeltsch vivió en Heidelberg en la misma casa que Max Weber y que ambos se influyeron recíprocamente (7).

¹²⁶ Particularmente K. Kautsky, *Foundations of Christianity* (vers. orig., 1908, 1921; trad. ingl., Londres: George Allen & Unwin, 1925; trad. esp., *Orígenes y fundamento del cristianismo* [Salamanca: Sígueme, 1974]).

¹²⁷ Theissen, "Social Research", 8-13. Cf. *supra* 8.6a y vol. II.

¹²⁸ Muy notablemente, en S. J. Case, *Jesus: A New Biography* (Chicago: University of Chicago, 1927), y S. Matthews, *Jesus on Social Institutions* (Nueva York: Macmillan, 1928); véase asimismo Weaver, *Historical Jesus*, 127-36.

¹²⁹ La expansión del sistema universitario británico en la década 1961-1970 estuvo marcado por la transición de "Theology" o "Divinity" a "Religious Studies" como denominación adecuada para los departamentos o facultades dedicados al estudio de la religión.

¹³⁰ Véase particularmente J. Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Trotta, 1991); trad. ingl., *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth* (Maryknoll: Orbis, 1993).

a. *Gerd Theissen*

A Gerd Theissen debe atribuirse el primer intento eficaz de estudiar los textos del NT desde una perspectiva sociológica¹³¹. Con respecto a Jesús consideraba este autor que “La tradición de los dichos se caracteriza por un radicalismo ético que aflora más perceptiblemente en la renuncia a casa, familia y posesiones”¹³². En una continuación más extensa amplió esta visión desde la sociología de la literatura a un estudio sobre la sociología del movimiento de Jesús. Lo hizo con el fin de “describir actitudes sociales y conductas típicas dentro del movimiento de Jesús y analizar su interacción con la sociedad judía en el conjunto de Palestina”¹³³. La imagen resultante es también más amplia. Tiene un capítulo sobre “los carismáticos ambulantes”, pero asimismo uno sobre sus “simpatizantes en las comunidades locales”, con lo cual ofrece una visión más equilibrada que en la primera lectura. Sin embargo, la idea central sigue siendo la misma, y esto se percibe ya en la declaración inicial del capítulo sobre los carismáticos ambulantes: “Jesús no fundó primariamente comunidades locales, sino que creó un movimiento de carismáticos ambulantes”. Las comunidades locales, por su parte, “deben ser entendidas exclusivamente desde la perspectiva de su relación complementaria con los carismáticos ambulantes”¹³⁴. Se subraya que la importancia de éstos reside ante todo en que fueron quienes configuraron y transmitieron la tradición de Jesús más primitiva¹³⁵. Quienes formaban tal movimiento tenían sus más próximos paralelos en los numerosos filósofos cínicos y predicadores itinerantes¹³⁶.

Como sucede con muchas contribuciones pioneras, la reconstrucción sociológicamente orientada que hizo Theissen de los comienzos del cris-

¹³¹ “La sociología de la literatura investiga las relaciones entre los textos escritos y la conducta humana”. Éstas eran las palabras iniciales de “Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum: ZTK 70 (1973) 245-71; trad. ingl., “The Wandering Radicals: Light Shed by the Sociology of Literature on the Early Transmission of Jesus Sayings”, en *Social Reality*, 33-59. En ZTK seguía a una serie de artículos sobre Pablo (1 Corintios) que tuvieron un efecto no menos importante en los estudios paulinos; véase también vol. II.

¹³² “Wandering Radicals”, 37-40.

¹³³ *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (Múnich: Kaiser, 1977); trad. ingl., *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christianity* (Londres: SCM, 1978) = *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1978) 1; trad. esp., *Sociología del movimiento de Jesús* (Santander: Sal Terrae, 1979).

¹³⁴ *First Followers*, 8, 22.

¹³⁵ *First Followers*, 8, 10.

¹³⁶ *First Followers*, 14-15; también “Wandering Radicals”, 43-44.

tianismo es vulnerable a una crítica rigurosa¹³⁷. En particular, otorga a la tradición relativa al envío de los discípulos de Jesús en misión (Mc 6,6-13 parr.) un papel definitivo para el movimiento de Jesús en conjunto¹³⁸. No se cuestiona la retórica de varios pasajes sobre el coste de ser discípulo (p. ej., Lc 14,26) y los interpreta demasiado literalmente¹³⁹. Su interpretación es a veces bastante tendenciosa; por ejemplo, a su entender, Mt 19,28 indica que la tarea de los Doce “estaba entre las doce tribus (dispersas) de Israel”, y Hch 13,1 muestra que Antioquía era “lugar de residencia de un grupo de carismáticos ambulantes”¹⁴⁰. En cuanto a su interpretación de que la tradición se mantuvo viva por obra de carismáticos ambulantes, y no gracias a comunidades asentadas y dentro de ellas, parece deber más (sin que lo reconozca Theissen) a una concepción romántica de los poetas itinerantes que a una sociología de la tradición comunitaria (véase cap. 8, *infra*). En suma, sólo situando distintos dichos de Jesús en un determinado contexto puede Theissen interpretarlos como lo hace. Ya veremos, sin embargo, que esos dichos no pierden fuerza radical cuando son entendidos como una llamada a reformar las convenciones sociales del tiempo de Jesús. Con todo, la reconstrucción que realizó Theissen de una etapa primitiva de la tradición mantenida viva por gentes errantes con claros paralelos en los filósofos cínicos que renunciaban al mundo e iban de una parte a otra impartiendo su doctrina ha tenido una influencia de mucho alcance, sobre todo en el Jesús neoliberal del que hablaremos en §4.7¹⁴¹.

Poco después de Theissen, John Gager provocó un considerable revuelo con el libro *Kingdom and Community*. Pero su tratamiento de Jesús dependía demasiado de un modelo analítico inspirado en movimientos

¹³⁷ Para crítica desde una perspectiva sociológica véase especialmente J. H. Elliott, “Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World”: *Semeia* 35 (1986) 1-33; R. A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (Nueva York: Continuum, 1989, ²1994) 30-42. Horsley describe la presentación de Theissen del movimiento de Jesús como “una adaptación de materiales evangélicos a la época moderna” (39).

¹³⁸ Theissen es además excesivamente dependiente de *Did* 11, con lo cual repite los errores cometidos en el debate sobre carisma y función, que se produjo con la publicación de la *Didagé* a finales del siglo XIX (véase mi *Theology of Paul*, 566-67); Crossan, *The Birth of Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998) parte VIII, va aún más lejos en la misma línea (véase *infra*, cap. 14, n. 72). Similarmente, su concepto de “carisma” debe más a Weber que a Pablo, para quien carisma era esencialmente una función de comunidad (Rom 12,4-6: 1 Cor 12,4-27).

¹³⁹ Cf. Horsley, *Sociology*, 43-50: “... este uso acrítico de diferentes textos en apoyo de aseveraciones las más veces no confirmadas por los hechos” (45).

¹⁴⁰ *First Followers*, 9.

¹⁴¹ Véase cap. 7, n. 96, *infra*. Theissen fue anticipado en cierta medida por P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster: Aschendorff, 1972, ²1975) 332-34.

milenarioistas modernos (particularmente en los llamados *cargo cults* * melanesios) para tener una repercusión duradera¹⁴². Otras obras han sido igualmente trascendentales, si no más, tanto por su influencia en la utilización contemporánea del retrato evangélico de Jesús—sobre todo desde la perspectiva de la teología de la liberación— como por sus contribuciones a la “búsqueda del Jesús histórico” como tal¹⁴³.

b. *Richard Horsley*

El otro destacado llamamiento en favor de una sociología histórica realista del movimiento de Jesús ha sido el de Richard Horsley. Haciendo suyo un punto de vista reaparecido periódicamente en la investigación sobre la vida de Jesús¹⁴⁴, Horsley protesta enérgicamente contra la despolitización de Jesús y su misión y cuestiona los presupuestos teológicos que más han dominado el debate¹⁴⁵. En particular, las interpretaciones tradicionales de Jesús individualizaban su enseñanza y daban por supuesto que “religión” y “política” constituían dos categorías completamente separadas, cuando la tradición en que se inscribía a Jesús era la de los profetas políticos, Elías y Eliseo, y pese a que él fue ejecutado como agitador o transgresor político sin que probablemente fuera en absoluto inocente de ese car-

* Movimientos religiosos surgidos en sociedades tribales al entrar en contacto con gentes de Occidente, sobre todo en Melanesia y Nueva Guinea. En la creencia de que las mercancías (“cargo” = cargamento) extranjeras han sido creadas para ellos por espíritus divinos, les rinden culto. Un fenómeno similar sucede entre algunos indios de la Amazonia, que fabrican falsas *gabaroras* (grabadoras, casetes) de madera para comunicarse con los espíritus. (*N. del T.*)

¹⁴² J. G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewoods Cliffs: Prentice-Hall, 1975) 20-37. También trabajó con el concepto de un Jesús profeta milenarista (28-32), que precisamente entonces estaba pasando de moda entre aquellos de los que Gager podía haber esperado apoyo (véase *infra*, 4.7).

¹⁴³ Señaladamente L. Boff, *Jesucristo el Liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (Buenos Aires: Latinoamérica, 1974); trad. ingl., *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time* (Maryknoll: Orbis, 1978); J. L. Segundo, *El Jesús histórico de los sinópticos* (Madrid: Cristiandad, 1982); trad. ingl., *The Historical Jesus of the Synoptics* (Maryknoll: Orbis, 1985); E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Nueva York: Crossroad, 1983; trad. esp., *En memoria de ella* [Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989]) 105-59; véase también su “Jesus and the Politics of Interpretation”: *HTR* 90 (1997) 343-58. Estos autores consideran el énfasis en las cuestiones dogmáticas tradicionales como una manera de encubrir la opresión colonial y patriarcal.

¹⁴⁴ Desde Reimarus (§4.2) hasta S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (Manchester: Manchester University, 1967).

¹⁴⁵ R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco: Harper & Row, 1987).

go¹⁴⁶. En la enseñanza de Jesús, el reino de Dios no debe ser entendido como el fin del mundo (“catástrofe cósmica”), interpretación propia de la antigua escatología apocalíptica, sino como “una metáfora y alegoría política” de la restauración de la sociedad y la transformación de la vida social. Jesús buscaba nada menos que “la renovación de Israel”, plasmada en “ciertos patrones muy claros y definidos de relación social”¹⁴⁷. Esa visión no apuntaba, pues, hacia distintos grupos de carismáticos ambulantes, sino a comunidades locales concebidas según un modelo familiar pero no patriarcal (Mc 3,35); comunidades sin jerarquía (Mt 23,8-9), cuyos miembros asumiesen responsabilidad económica en reciprocidad (“perdonanos nuestras deudas”) y se ayudaran de buena gana unos a otros aun por encima de enemistades (“ama a tus enemigos”); comunidades, en fin, que resolvieran los conflictos sin recurrir a los tribunales (Mt 18,15-22) y se considerasen independientes del templo y de los poderes políticos, económicos y religiosos asociados a él (Mt 17,24-27) y sin obligación de pagar el tributo a Roma (Mc 12,17)¹⁴⁸. “Al parecer, el reino de Dios no necesitaba una hierocracia ni un sistema creado a partir del templo”¹⁴⁹.

Horsley reafirmó y reforzó sus argumentos en una serie de nuevos estudios¹⁵⁰, pero la tesis principal y sus componentes esenciales estaban ya claros en la exposición inicial. En ella, el utopismo igualitario es ciertamente atractivo para quienes se sienten cansados de la longevidad y persistencia de jerarquías tradicionalmente opresivas, y la tesis tiene una base más sólida que la presentación por Theissen de los primeros seguidores de Jesús como carismáticos itinerantes. Pero precisamente su atractivo suscita inevitablemente la pregunta de si Horsley ha logrado evitar el error de los antiguos liberales, que proyectaron en Jesús sus propias prioridades al describirlo como un reformador social¹⁵¹. Por de pronto, surgen algunos de los mismos problemas. Como los liberales, mantiene ambigüedad sobre las referencias de la tradición de Jesús a una futura venida de Dios/el Hijo del hombre para el juicio y una realización plena del reino¹⁵². Y también como los libe-

¹⁴⁶ Horsley, *Jesus*, 151-53, 156-57, 160-64; también cap. 10.

¹⁴⁷ Horsley, *Jesus*, 168-72, 192-208. Horsley ha influido profundamente en R. D. Kaylor, *Jesus the Prophet: His Vision of the Kingdom on Earth* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994), especialmente cap. 3.

¹⁴⁸ Horsley, *Jesus*, caps. 8-10.

¹⁴⁹ Horsley, *Jesus*, 325.

¹⁵⁰ Particularmente, *Sociology*; también, *Archaeology, History and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis* (Valley Forge: Trinity, 1996); R. A. Horsley / J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q* (Harrisburg: Trinity, 1999).

¹⁵¹ Véase *supra*, n. 107.

¹⁵² Horsley, *Jesus*, 175-77, 320.

rales se abstiene de afrontar el problema de la transición a la ampliada misión de Pablo, puesto que la tradición de Jesús nos lleva sólo a comunidades rurales galileas¹⁵³. Además es difícil evitar la impresión de que se emplean argumentos especiosos en algunos puntos clave: particularmente, en la explicación de que los exorcismos de Jesús implicaban que “los días de la dominación romana estaban contados” y en el sorprendente pase de magia contra la idea generalmente aceptada de que Jesús se relacionaba o comía con recaudadores de impuestos y pecadores¹⁵⁴. Sin embargo, Horsley merece ser escuchado en su advertencia de que no se debe abstraer la enseñanza de Jesús del contexto religioso, social y político de su tiempo, e inevitablemente será un importante interlocutor en las páginas siguientes¹⁵⁵.

4.7. Llega el Jesús neoliberal

Uno de los hechos más sorprendentes de la reciente investigación sobre la vida de Jesús es que, al cabo de unos setenta años de silencio, el viejo Jesús liberal ha renacido (¿o vuelto del exilio?). Pese a habérsele echado el responso al comienzo del siglo XX, el Jesús liberal está nuevo en pie y, al parecer, lleno de vigor. Que tal recuperación se haya producido en Norteamérica la hace más entendible. La separación que se da allí entre Iglesia y Estado ha propiciado en la enseñanza superior un individualismo liberal acomplejado que tiende a perpetuarse y a considerar la independencia respecto a la Iglesia y la teología y la reacción contra ellas como una de sus características defmitorias. Este resurgir no coincide por completo, naturalmente, con la antigua búsqueda liberal. Sin embargo, presenta todas las peculiaridades de ella, claramente discernibles: el alejamiento del dogma; la confianza en nuevas fuentes con que reconstruir el “Jesús histórico”; el centrarse en la enseñanza de Jesús, y la supresión, una vez más, de los embarazosos rasgos apocalípticos, que Weiss y Schweitzer habían trasladado al centro de la escena¹⁵⁶. En las décadas finales del siglo XX había diferen-

¹⁵³ El problema se hace más claro en los dos libros posteriores (n. 150, *supra*).

¹⁵⁴ Horsley, *Jesus*, 181-90, 212-23. Véase también *infra* §13.5 y m. 216; cap. 15, n. 279.

¹⁵⁵ Es pertinente, con todo, la observación de L. E. Keck, *Who Is Jesus? History in Perfect Tense* (Columbia: University of South Carolina, 2000) de que “actualmente, la labor que corresponde no es la de localizar datos de la época del Segundo Templo que iluminen aspectos de Jesús, sino ante todo la de reconstruir lo más completamente posible la Galilea que él conoció y luego ver dónde situar *en ella* a Jesús para que se convierta en parte integrante *de ella*” (36).

¹⁵⁶ El paralelo se amplía todavía más cuando tenemos en cuenta la respuesta, muy en la línea de Kähler, que se encuentra en L. T. Johnson, *The Real Jesus* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), y las reacciones —estas en la línea de Schweitzer— de

cias de énfasis entre las distintas reconstrucciones. Pero, en conjunto, el resultado es una figura bastante familiar: el Jesús neoliberal, cuya enseñanza representa un desafío que no se resume (como antes), en principios morales fundamentales, sino más bien en sabiduría subversiva¹⁵⁷.

El más franco en su alejamiento del dogma y de la autoridad tradicional es Robert Funk. No ha ocultado su intención de organizar “un ataque frontal contra un analfabetismo religioso generalizado que ciega e intimida incluso (o quizá especialmente) a aquellos que ocupan posiciones de autoridad en la Iglesia y en nuestra sociedad”¹⁵⁸. Totalmente en el espíritu de la búsqueda original, considera axiomática la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe y la ve como el objeto de sus esfuerzos y de quienes integran el Seminario de Jesús, que él fundó, para liberar al Jesús real no sólo del Cristo de los credos sino también del Jesús de los evangelios¹⁵⁹. Similarmente, Paul Hollenbach busca al Jesús de la historia “para destruir, no simplemente corregir, el ‘error llamado cristianismo’”¹⁶⁰. El más próximo equivalente en Alemania es Gerd Lüdemann, antes un devoto practicante del método histórico, y que ahora considera “ilegítima toda vuelta a la predicación de Jesús como fundamento para la fe cristiana”¹⁶¹.

D. C. Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis: Fortress, 1998), y, en un nivel más popular, B. D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford: Oxford University, 1999); véase ahora también M. Reiser, “Eschatology in the Proclamation of Jesus”, en Labahn / Schmitd (eds.), *Jesus, Mark and Q*, 216-38.

¹⁵⁷ “Neoliberal” es la designación que yo aplico. Evaluaciones similares a la mía se encuentran en H. Koester, “Jesus the Victim”: *JBL* 111 (1992) 3-15; L. E. Keck, “The Second Coming of the Liberal Jesus?": *Christian Century* (agosto 24-31, 1994) 784-87. A pesar de su cercanía a precedentes liberales (Jesús reformador social), Horsley desarrolla una crítica similar, particularmente en “The Teaching of Jesus and Liberal Individualism”, en Horsley / Draper, *Whoever*, 4-5, 15-28. Sobre la relación de la búsqueda “neoliberal” con la “tercera búsqueda”, véase *infra*, cap. 5, n. 100. No doy excesiva importancia a las “etiquetas” que utilizo.

¹⁵⁸ R. W. Funk, *Honest to Jesus* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996) 6-7.

¹⁵⁹ Funk, *Honest*, 10-11, 19-21: “La primera prueba concierne a si la búsqueda se toma o no en serio la distinción entre el Jesús histórico y el Jesús de los evangelios” (64). Similarmente, R. W. Funk et al., *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (Nueva York: Macmillan, 1993) 3-4. En el cartel anunciador de su gira de conferencias por el Reino Unido, “Jesus Seminar on the Road”-UK 2000, se cita a Funk de esta manera: “El objeto de la búsqueda del Jesús histórico es liberar a Jesús de las prisiones bíblica y experiencial en que lo hemos encarcelado ... el Jesús pálido, anémico de las imágenes no resiste la comparación con la pura realidad del artículo genuino”. Así se lee, más o menos, en *Honest*, 300.

¹⁶⁰ P. Hollenbach, “The Historical Jesus Question in North America Today”: *BTB* 19 (1989) 11-22.

¹⁶¹ G. Lüdemann, *The Great Deception and What Jesus Really Said and Did* (Londres: SCM, 1998) x. Este libro sirvió de “cata” para su libro *Jesus after Two Thousand Years: What He Really Said and Did* (Lüneburg: Klampen, 2000), donde reconoce el

La búsqueda de nuevas fuentes ha encontrado un valiente defensor en Dominic Crossan¹⁶². Rompiendo las trabas impuestas por los cuatro evangelios canónicos —anteriormente considerados las únicas fuentes válidas—, ha sacado a la luz un asombroso acervo de fuentes para tradiciones sobre Jesús: ¡nada menos que cincuenta y dos!¹⁶³ Por supuesto, la mayor parte de ellas contienen sólo unos pocos dichos de Jesús o episodios de su vida. Pero lo esencial es que, según Crossan, hay tres fuentes principales que pueden ser datadas con bastante seguridad en el período 30-60 d. C.¹⁶⁴ La primera de las tres es el *Evangelio de Tomás*, el documento más importante entre los descubiertos en la localidad egipcia de Nag Hammadi el año 1945. Se trata de la traducción copta de un escrito griego, y ha sido considerado como una reelaboración gnóstica de material anterior de dichos, algunos de los cuales se encuentran también en Q. Pero Crossan sigue a los que ven en *Tomás* características primitivas, independientes de Q, y opina que el más temprano de sus dos estratos puede datarse hacia 50 d. C.¹⁶⁵ La segunda fuente es la misma Q, datada en los años sesenta del siglo I, pero ahora dividida en tres estratos de desarrollo: 1Q, sapiencial; 2Q, apocalíptico, y 3Q, introductorio¹⁶⁶. La tercera fuente principal nueva para el estrato más antiguo de la tradición de

estímulo brindado a su proyecto por el Seminario de Jesús y sus publicaciones (VII). No debe subestimarse el valor del resumen con que Lüdemann presenta sucintamente el razonamiento de una corriente bastante escéptica de eruditos alemanes sobre las distintas tradiciones evangélicas.

¹⁶² J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991).

¹⁶³ Crossan, *Historical Jesus*, 427-50. Véase también R. J. Miller (ed.), *The Complete Gospels* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994), que ofrece los textos anotados de veintiún evangelios.

¹⁶⁴ Crossan, *Historical Jesus*, 427-29; cf. Funk, *Honest*, 124-25, quien, como Harnack (n. 89, *supra*), ha encontrado un medio en Q de rodear el evangelio paulino (que ya había influido en Marcos) para llegar al evangelio del mismo Jesús (41-42).

¹⁶⁵ El segundo estrato lo data no más tarde de los años sesenta o setenta del siglo I. Otros miembros del Seminario de Jesús se conforman con situar la composición de *Tomás* entre 70-100 (Miller [ed.], *Complete Gospels*, 303). P. Jenkins, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way* (Nueva York: Oxford University, 2001), cita la observación de L. M. White de que la datación temprana de *Tomás* es “realmente el eje de la mayor parte de los argumentos del Seminario de Jesús” (62); censura además mordazmente el interés acritico de los medios de comunicación por tratamientos excentriscos de la figura de Jesús (cap. 8).

¹⁶⁶ Siguiendo a J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q* (Filadelfia: Fortress, 1987), que distingue tres estratos de composición en Q tal como la conocemos: un primer estrato, consistente en seis “discursos sapienciales” (Q¹); un segundo, de carácter apocalíptico, compuesto de cinco discursos relativos al juicio final (Q²), y una revisión no muy sustancial como último estrato (Q³) (véase, p. ej., 317, 243, 170). La tesis aparece mejorada en su *Excavating Q*, caps. 2-3.

Jesús es el *Evangelio de la Cruz*. Se trata de una narración que el propio Crossan ha reconstruido a partir del *Evangelio de Pedro* (datando éste a mediados del siglo II) y que a su juicio es la fuente común a los relatos de la pasión canónicos¹⁶⁷. Otras fuentes las localiza en un segundo estrato (60-80 d. C.). De éstas, las más importantes son el *Evangelio secreto de Marcos* (la primera versión de Mc 10,32-46a) y lo que él llama “evangelio de diálogos”, una colección de dichos independiente de la tradición sinóptica, que fue utilizada para el texto de Nag Hammadi *Diálogo del Salvador*¹⁶⁸.

Más fiable en el establecimiento de nuevas fuentes es Helmut Koester, que se ha disociado del Seminario de Jesús y que condensa sus muchos años de trabajo dedicados a este campo en su magistral estudio *Ancient Christian Gospels*¹⁶⁹. Llega a conclusiones similares en lo tocante al *Evangelio de Tomás* (siglo II), Q (primera etapa 40-50 d. C.)¹⁷⁰, *Marcos secreto* (“de fecha no muy alejada de la de Marcos”) y el “evangelio de diálogos” (últimas décadas del siglo I)¹⁷¹, aunque “difiere fundamentalmente” de la hipótesis de Crossan sobre un *Evangelio de la Cruz*¹⁷².

El promotor más constante de un Jesús no escatológico ha sido Marcus Borg. En su tesis doctoral revisada (1972; bajo la dirección de G. B. Caird) examinó la tradición de “amenaza” de los sinópticos y concluyó que, pese a lo que se había sostenido desde Schweitzer, la única catástrofe inminente a la vista era la destrucción de Jerusalén. De manera similar, los dichos sobre la venida del Hijo del hombre tienen más que ver con el desarrollo de imágenes y creencias entre los primeros cristianos que con un sentimiento en Jesús de inminente final de la historia¹⁷³. Desenten-

¹⁶⁷ J. D. Crossan, *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988).

¹⁶⁸ Cf. Funk, *Honest to Jesus*, 99, 117-18, 124-25.

¹⁶⁹ H. Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Londres: SCM/Filadelfia: Trinity, 1990); véase también su *Introduction to the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1982) II, 147-55. Cf. Funk, *Honest*, 70-74.

¹⁷⁰ Asimismo siguiendo a Kloppenborg, *Formation (Ancient Christian Gospels)*, 87, 134-35).

¹⁷¹ Koester, *Ancient Christian Gospels*, 75-128 (*Tomás*), 128-71 (Q), 293-303 (*Marcos secreto*), 173-87 (“evangelio de diálogos”).

¹⁷² Koester, *Ancient Christian Gospels*, 218-20, 220 n. 2 y 231 n. 3.

¹⁷³ M. J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (Nueva York: Mellen, 1984) 201-27. Véase también su “An Orthodoxy Reconsidered: The ‘End-of-the-World Jesus’”, en L. D. Hurst / N. T. Wright (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament*, G. B. Caird FS (Oxford: Clarendon, 1987) 207-17; también *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge: Trinity, 1994) 7-9, 30-31, caps. 3 y 4; por ejemplo, en p. 54 se lee: “Sin los dichos sobre la venida del Hijo del hombre, no hay razón para concebir el reino de Dios como el inminente fin del mundo”.

derse de Schweitzer ha pasado a ser, desde entonces, característico de la búsqueda neoliberal. Por eso Funk puede decir que “la liberación del Jesús no escatológico de los aforismos y parábolas del Jesús escatológico schweitzeriano es el quinto pilar de la investigación contemporánea”¹⁷⁴. Y, por supuesto, el argumento de que los elementos apocalípticos de Q son la revisiones de un primitivo Q sapiencial¹⁷⁵ ha intensificado sensiblemente la tendencia. Del abandono que ha sufrido la visión de Schweitzer da la medida el hecho de que Tom Wright, poco amigo del Seminario de Jesús¹⁷⁶, aunque en cierto modo deudor de Caird, se ha convertido en un crítico de Schweitzer tan severo como el que más. En particular subraya que el lenguaje apocalíptico debe ser entendido metafóricamente y en referencia a acontecimientos históricos y políticos, en vez de literalmente y en referencia al “fin del mundo”. Ni Jesús ni sus contemporáneos judíos esperaban el fin del universo espacio-temporal. La de Schweitzer era “una absurda lectura literal de lo que el siglo primero entendía como completamente metafórico”¹⁷⁷.

Las imágenes que emergen son fascinantes: un Jesús que era “un galileo de conducta anómala”, un “espíritu libre”, “el proverbial amigo de fiestas”, “un sabio vagabundo”, “un sabio sin más”, “un sabio subversivo”, “el subversor del mundo cotidiano que lo rodeaba” (Funk)¹⁷⁸. Imágenes a las que hay que añadir las de un Jesús teólogo de la liberación¹⁷⁹; un Jesús que, casi completamente exento de lenguaje del reino de Dios y de preocupaciones judías, aparece como maestro de sabiduría aforística muy influido por la fi-

¹⁷⁴ Funk (ed.), *Five Gospels*, 4. B. B. Scott, quien se describe como “miembro fundador” del Seminario de Jesús, observa que el escepticismo sobre la autenticidad del material apocalíptico de la tradición de Jesús se reforzó cuando “muchos de los que apoyaban la posición apocalíptica fueron dejando de asistir a las sesiones del Seminario” (“New Options in an Old Quest”, 34-37). Conviene hacer constar que el mismo Koester se distancia del neoliberalismo del Seminario de Jesús en este punto, al preguntarse si la primera etapa de Q puede realmente ser considerada exenta de escatología, y señala que *Tomás* presupone una tradición de dichos escatológicos de Jesús (“Jesus the Victim”, 7; véase también *supra*, n. 157).

¹⁷⁵ *Supra*, n. 166.

¹⁷⁶ Wright, *Jesus*, 29-35; id., “Five Gospels but No Gospel: Jesus and the Seminar”, en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (NTTS 28.2; Leiden: Brill, 1999) 83-120. Para crítica del Seminario de Jesús véase también Witherington, *Jesus Quest*, cap. 2.

¹⁷⁷ Wright, *Jesus*, 29-35; también Horsley, *Jesus*, 157-60, 168-72, aunque no tan cáusticamente. Cf. Morgan, *Biblical Interpretation*: “Los símbolos religiosos ... no deben ser analizados como información sobre el fin del mundo” (245).

¹⁷⁸ Expresiones tomadas de Funk, *Honest*, 204, 208, 212, 252-53, 302.

¹⁷⁹ J. M. Robinson, “The Jesus of Q as Liberation Theologian”, comunicación leída en el Seminario de Jesús en 1991 y publicada en Piper (ed.), *The Gospel behind the Gospels*, 259-74.

lososofía cínica de la helenizada Galilea¹⁸⁰; “un tábano social, una ortiga en la piel de las costumbres y valores tradicionales”, un Jesús cínico¹⁸¹. Aunque realiza un retrato considerablemente más cuidado y presta renovada atención a los relatos evangélicos de curaciones, Crossan acaba presentando a Jesús como “un cínico judío del medio rural” que predicaba un igualitarismo radical y proclamaba “el reino de Dios sin intermediarios”¹⁸². “Borg ofrece una imagen de Jesús mucho mejor desarrollada¹⁸³, pero sigue la línea del Seminario al describir a Jesús como “maestro de una sabiduría culturalmente subversiva ... que enseñó una sabiduría subversiva y alternativa”¹⁸⁴. Éste no es el Jesús liberal decimonónico redivivo, sino uno despojado de los elementos (posteriores) de la fe que la modernidad ha encontrado tan problemáticos. Tampoco es el amable catequista del siglo XIX, sino un Jesús que bien podría haber sido imaginado en la sala de profesores de alguna facultad del siglo XX o como un “peligro suelto” académico, con sus anécdotas inquietantes, sus aforismos perturbadores y su retórica provocativa¹⁸⁵. En consecuencia, vuelve a surgir la cuestión que resultó tan nefasta al Jesús liberal decimonónico: la de si el Jesús neoliberal de ahora no será una cons-

¹⁸⁰ B. L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Filadelfia: Fortress, 1988) cap. 2; p. ej., “El discurso sapiencial de Jesús incluía la punzante invitación a pensar y a atreverse a ser diferente que caracterizaba el enfoque cínico de la vida” (69); similarmente, “Q and the Cynic-Like Jesus”, en W. E. Arnal / M. Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?* (SCJ 7; Waterloo: Universidad Wilfrid Laurier, 1997) 25-36).

¹⁸¹ L. E. Vaage, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q* (Valley Forge: Trinity, 1994) 102.

¹⁸² Crossan, *Historical Jesus*, 421-22. Como señala Witherington, la versión más popular de este libro de Crossan, *A Revolutionary Biography* (San Francisco: Harper-San Francisco, 1994) 121-22, parece rectificar el anterior “modelo del campesino cínico judío” (*Jesus Quest*, 89). Las modificaciones aumentan en su *Birth*, 280-81, 333-35, 412-13. Una crítica más completa, en Witherington, *Jesus Quest*, 64-92; Wright, *Jesus* 44-65.

¹⁸³ En *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper & Row, 1987) desarrolla Borg su anterior retrato, añadiendo la descripción de Jesús como un hombre santo consciente del Espíritu que le permitía actuar en calidad de sabio o maestro de sabiduría (cf. id., *Jesus in Contemporary Scholarship*, 26-28). Como Horsley (véase §4.6, *supra*), pone de relieve el mundo social de Jesús. Resume su retrato de él en M. Borg (ed.), *Jesus at 2000* (Boulder: Westview, 1997) 11: Jesús era 1) un hombre animado por el Espíritu, 2) sanador, 3) maestro de sabiduría, 4) profeta social, 5) iniciador de un movimiento.

¹⁸⁴ Borg, *Jesus: A New Vision*, 115-16; *Jesus in Contemporary Scholarship*, 9-10.

¹⁸⁵ Funk apunta que en “el uso de ‘itinerante’ o ‘ambulante’ [en relación con Jesús] puede haber un eco de empatía académica con nuestra propia época, en que el hombre ha perdido sus raíces” (*Honest*, 87). Mack habla de “vestigios reveladores de un modo de respuesta juguetón” y enumera como características de ese tipo de discurso “el ingenio, la hábil manipulación de los límites de la lógica convencional y el recrearse en las réplicas agudas” (*Myth*, 62).

trucción elaborada retrotrayendo al siglo I los ideales y aspiraciones del siglo XX, como hizo la búsqueda liberal con los ideales y aspiraciones de finales del siglo XIX¹⁸⁶. De ahí que la sarcástica pregunta de W. Temple respecto al Cristo del protestantismo liberal tenga resonancias actuales: ¿por qué alguien se habría tomado la molestia de crucificar al Cristo del neoliberalismo?¹⁸⁷ También estos asuntos nos acompañarán en nuestro estudio.

Más cuestionable es la confianza de Crossan en sus nuevas fuentes, en su habilidad para distinguir los estratos que supuestamente las componen y, más todavía, en la capacidad para atribuir particulares tradiciones a los diferentes estratos¹⁸⁸. Pero Crossan es sólo una especie de exponente extremo de la extendida y razonable tendencia a reconocer que documentos posteriores han conservado tradiciones más cercanas a Jesús. Y el descubrimiento del *Evangelio de Tomás*¹⁸⁹, en particular, tiene una significación que no debe ser minusvalorada. Gracias a él disponemos por primera vez de un evangelio de dichos completo, unificado y coherente. De pronto, la hipótesis de una fuente de dichos (Q) para Mateo y Lucas ha cobrado un grado de credibilidad que nunca tuvo hasta el descubrimiento de *Tomás*¹⁹⁰. Aparte de eso, el grado de coincidencia entre *Tomás* y el material de Q, y el hecho de que haya indicios de la existencia de una anterior versión de *Tomás* en griego¹⁹¹, apuntan a algún modo de “paso” desde o a través de Q hasta *Tomás* que es diferente de la incorporación de Q por Mateo y Lucas a sus evangelios¹⁹². Y luego está la consecuencia de que la llamada –hecha

¹⁸⁶ Crossan tiene plena conciencia del peligro: “Es imposible evitar la sospecha de que la investigación sobre el Jesús histórico constituye un lugar muy seguro para hacer teología y llamarla historia, para hacer autobiografía y llamarla biografía” (*Historical Jesus*, XXVIII).

¹⁸⁷ Véase *supra*, n. 110.

¹⁸⁸ Cf. la afilada crítica de C. M. Tuckett, “The Historical Jesus, Crossan and Methodology”, en S. Maser / E. Schlarb (eds.), *Text und Geschichte*, D. Lührmann FS (Marburgo: Elwert, 1999) 257-79. Entre otras cosas se critica a Crossan por privilegiar *Tomás* y Q y por su arbitrariedad en no reconocer la posibilidad de que Mateo y Lucas hayan utilizado otras “fuentes” que Marcos y Q, y de que una “colección de milagros” subyazca a Marcos (262-65, 273).

¹⁸⁹ Hay muchas versiones disponibles; véase cap. 7, n. 104, *infra*.

¹⁹⁰ J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon, 1933) 133-35, ofrece una útil enumeración de los paralelos entre *Tomás* y los cuatro evangelios canónicos. El material de dichos ha sido dispuesto en paralelo por W. D. Stroker, *Extracanonical Sayings of Jesus* (Atlanta: Scholars, 1999), y J. D. Crossan, *Sayings Parallels: A Workbook for the Jesus Tradition* (Filadelfia: Fortress, 1986).

¹⁹¹ Los papiros de Oxyrhynchus fueron recuperados entre 1897 y 1904. Tras el descubrimiento del *Evangelio de Tomás* se cayó en la cuenta de que Pap. Oxy. 1 contiene *Tomás* 26-33 y 77; Pap. Oxy. 654, *Tomás* 1-7, y Pap. Oxy. 655, *Tomás* 36-39.

¹⁹² Señalado originalmente por J. M. Robinson, “LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q” (1964), trad. ingl. en Robinson / Koester, *Trajectories*, 71-113.

primeramente por Wrede¹⁹³— a investigar los orígenes del cristianismo para prescindir de las fronteras establecidas por el canon, y hasta ahora poco escuchada, en adelante deberá ser objeto de mayor atención que nunca¹⁹⁴. Estos dos hechos vienen a revolucionar la cuestión de las fuentes para el conocimiento de la predicación y enseñanza del mismo Jesús. En cuanto a la utilización que hay que hacer de Q y de *Tomás* en particular, es tema que requerirá amplio tratamiento más adelante (cap. 7).

La reaparición de un Jesús despojado de todo carácter apocalíptico constituye una protesta contra la influencia de Weiss y Schweitzer, a quienes antes se les había reconocido de mérito de haber establecido uno de los más importantes parámetros para la búsqueda del “Jesús histórico” en el siglo XXI. La importancia de la protesta radica en que el carácter no apocalíptico se ha convertido en uno de los distintivos del Jesús neoliberal. Es la ausencia de dichos apocalípticos en el *Evangelio de Tomás* lo que permite datarlo en fecha temprana. Y la posibilidad de separar en Q un estrato no apocalíptico da similarmente como resultado una fuente 1Q/Q' no- o pre- apocalíptica¹⁹⁵. En cada caso se interpreta el hallazgo como confirmación de que no era apocalíptica la predicación del mismo Jesús; pero el argumento difícilmente evitará la crítica de que está viciado con una petición de principio. Probablemente aún más grave es la pérdida del criterio fijado por Schweitzer de que el Jesús histórico deberá ser para nuestro tiempo un extraño y un enigma. Tendría que haber servido de aviso el atractivo del Jesús neoliberal para una parte poco representativa de los estudiosos del NT. Como también tendría que haberse puesto en duda el carácter genuino de un Jesús contracultural que sirve de precedente icónico para el activismo antisistema, o de un Jesús más perfectamente subversivo que un profeta apocalíptico¹⁹⁶. Se ha vuelto a escamotear la distancia y diferencia histórica. Una vez más, Jesús ha sido modernizado o, por mejor decir, ¡posmodernizado!

Resulta un tanto desalentador ver como la búsqueda empieza a repetirse de hecho y como reaparece con tanta fuerza la idea rectora de que

¹⁹³ Wrede, “The Task and Methods of ‘New Testament Theology’”, 68-116.

¹⁹⁴ Así sobre todo H. Koester, “GNOMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity”: *HTR* 58 (1965) 279-318, publicado de nuevo en Robinson / Koester, *Trajectories*, 114-57; cf. también su estudio del género “evangelio” en *Ancient Christian Gospels*, 43-48.

¹⁹⁵ Cf. especialmente Koester, p. ej., “One Jesus and Four Primitive Gospels: *HTR* 61 (1968) 203-47, reeditado en Robinson / Koester, *Trajectories*, 158-204; id., *Ancient Christian Gospels*, 87.

¹⁹⁶ Evidentemente, Borg desea distanciar a Jesús de la clase de grupos cristianos actuales que “casi todos conocemos” y “para los que la espera inminente de la segunda venida y el juicio final” es primordial.

oculto en algún lugar detrás de la tradición sinóptica hay un “Jesús histórico”, confinado por lo que ciertas sensibilidades actuales consideran dogmas inaceptables, y a la espera de ser encontrado y funcionar como corrector de tergiversaciones posteriores a él. Así pues, aparte de las cuestiones que ha planteado de nuevo, la búsqueda neoliberal constituye un buen recordatorio de que la tensión o, caso mejor, la confrontación entre fe e historia es todavía intensa y de que el alejamiento del dogma sigue siendo una fuerza motivadora en intentos de reconstruir el Jesús histórico.

4.8. Conclusión

En resumen, el alejamiento del dogma nos ha dejado una serie de puntos para un futuro examen: la magnitud de la distancia entre Jesús y sus seguidores, Pablo en particular (Reimarus, Harnack); el problema de los milagros y la importancia de tomar en serio la intención de los relatos de milagro (Strauss); la necesidad de confrontar la tradición con sus fuentes originales y, por tanto, de recuperar esas fuentes (liberales y neoliberales); la importancia de alguna relación experiencial entre el intérprete y el texto (Schleiermacher) y de valorar debidamente el resultado ético de las creencias (liberales); el peligro de modernizar a Jesús y de no reconocer su alteridad, con particular referencia a su predicación escatológica (Schweitzer); la conveniencia de reconocer el papel significativo desempeñado por la fe en la configuración de la tradición desde sus primeras etapas (Kähler); la necesidad de tener en cuenta el contexto de Jesús y del movimiento que él inició (Theissen, Horsley); la exigencia de extender nuestra búsqueda de fuentes para la enseñanza de Jesús más allá de los límites del canon (Koester, Crossan). Se podrían añadir otros temas, pero sin duda los recién enumerados marcan un sustancial programa que llevar adelante.

Y todo esto es sólo un lado de la historia.

Capítulo 5

El alejamiento de la historia

La búsqueda de la figura histórica conocida como Jesús de Nazaret ha estado marcada sin cesar por la tensión entre fe e historia. Inicialmente, la fe en cuestión se concebía como dogma: la fe desarrollada y formalizada de las Iglesias cristianas, percibida como una especie de capa sofocante que separaba el presente del pasado, o incluso como una prisión de la que era preciso liberar al Jesús histórico. Al principio se consideraba la historia como la gran libertadora. Una cuidadosa investigación histórica —se pensaba— permitiría que el presente reconstruyera el pasado con la claridad suficiente para dejar al Jesús histórico (real) a la vista del hombre moderno. E incluso cuando la fe volvió a una forma más experiencial y menos cerebral, aún se suponía que con el buceo en la historia se propiciaría un reencuentro entre la fe del “Jesús histórico” y la fe del creyente de hoy. El sorprendente optimismo de la búsqueda neoliberal recuerda la antigua confianza liberal en que los instrumentos de la investigación histórica son perfectamente adecuados para la labor de hallar un maestro de sabiduría detrás de la imagen teologizada de los evangelios, detrás del Cristo dogmático de la fe cristiana tradicional. Una confianza sólo igualada por la convicción de poder aislar claramente en los documentos —entre ellos los posteriores evangelios gnósticos— distintos estratos de composición, llegando así hasta una tradición más “original”.

Pero hay otro lado de la tensión aún por considerar, un segundo hilo dramático que recorre a lo largo del tiempo el desarrollo de la búsqueda. La historia no ha sido vista siempre, ni mucho menos, como una fuerza positiva. Y qué es lo que la historia —i. e., la investigación histórica— puede hacer en realidad, qué resultado cabe esperar verdaderamente de ella, son preguntas demasiado poco planteadas por muchos de los participantes en la búsqueda. Esta dimensión de la búsqueda, incluidas las cuestiones hermenéuticas que suscita, es lo que va a ocuparnos a continuación.

5.1. El método histórico-crítico

A dos personas se suele atribuir el mérito de haber formulado y definido con gran claridad los principios sobre los que se postula el método histórico-crítico y las consecuencias de su aplicación¹.

El primero es Gotthold Lessing (1729-1781)². Como editor de los fragmentos de Reimarus, Lessing era vulnerable a la crítica³; y, pese a ser él mismo no menos racionalista, intentó afrontar el reto lanzado por Reimarus en un nivel más profundo. Lo hizo en uno de sus más famosos panfletos, *Sobre la prueba del espíritu y de la fuerza* (1777)⁴, distinguiendo entre las noticias de los acontecimientos milagrosos y los acontecimientos mismos, con lo cual estableció de hecho una división entre fe e historia. Lessing, en suma, ofrece su propia versión de la distinción que ya entonces era ampliamente percibida entre dos clases de verdades⁵: las verdades *religiosas*, que ninguna persona racional discutiría, incluidas las de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (éste era el credo racionalista), y las verdades *históricas*, sujetas a investigación y susceptibles de no ofrecer base alguna para la fe religiosa. Las primeras son innatas, evidentes, necesarias; las segundas, contingentes, accidentales, siempre dudosas, puesto que el historiador puede contar solamente con probabilidades de reconstrucción a partir de testimonios humanos. De ahí el conocido aforismo de Lessing: “Las verdades accidentales de la historia no pueden convertirse nunca en la prueba de verdades las necesarias de la razón”. Y en consecuencia pasa a primer plano lo que Lessing llama “el feo, ancho tajo” entre la (in)seguridad histó-

¹ Un tratamiento completo habría mencionado la obra precursora de Richard Simon (1638-1721), a menudo considerado el fundador de la moderna crítica bíblica (Kümmel, *New Testament*, 41-47; Baird, *History*, 17-25), y sobre todo de Spinoza (sorprendentemente, ignorado por Kümmel y mencionado sólo de pasada por Baird; pero véase Dungan, *History*, cap. 16, particularmente 212-16, 227-42, más la valoración que hace el propio Dungan de la importancia de Spinoza [6-7]; el esencial capítulo de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* [1670], sobre la interpretación de la Escritura, es reproducido por Dawes, *Historical Jesus Quest*, 5-26).

² Para análisis y evaluación de los escritos de Lessing, cf. Chadwick, *Lessing's Theological Writings*, 30-39; Brown, *Jesus*, 16-29; Baird, *History*, 165-69; O'Neill, *Authority*, 13-27.

³ Schweitzer, p. ej., cita el intento de Semler de ridiculizar al editor de Reimarus (*Quest*¹, 15-16; *Quest*², 16).

⁴ *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*; trad. ingl., *On the Proof of the Spirit and Power*, en Chadwick, *Lessing Theological Writings*, 51-56. El panfleto salió a la luz entre la publicación por Lessing del fragmento de Reimarus “Sobre el relato de la Resurrección” (1777) y la del fragmento “Sobre las intenciones de Jesús y sus discípulos” (1778). Véase también la introducción de Talbert a *Reimarus*, 29-34.

⁵ Chadwick nota la deuda de Lessing con Leibniz y los deístas ingleses (*Lessing's Theological Writings*, 30-36).

rica y la seguridad de las verdades necesarias de la razón, “que no permiten llegar al otro lado por más repetida y esforzadamente que intentemos dar el salto”⁶. En otras palabras, traduciendo el lenguaje de Lessing a los términos del presente estudio: es imposible “probar” la fe desde la historia.

Fue, sin embargo, Ernst Troeltsch quien al final del siglo XIX planteó de manera más aguda el problema del método histórico-crítico⁷. Identificaba este autor tres características principales del “método histórico”: *probabilidad*, *analogía* y *correlación*⁸. Por “probabilidad” entiende la descripción según Lessing de la verdad histórica (en el mejor de los casos, probable; nunca cierta), “no siendo el resultado final nunca más que probablemente correcto”. Con “analogía” se refiere al necesario reconocimiento de que el pasado fue análogo al presente, que las leyes de la naturaleza operaban entonces como ahora, que los seres humanos estaban constituidos e interactuaban de maneras que hoy nos son inteligibles a través de nuestra propia experiencia; de otro modo, ¿cómo podríamos siquiera empezar a entender los relatos de acontecimientos y de acciones humanas llegados hasta nosotros?⁹ Y “correlación” es la que según él existe entre todos los acontecimientos y procesos (“nadie es una isla”), lo cual significa que ningún acontecimiento puede ser extraído de esa correlación y explicado aparte de ella (versión troeltschiana de la visión ilustrada del cosmos como engranaje total y sistema cerrado, que Troeltsch llamó luego el “entramado de la causalidad”¹⁰).

⁶ Chadwick, *Lessing's Theological Writings*, 53-55. Véase también Barth, *Rousseau to Ritschl*, 133-38. O'Neill describe esto como “un punto de inflexión en la historia del pensamiento europeo” (*Authority*, 19).

⁷ E. Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, en *Gesammelte Schriften* 2 (Tubinga: Mohr, 1913) 729-53; trad. ingl., “Historical and Dogmatic Method in Theology”, en *Religion in History: Ernst Troeltsch* (Edimburgo: Clark, 1991), reeditado en Dawes (ed.), *Historical Jesus Quest*, 29-53. Sobre la influencia de Troeltsch, véase, p. ej., D. E. Nineham (analizado por A. C. Thiselton, *The Two Horizons* [Exeter: Paternoster, 1980] 53, 60); también nota preliminar de Nineham a Schweitzer, *Quest*, XIV, XXIII, XXIX; V. A. Harvey, *The Historian and the Believer* (Londres: SCM, 1966), quien toma a Troeltsch como su punto de partida; y J. Bowden, *Jesus: The Unanswered Questions* (Londres: SCM, 1988) 148-60.

⁸ Hago un poco de trampa: Troeltsch define su primer “aspecto esencial” como “la habituación por principio a la crítica histórica”, pero aclara inmediatamente que esto significa que “en el ámbito de la historia, sólo hay juicios de probabilidad” (“Historical and Dogmatic Method”, 32-33).

⁹ “La concordancia con sucesos y circunstancias normales, corrientes o al menos frecuentemente atestiguados, tal como los conocemos por experiencia, es el criterio de probabilidad para todos los acontecimientos que la crítica histórica puede reconocer como real o posiblemente ocurridos. La observación de analogías entre acontecimientos similares del pasado hace posible atribuirles probabilidad e interpretar lo que es conocido de uno por referencia a lo que es conocido de otro” (Troeltsch, “Historical and Dogmatic Method”, 32-33).

¹⁰ Troeltsch, “*Historiography*”, 717.

El problema reside en que puesto que –como reconocía muy bien Troeltsch– todo en historia es, propiamente hablando, histórico, resulta imposible evitar los consiguientes estragos del método histórico como Troeltsch lo define. “Una vez aplicado a los estudios bíblicos y a la historia de la Iglesia, [el método histórico] es una levadura que todo lo altera y que acaba desintegrando la forma de todos los métodos teológicos anteriores”; “todo lo relativiza”¹¹. En otras palabras, no hay nada en historia que no pueda ser sometido al escrutinio del método histórico-crítico ni, en consecuencia, quedar despojado de esa seguridad que la fe tanto valora. Por cambiar de metáfora: los ácidos empleados para eliminar las capas de suciedad y de retoques acumulados sobre el cuadro a lo largo del tiempo, no sólo destruyen esas capas, sino también la pintura original y hasta el lienzo mismo.

En cierto modo, naturalmente, Troeltsch estaba planteando de nuevo el problema de toda investigación del pasado y subrayando el sentimiento de humildad con que hay que realizar la reconstrucción histórica, dado su carácter tentativo. Indudablemente, las observaciones y argumentos de Lessing y Troeltsch a este respecto deben tomarse en serio si han de tener algún peso las declaraciones históricas concernientes a Jesús. Lo mismo cabe decir de la segunda característica de Troeltsch: el principio de analogía. De hecho, era un principio habitual en la historiografía romántica del siglo XIX: la convicción de que el entendimiento de los datos del pasado es sólo posible a causa de la homogeneidad de la naturaleza humana, por la que a lo largo de la historia “todos los hombres han pensado, sentido y querido lo que nosotros mismos pensaríamos, sentiríamos y querríamos, de ser nuestras circunstancias similares a las suyas”¹². En palabras del gran historiador decimonónico J. G. Droysen: “Con respecto a los hombres, las palabras humanas y las formas somos –y sentimos que somos– esencialmente similares y estamos en una situación de mutualidad”¹³. El tercer principio encontró su expresión más completa en el método histórico-religioso, que situó la investigación y evaluación del cristianismo en el marco de la historia de las religiones y de la cultura, y trató de entender su surgimiento, incluido Jesús, como parte de un proceso histórico general¹⁴. Uno no puede evitar preguntarse, empero, si los dos últimos principios

¹¹ “Historical and Dogmatic Method”, 31, 37.

¹² La cita procede del análisis de Dilthey efectuado por N. Tuttle, citado a su vez en Thiselton, *Two Horizons*, 69.

¹³ Citado por H.-G. Gadamer, *Truth and Method* (Nueva York: Crossroad, 21989) 217.

¹⁴ Riches cita a Otto Pflieger en particular (*Century of the New Testament Study*, 7-8, 11).

(analogía y correlación) no son inevitablemente demasiado restrictivos. En particular, ¿pueden reconocer lo *novum*, lo genuinamente nuevo?¹⁵ Y en cualquier caso, ¿no están excesivamente ligados a una visión newtoniana decimonónica del mundo y de la causalidad que el siglo XX pronto va a dejar atrás? Éstas son cuestiones sobre las que tendremos que volver.

5.2. La búsqueda de un espacio invulnerable para la fe

Cualquiera que sea nuestra valoración de los postulados fundamentales de Lessing y Troeltsch sobre el método histórico, lo cierto es que su aplicación estricta se convirtió en un gran problema para quienes deseaban mantener algún género de posición de fe. La respuesta fue un alejamiento de la historia, menos pregonado que el abandono del dogma por la Ilustración, pero igual de importante para el entendimiento o la expresión de la fe.

La solución de Lessing (o ilustrada) fue, como hemos visto, postular un espacio para la fe (“las verdades necesarias de la razón”) ¹⁶ no susceptible de investigación histórica, para mantener que la verdad religiosa es de diferente orden que la verdad histórica y que aquella de ningún modo depende de ésta. Pero la teoría de las verdades innatas (“verdades necesarias de la razón”) no podía durar ¹⁷; pronto quedó de manifiesto que las verdades evidentes para “todos los hombres sensatos” no eran ni evidentes ni necesarias. Tampoco el Jesús racionalista de Reimarus ni la idea de Strauss sobre la humanidad de Dios obtuvieron una aceptación duradera. El método histórico se había mostrado simplemente reductor de la fe, y ni siquiera la muy disminuida fe restante había podido, después de todo, escapar a su poder agostador.

Mientras proseguía el debate epistemológico, los protestantes liberales decimonónicos intentaron situar el espacio seguro para la fe en la conciencia religiosa de Schleiermacher –que al final no es susceptible de análisis histórico ni, en el sentido kantiano, de obligación moral–, intentan-

¹⁵ “A cada paso surgen fuerzas históricas únicas y autónomas que, en virtud de nuestra capacidad para la empatía, percibimos relacionadas con nuestra humanidad. Pero al mismo tiempo esas fuerzas únicas se hallan en una corriente y un contexto que abarcan la totalidad de los acontecimientos y en los que vemos cada cosa condicionada por todas las demás, de modo que no hay punto dentro de la historia que esté fuera de esta conexión correlativa e influencia mutua” (Troeltsch, “Historical and Dogmatic Method”, 33); véase también “Historiography”, 719b-720a.

¹⁶ “Fe” –vuelvo a señalarlo– es el término que yo empleo.

¹⁷ Ya había sido criticada por Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) y estaba a punto de serlo también por Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781).

do derivar de ella una ética religiosa con independencia del NT. Se trataba de desnudar de accidentes históricos las verdades eternas (¿como sucedió!) enseñadas por Jesús. El afán de encontrar para la fe un espacio invulnerable al cuestionamiento histórico (en la expresión de Kähler, un *sturmfreies Gebiet*, una “zona libre de tormentas”) fue un importante factor motivador, señaladamente para uno de los maestros de Bultmann en el siglo XIX, Wilhelm Herrmann, y para el mismo Kähler.

En su influyente estudio, Herrmann decía reconocer la fuerza de las advertencias de Lessing respecto al valor atribuible al juicio histórico¹⁸. Opinaba, sin embargo, que a pesar de todo se puede encontrar una base segura en la experiencia religiosa, en la experiencia de fe: la fuerza de la vida interior de Jesús se extiende a través de los siglos; “Jesús mismo y su poder sobre el corazón es realmente el principio vital de nuestra religión”¹⁹. Este destacar la realidad y fuerza de la experiencia religiosa frente a una concepción de la fe principalmente como dogma uniforme debe considerarse un hecho afortunado: la atención de Herrmann a la experiencia de fe influyó tanto en Barth como en Bultmann, y su énfasis en la fe de Jesús anticipó el interés bultmanniano en el sujeto llegada ya la segunda mitad del siglo XX. Pero la quimera de la “vida interior” de Jesús difícilmente podía ser un espacio seguro contra las amenazas del método histórico²⁰.

Mayor efectividad y una influencia más duradera tuvo la contribución de Kähler. Este estudioso abordó más rigurosamente la cuestión de la crítica histórica y, en vez de eludir el reto planteado por ella, lo aceptó plenamente. “Para una ‘Vida de Jesús’, no disponemos de ninguna fuente que un historiador pueda aceptar como fiable y adecuada”. La investigación histórica nos deja con ‘simples probabilidades’. No hay en las fuentes nada

¹⁸ Herrmann, *Communion*, 72.

¹⁹ Herrmann, *Communion*, 109; “Siempre que llegamos a ver la persona de Jesús, entonces, bajo la impresión de esa vida interior que brota a través de todos los velos de la historia, dejamos de hacernos preguntas sobre la fiabilidad de los evangelistas” (75); “Cuando hablamos del Cristo histórico nos referimos a esa vida personal de Jesús que nos habla desde el Nuevo Testamento”; “Las dudas en cuanto a su historicidad sólo pueden superarse realmente examinando el contenido de lo que aprendemos a conocer como la vida interior de Jesús” (113); “La referencia tradicional puede parecer dudosa; pero el contenido esencial de ella, es decir, la vida interior de Jesús, tiene el poder de manifestarse a la conciencia como un hecho innegable. En eso consiste todo” (235-36). Un segundo “hecho objetivo” para Herrmann “es que dentro de nosotros oímos la petición de la ley moral” (103).

²⁰ Troeltsch se mostraba desdenoso: “Toda esa posición es insostenible frente a la crítica histórica” (“The Significance of the Historical Existence of Jesus”, 192; véase también 198).

sobre lo que sustentar una biografía de Jesús²¹. A pesar de Lessing, el presupuesto práctico en los estudios sobre la vida de Jesús ha sido que la fe puede apoyarse en el Jesús histórico, es decir, en Jesús en la medida en que pueda ser descubierto y reconstruido por la investigación histórico-crítica. Pero la multiplicidad de reconstrucciones sólo sirvió para dificultar la fe en lugar de facilitarla²². Y lo que viene más al caso: sólo unos cuantos eruditos cuentan con la preparación especializada suficiente para llevar a cabo esa reconstrucción. Así las cosas, ¿ha de depender la fe de los hallazgos de unos pocos investigadores? ¿Han de convertirse los historiadores críticos en los nuevos sacerdotes y papa de la fe cristiana? ¡No! Vincularla a la exactitud histórica de tal o cual dato significaría socavarla sobremanera. La fe sólo puede vincularse al Cristo histórico, al Cristo de la Biblia, al Cristo que es predicado²³. “El Cristo bíblico es la ‘zona invulnerable’ desde la que la fe puede obtener su certeza sin depender de las garantías heterónomas de autoridades externas”²⁴.

Este intento de vincular la fe al Cristo predicado anticipó a Bultmann, y el paso desde un Jesús reconstruido *por debajo* de los evangelios al Cristo *de* los evangelios anticipó el más reciente centrarse en los evangelios mismos y no en la historia subyacente a ellos. Se abrigaba la esperanza de poder presentar un solo Cristo frente a las múltiples reconstrucciones del Jesús histórico; pero no se tenían en cuenta los problemas interpretativos y la realidad hermenéutica a que se enfrentan los lectores del NT y los oyentes de su mensaje o mensajes. Porque incluso en el NT hay varios “Cristos de la fe”²⁵, y si hablamos de la experiencia de fe en el encuentro con el Cristo predicado, entonces la diversidad de experiencias puede ser tan problemática como la diversidad de Jesuses históricos. ¿Constituye, pues, el Cristo bíblico tan invulnerable espacio para la fe? Y ¿es la historia tan indispensable como Kähler da a entender? El “sí” de Kähler a estas preguntas no empezó a ser puesto realmente en cuestión hasta la segunda mitad del siglo XX. Entretanto continuaba el alejamiento de la historia.

²¹ Kähler, *The So-Called Historical Jesus*, 48, 50-52. “El desarrollo interior de una persona sin pecado es tan inconcebible para nosotros como la vida en las islas Sandwich para un esquimal” (53).

²² “Los hechos históricos que primero tienen que ser establecidos por la ciencia no pueden, *como tales*, convertirse en experiencias de fe. Por consiguiente, la fe cristiana y una historia de Jesús se repelen mutuamente como agua y aceite” (Kähler, *The So-Called Historical Jesus*, 74).

²³ Kähler, *The So-Called Historical Jesus*, 66, 72-73, 109-110 (“Introducción” de Braaten, 26-27).

²⁴ “Introducción” de Braaten, 29.

²⁵ Véase mi *Unity and Diversity*, 216-26.

5.3. Rudolf Bultmann (1884-1976)

Hay común acuerdo en que fue Karl Barth (1886-1968) quien hizo doblar las campanas por el protestantismo liberal. Éste no tuvo mensaje que dar a una Europa desgarrada por la guerra; el mensaje de una moral convencional optimista no era evangelio. En cambio, en la carta a los Romanos, Pablo expresó un evangelio de soberanía y trascendencia divina, de finitud y pecaminosidad humana y de iniciativa de Dios en la revelación y en la gracia. La buena noticia es transmitida a través del kerigma sobre Cristo, la proclamación de que Dios se ha acercado en Jesús, pero no en un Jesús descubierto por el análisis histórico. En su *Carta a los romanos*, un libro que hizo época, Barth reafirmó decididamente la posición de Kähler: “En la historia como tal, hasta donde el ojo humano es capaz de percibir, no hay nada que pueda ofrecer una base para la fe”²⁶.

En un famoso intercambio epistolar entre Harnack y Barth (1923)²⁷, Harnack acusó a Barth de abandonar la teología científica y de echar a perder lo ganado en las décadas anteriores. Barth contestó que la crítica histórica, si bien es válida aplicada oportunamente, tiene sus limitaciones: puede servir para las palabras de Pablo, pero no para llegar a la palabra de Dios dentro de las palabras paulinas. La teología, argumentó Harnack, puede ser delimitada históricamente, para así redescubrir el sencillo evangelio de Jesús sin las adherencias intelectuales recibidas por influencia de la filosofía griega. Barth replicó que Harnack reducía el cristianismo al nivel humano; la teología, en cambio, se interesaba por el Dios trascendente y su acercamiento en Cristo, no por la vida religiosa como la ejemplificada en Jesús. Tomando pie de 2 Cor 5,16, Barth afirmó que ya no conocemos a Cristo según la carne: ése es el Jesús del que se ocupa la investigación crítica, y sobre el que ésta no se pone de acuerdo; el que debe interesarnos es, en cambio, el Cristo de la fe, quien se nos descubre en la Palabra de Dios. El debate tuvo una influencia decisiva en Bultmann, que

²⁶ Citado por H. Zahrnt, *The Historical Jesus* (Londres: Collins, 1963) 68. También influyente fue el comentario del filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855): “Si la generación contemporánea [de Jesús] no hubiera dejado nada tras de sí salvo estas palabras: ‘Creemos que en tal o cual año Dios se hizo presente entre nosotros en la humilde forma de un siervo, que vivió y enseñó en nuestra comunidad y que finalmente murió’, habría hecho todo lo que era necesario” (*Philosophical Fragments* [Princeton: Princeton University, 1962] 130). Véase también L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus* (Nashville: Abingdon, 1971) 49-50, 84-85.

²⁷ Para detalles, cf. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (Londres: SCM, 1959) 45. Véase también H. M. Rumscheidt, *Revelation and Theology: An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923* (Cambridge: Cambridge University, 1972).

abandonó el liberalismo en el que se había formado y abrazó la teología kerigmática de Barth²⁸.

La principal contribución de Bultmann a la historia que venimos refiriendo consiste en el desarrollo de lo que pronto acabó siendo conocido como “crítica formal (o de las formas)”²⁹. En esto, él construyó sobre las bases echadas por dos predecesores inmediatos. Julius Wellhausen había demostrado que en cada uno de los evangelios sinópticos se puede distinguir entre tradición antigua y contribución redaccional de los evangelistas. Son la aportación y las miras de los evangelistas lo que ha dado a los evangelios su forma actual, mientras que la tradición antigua consta principalmente de unidades breves³⁰. El otro predecesor, K. L. Schmidt, había examinado los vínculos que enlazan los distintos episodios de Marcos. Su conclusión fue que casi todas las referencias a tiempo y lugar se encuentran en los versículos que conectan los relatos sueltos con el conjunto; es decir, son parte de la labor adaptativa del evangelista. Dedujo también que la tradición original estaba constituida casi enteramente por unidades breves, discretas, sin indicación de tiempo ni de lugar; es decir, carentes de referencia histórica. Si el evangelio marciano da la impresión de ser una narración histórica continua se debe totalmente a los vínculos redaccionales³¹. Estas conclusiones tuvieron una importancia determinante para Bultmann, pues gracias a ellas supo: 1) distinguir tradición de elementos redaccionales; 2) conocer la naturaleza de la tradición primitiva [unidades sueltas]; 3) ver esa tradición como carente de interés histórico³².

Estas conclusiones permitieron a los primeros críticos de las formas dar un gran paso hacia delante. La búsqueda liberal del Jesús histórico se había

²⁸ Robinson, *New Quest*, 46.

²⁹ La expresión “crítica formal”, generalmente empleada, no es una traducción, sino que está formada en paralelo a “crítica textual” y “crítica fontal (o de las fuentes)”. El término alemán *Formgeschichte* fue acuñado por M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919), trad. ingl., *Form Tradition to Gospel* (Londres: Nicholson & Wilson, 1934) y denota la “historia de la forma”, con lo cual pone más el acento en el proceso que en las formas mismas. Esta diferencia de énfasis tuvo graves consecuencias.

³⁰ Resumía en su *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlín: Reimer, 1905): “La principal fuente de los evangelios es la tradición oral, pero contiene sólo materiales sueltos. Las unidades, más o menos extensas, circulan en ella por separado. Su combinación en un todo es siempre obra de un autor y, por lo general, obra de un artista literario (*Schriftsteller*)” (43).

³¹ K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesus: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* (Berlín: Trowitzsch, 1919).

³² Bultmann reconoce su deuda con Wellhausen y Schmidt en “The New Approach to the Synoptic Problem” (1926), *Existence and Faith* (Londres: Collins, Fontana, 1964) 39-62.

contentado con descubrir las dos fuentes primitivas de la tradición de Jesús (Marcos y Q). Pero la insistencia de Wrede en el carácter teológico de Marcos (cf. *supra*, §4.5b) había minado la anterior confianza en el evangelio marciano como fuente de información histórica. Ahora Dibelius y Bultmann pretendían conocer lo que subyacía a las fuentes primarias. El doble objetivo de la *Formgeschichte* lo definió Dibelius de este modo: “Intenta explicar el origen de la tradición de Jesús, penetrar así en un período anterior al de composición de los evangelios y de sus fuentes escritas ... [y] aclarar la intención y el verdadero interés de la tradición más primitiva”³³. Bultmann define de una manera similar el objeto de la crítica de las formas: “Redescubrir el origen y desarrollo de las distintas unidades y arrojar con ello alguna luz sobre la historia de la tradición antes de que tomase forma literaria”³⁴. Al principio, esto podría haber brindado renovada esperanza a los buscadores: llegar hasta las primeras etapas de las tradiciones concernientes a Jesús los llevaría más cerca de su figura histórica. Pero si se hubiera albergado esa esperanza, pronto la habría frustrado el propio Bultmann.

El camino ya lo había cerrado la observación de que las formas primitivas no muestran interés histórico en situar determinados episodios o dichos en puntos específicos del ministerio de Jesús. Lo cual es también decir que no había interés durante esas primeras etapas de la tradición de Jesús en llegar hasta él y su experiencia al referir los acontecimientos³⁵. Pero eso significa asimismo que no había interés ni intento biográfico en las primeras formas de la tradición. A esto apunta una frase de Bultmann muy citada³⁶:

Creo realmente que no es posible saber casi nada sobre la vida y la personalidad de Jesús, puesto que las primeras fuentes cristianas no muestran interés en la una ni en la otra y son, además, fragmentarias y con frecuencia legendarias; y no existen otras fuentes acerca de él. ... Lo que se ha escrito en los últimos ciento cincuenta años sobre la vida de Jesús, su personalidad y el desarrollo de su vida interior es fantástico y romántico.

³³ Dibelius, *Tradition*, v.

³⁴ R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptische Tradition* (1921, ²1923); trad. ingl., *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1963); trad. esp., *Historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme, 2000).

³⁵ Un ejemplo clásico es el relato del bautismo en los sinópticos. Éstos refieren un acontecimiento sucedido a Jesús, no una experiencia de Jesús. Dibelius expresó este punto con toda claridad: “No es creíble que el origen del relato se remonte a lo que el mismo Jesús dijo de su experiencia interior en el bautismo; de lo contrario, esa parte habría sido conservada como discurso de Jesús” (*Tradition*, 274). A pesar de esto, la mayor parte de los autores de vidas de Jesús se han sentido libres de especular sobre el sentimiento de vocación que en aquella ocasión le fue infundido; véase *infra*, §11.5b.

³⁶ R. Bultmann, *Jesus und das Wort* (1926; *Jesús y la palabra*); trad. ingl., *Jesus and the Word* (Nueva York: Scribners, 1935).

Importa reconocer, no obstante, que lo que Bultmann censuraba aquí era la inútil investigación acerca de la *personalidad* y la *vida interior* de Jesús. Tenía mucha más confianza en cuanto a llegar a su mensaje. Cuatro páginas después dice también: “Por poco que podamos saber de su vida y personalidad, sabemos lo bastante de su *mensaje* para hacernos una imagen consistente”³⁷. Pero ¿qué significa esto? Bultmann imagina la tradición de Jesús como “una serie de estratos” —helenístico y griego, palestino y arameo—, dentro de los cuales, a su vez, “es posible distinguir otros”. Por medio del análisis crítico cabe llegar a “un estrato más antiguo”, “aunque puede ser delimitado sólo con una exactitud relativa”. Ni siquiera entonces podemos tener “ninguna certeza absoluta de que las palabras de este estrato más antiguo sean realmente las mismas que habló Jesús”, ya que no es posible descartar que la tradición hubiese experimentado un desarrollo todavía más temprano “que ya no podemos determinar”³⁸. En otras palabras, el estrato más antiguo, con el que relaciona Bultmann unos veinticinco dichos de Jesús (alrededor de cuarenta versículos), nos da una idea bastante aproximada sobre lo que enseñaba el hombre que está detrás de la comunidad palestina más antigua, que conservó el contenido de ese primer estrato³⁹. Persuadido de ello, Bultmann procedió a elaborar un impresionante esbozo de la enseñanza de Jesús, o simplemente “de Jesús”, como a su parecer podrían preferir algunos. Casi un siglo después de Strauss, su influjo aún se dejaba sentir en el interés no tanto por la figura de Jesús como por su enseñanza.

La otra barrera que la exposición bultmanniana de la crítica formal había levantado en el camino a futuros buscadores era la observación de que “lo que nos ofrecen las fuentes es sobre todo el mensaje de la comunidad cristiana primitiva”⁴⁰. En esto, naturalmente, sigue a Wrede y Wellhausen⁴¹. Mas, para Bultmann, la observación es extensible a los primeros estratos de la tradición. Es aquí donde la expresión *Sitz im Leben* (“circunstancia vital”) cobró una importancia decisiva: la tradición, tal como la conocemos, atestigua ante todo la circunstancia vital en que se desarrolló. Fue la utilidad de la tradición para la vida de las primeras comunidades lo que le dio su forma, considerando la cual podemos deducir las preocupaciones de las iglesias primitivas más directamente de lo que nos permitiría el análisis del mensaje de Jesús. En la práctica, esto significaba para Bultmann el reconocimiento, en primer lugar, de que numerosos dichos po-

³⁷ Bultmann, *Jesus*, 12.

³⁸ Bultmann, *Jesus*, 13.

³⁹ “The Study of the Synoptic Gospels”, *Form Criticism* (con K. Kundsinn, 1934; Nueva York: Harper, 1962) 11-76.

⁴⁰ Bultmann, *Jesus*, 12.

⁴¹ Bultmann, “New Approach”, 41-43; cf. la glosa de Robinson en *New Quest*, 35.

drían haber sido modificados en el curso de la transmisión. Porque —según tal línea de pensamiento— las tradiciones de la enseñanza de Jesús se conservaron no por haber sido asimiladas a venerables reliquias, sino por su continuo valor para las comunidades primitivas. Y como las necesidades y circunstancias de esas iglesias diferían de las de Jesús, las tradiciones habrían sido remodeladas y adaptadas. Significaba también, en segundo lugar, que “numerosos dichos [dentro de la tradición de Jesús] se originaron en la Iglesia misma”. Aquí Bultmann piensa en material tomado del judaísmo y de tradiciones religiosas más extensas, o en primeros profetas cristianos que hablaban una palabra de Jesús (resucitado); en cualquier caso, presumiblemente, palabras que concordaban con las necesidades de la comunidad, por lo cual ésta las consideró dignas de inclusión en la tradición de Jesús⁴². Esta hipótesis de trabajo proporcionó a Bultmann uno de sus útiles esenciales para la investigación crítica: “Todo lo que deja traslucir intereses específicos de la Iglesia o revela características de desarrollo posterior debe ser rechazado como secundario”⁴³.

Volviendo a la cuestión inmediata, ninguna de esas conclusiones negativas (para los buscadores) importaba realmente. Para la crítica formal ofreció Bultmann la confirmación (proporcionada, irónicamente, por su método histórico) de que había sido acertado su cambio de orientación teológica al seguir a Barth. La Iglesia primitiva tampoco estaba interesada en la figura histórica de Jesús, es decir, en la vida y personalidad del Jesús que anduvo enseñando en Galilea. Kähler tenía razón: el único Jesús que encontramos en las páginas de los evangelios, incluso después de haber completado nuestro análisis crítico-formal, es el Cristo de la fe. La afirmación de Barth de que todo está supeditado a la palabra de Dios en la predicación no sólo procede de Pablo, sino que además está confirmada por los evangelios. El Cristo de la fe, que se puede encontrar en el aquí y ahora, no depende en absoluto de un Jesús histórico reconstruido, suponiendo que tal reconstrucción se pudiera llevar a cabo. La conclusión de que no es posible contiene carga crítico-histórica, pero no significado para la fe. Ésta no depende de la historia, ni debe ser puesta en dependencia de ella. En un resultado que refleja la influencia tanto de Herrmann como de Kähler, Bultmann logró efectivamente hallar un refugio seguro para la fe en el momento de encuentro existencial con la palabra de la predicación, un espacio para la fe realmente invulnerable frente al reto y el mordiente de la crítica histórica.

En todo esto consiguió Bultmann superar, o más bien ignorar, el abismo entre sus hallazgos histórico-críticos negativos y su muy positiva fe en

⁴² Véase *infra*, §8.2.

⁴³ Bultmann, *Jesus*, 13.

el Cristo kerigmático por medio de una hermenéutica existencialista. Él mismo lo explica en un revelador pasaje de *Jesús y la Palabra*⁴⁴.

Cuando hablo de la enseñanza o el pensamiento de Jesús, no baso el discurso en ninguna concepción subyacente de un sistema de pensamiento universalmente válido [como hacían sus predecesores racionalistas y liberales]. ... Las ideas deben entenderse más bien a la luz de la situación concreta de un hombre que viviese en aquella época; como la interpretación de la propia existencia en medio de cambios, de inseguridades, de decisiones; como la expresión de una posibilidad de comprender su vida; como el esfuerzo por alcanzar una clara percepción de las vicisitudes y necesidades de su vivir. Cuando encontramos las palabras de Jesús en la historia, *nosotros* no *las* juzgamos mediante un sistema filosófico con referencia a su validez racional; *ellas* se dirigen a *nosotros* con la pregunta de cómo debemos interpretar nuestra propia existencia. Una honda inquietud por el problema de nuestra vida es, por tanto, la condición indispensable para nuestra investigación.

Aquí, como sucede con Herrmann y Kähler, uno no puede menos de impresionarse por el grado de implicación personal con el asunto tratado, tan evidente en toda la teología de Bultmann; esto es lo que la hace tan buena. Pero, de todos modos, surge espontánea la pregunta de si la hermenéutica existencialista de Bultmann es de algún modo más valiosa que la hermenéutica racionalista de Reimarus o la liberal de Harnack. Tampoco en este caso el alejamiento de la historia supuso ningún problema para lo que era esencialmente una posición fideísta (perspectiva de fe), porque la fe había sido reformulada, o mejor redefinida, en términos de una filosofía contemporánea⁴⁵ cuyo atractivo no era más duradero que el problemático método histórico-crítico. “Quien se casa con el espíritu de la época no tardará en enviudar”.

5.4. La segunda búsqueda

Pese a la enorme influencia de Bultmann, fueron sus discípulos quienes más eficazmente volvieron a plantear la cuestión de si se debía reanu-

⁴⁴ Bultmann, *Jesús*, 11. Fue más explícito en su famosa conferencia de 1941 sobre “Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung”, en que abordó directamente el problema de interpretar el mundo del pensamiento de los escritores neotestamentarios y dio a conocer su programa de desmitologización: “Nuestra tarea es desarrollar una interpretación existencialista de la mitología dualista del Nuevo Testamento” (trad. ingl., “New Testament and Mythology”, en H. W. Bartsch [ed.], *Kerygma and Myth* [Londres: SPCK, 1957] 1-44 [cita, 16]).

⁴⁵ Véase, p. ej., la interpretación que hace Bultmann (“New Testament and Mythology”, 35-43) de la cruz y la resurrección de Jesús.

dar de algún modo la búsqueda del Jesús histórico. De hecho, la antigua búsqueda había sido declarada imposible e ilegítima⁴⁶. *Imposible* porque “los evangelios son ante todo fuentes para la historia de la Iglesia primitiva, y sólo secundariamente fuente para la historia de Jesús”; “el siglo XX da por supuesta la naturaleza kerigmática de los evangelios y sólo muestra confianza en afirmar la historicidad de sus datos cuando éstos no pueden ser explicados desde la perspectiva de la vida de la Iglesia”. *Ilegítima* porque aquella investigación histórica iba en dirección opuesta a la fe: “Mientras que el kerigma invita a abrazar de por vida todo lo que significa Jesús, la búsqueda original era un intento de evitar el riesgo de la fe proporcionando pruebas objetivas para su ‘fe’”⁴⁷. A estas dos preguntas “¿Podemos saber algo sobre la vida del Jesús histórico?” y “¿Necesitamos saber algo sobre la vida de Jesús?”, Bultmann contestó con un “no” rotundo⁴⁸. Pero pronto iba a ser impugnado también ese “no”.

Lo que desencadenó la reacción fue la cuestión de la legitimidad teológica. En una famosa conferencia pronunciada en 1953, Ernst Käsemann hizo dos importantes observaciones. La primera de ellas era que hay peligro en postular una discontinuidad tan absoluta entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; para los primeros cristianos era muy importante la identificación del Señor exaltado con Jesús como ser humano. No apreciar la particularidad histórica del hombre de Nazaret, al que el acontecimiento escatológico estaba ligado, entrañaba el peligro de desleír el acontecimiento mismo en un mito, el peligro del docetismo⁴⁹. “Ceñirse firmemente a la historia es un modo de dar expresión al *extra nos* de la salvación”. La segunda observación era que los mismos sinópticos daban considerable importancia intrínseca al pasado; hasta su formato indica que veían la historia de la vida de Jesús como esencial para la fe⁵⁰. O, como se dijo con posterioridad, los evangelios son también kerigma, documentos que encierran la fe de la Iglesia; pero no se limitan a repetir el mensaje de que Jesús vivió y murió, sino que se interesan considerablemente por el *qué* de la historia prepascual de Jesús: una historia, por supuesto, vista desde la perspectiva de la fe, pero la historia de Jesús, al fin

⁴⁶ Robinson, *New Quest*, cap. 2.

⁴⁷ Robinson, *New Quest*, 35, 37-38, 44.

⁴⁸ En una trascendente conclusión a su *Einleitung*, Wellhausen ya había afirmado esto mismo: “No podemos retroceder hasta él aunque lo pretendiéramos” (115).

⁴⁹ Por “docetismo” (del griego *dokeō*, “parecer”) se entiende la creencia, manifiesta hacia finales del siglo I (cf. 1 Jn 4,1-3; 2 Jn 7) y decididamente sostenida en círculos gnósticos, de que la humanidad de Jesús y sus sufrimientos no eran reales, sino sólo aparentes.

⁵⁰ E. Käsemann, “The Problem of the Historical Jesus” (1954), en *Essays on New Testament Themes* (Londres: SCM, 1964) 15-47.

y al cabo⁵¹. Sería grave, por tanto, que lo que conocemos de la figura histórica de Jesús se revelase incoherente con el kerigma que predicán los evangelios⁵². Aquí la historia reaparece como una potencial amenaza a la fe: quizá no esté a su alcance servir de prueba a la fe, pero una vez más puede causar desconcierto al (aspirante a) creyente que tome los hallazgos históricos en su valor facial.

Bultmann también distanció a Jesús de la fe/teología de la Iglesia. En la frase inicial de su *Teología del Nuevo Testamento* (1948) afirma que “El mensaje de Jesús corresponde a los presupuestos de la teología neotestamentaria y no es parte de esa teología misma”⁵³. El kerigma empezó en la Pascua. Por eso, al escribir Bultmann su *Das Urchristentum im Rahmen der Antiken Religionen* (1949), incluyó la predicación de Jesús bajo la rúbrica “Judaísmo”⁵⁴. Expresa la cuestión una aguda frase atribuida a Wellhausen: “Jesús fue el último de los judíos, y Pablo el primer cristiano”⁵⁵. Sin embargo, en respuesta a la crítica de los nuevos buscadores, Bultmann concedió que la predicación de Jesús es también kerigma; que el kerigma de la comunidad pospascual está ya implícito en el ministerio prepascual de Jesús, y que el mensaje de Jesús, “después de todo, es predicación cristiana oculta o secreta”⁵⁶. Esta admisión tuvo una importancia extraordinaria. La afirmación de que Jesús predicó sobre el reino y la Iglesia sobre Jesús había sido esencial para la distinción entre la predicación de Jesús y el kerigma de la Iglesia; en la formulación de Bultmann, “el predicador se convirtió en lo predicado”. De ahí que un asunto clave para la nueva búsqueda fuera conocer si en algún sentido Jesús predicó acerca de *sí mismo*; ver en qué medida el mensaje del mismo Jesús pudiera llevar implícita una cristología. En caso afirmativo, irónicamente, se volverían las tornas: sería el Jesús histórico el que podría proveer de base a la fe en Cristo. A pesar

⁵¹ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (1956); trad. ingl., *Jesus of Nazareth* (Londres: Hodder & Stoughton, 1960) 22-26; trad. esp., *Jesús de Nazaret* (Salamanca: Sígueme, 1996); cf. también Robinson, *New Quest*, cap. 4 (esp. 85-92). “Kerigma sin narración es pura comunicación de iglesia; narración sin testimonio es ambigüedad y transgresión” (Keck, *Future*, 134).

⁵² Perrin, *Rediscovering*, 231, 244.

⁵³ R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (Londres: SCM/Nueva York: Scribner, 1952) 3.

⁵⁴ Trad. ingl., *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (Londres: Thames & Hudson, 1956) 71-79.

⁵⁵ No he podido determinar con seguridad quién es el autor (la frase es atribuida a O. Betz, *Was wissen wir von Jesus?*; trad. ingl., *What Do We Know about Jesus?* [Londres: SCM, 1968] 17); pero, en sus conclusiones (*Einleitung*, 113-15), Wellhausen expresa la misma opinión.

⁵⁶ Citado por Robinson, *New Quest*, 21.

de Barth, reaparecía la posibilidad de una cristología “desde abajo”, sin que fuera excluida la posibilidad de una “alta” cristología⁵⁷.

A través de tales consideraciones se reafirmó la *legitimidad teológica* de la búsqueda⁵⁸. Pero ¿qué pasaba con la otra objeción de Kähler y Bultmann, su conclusión de que era *imposible* el éxito en la búsqueda? En esto, la respuesta fue sorprendentemente alentadora. ¿No siempre el análisis crítico-formal presenta resultados negativos! De ahí que Käsemann pudiera identificar “el elemento distintivo en la misión de Jesús” como la sorprendente autoridad que Jesús se atribuía frente a Moisés y la Torá⁵⁹. Bornkamm añade a esto la nota de cumplimiento escatológico en la predicación de Jesús. Volviendo a refutar a Bultmann, insiste de hecho en que, en un esquema escatológico de antigua era y nueva era, no se puede situar a Jesús en el primer lado de la división. El precursor es el Bautista, mientras que “Jesús clama: ¡Llega el cambio de era! ¡Ya amanece el reino de Dios!”⁶⁰ Por su parte, Ernst Fuchs, otro discípulo de Bultmann, hizo hincapié en la *conducta* de Jesús como “el contexto real de su predicación”, invirtiendo así la tendencia a poner en el centro exclusivamente la enseñanza, que había predominado desde Strauss, y llamando la atención sobre la importancia de que Jesús comiese con recaudadores de impuestos y pecadores (Mt 11,19 par.)⁶¹. El producto más sensacional de la nueva fase fue, sin embargo, la exposición plena de *La predicación de Jesús* que hizo Joachim Jeremias⁶². Aun no siendo Jeremias miembro de la escuela de Bultmann,

⁵⁷ Cf. especialmente W. Pannenberg, *Jesus – God and Man* (Londres: SCM, 1958) 21-30: “La fe tiene que ver ante todo con lo que Jesús *era*. Sólo a partir de ahí podemos saber qué significa Jesús para el hombre actual y cómo es posible la predicación sobre él en nuestros días. Objetivo de la cristología no es, pues, únicamente *desarrollar* la confesión de Cristo por la comunidad, sino sobre todo *basarla* en la actividad y el destino de Jesús en el pasado” (28). Véase también J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970) 25-40, de hecho, toda la tesis (conclusión, 270-73).

⁵⁸ Cf. Keck, *Future*, 50-58.

⁵⁹ Käsemann, “Problem”, 37-45.

⁶⁰ Bornkamm, *Jesus*, 67; seguido por Robinson, *New Quest*, 118-19.

⁶¹ Robinson, *New Quest*, 14-14; E. Fuchs, “The Quest of the Historical Jesus”, en *Studies of the Historical Jesus* (Londres: SCM, 1964) 11-31 (si bien es mejor la traducción que ofrece Robinson del alemán). Fuchs también destaca por haber reintroducido en el debate la importancia de la fe del propio Jesús (“Jesus and Faith”, *Studies*, 48-64).

⁶² J. Jeremias, *New Testament Theology*. Vol. I, *The Proclamation of Jesus* (Londres: SCM, 1971). Los nuevos volúmenes proyectados de la *Teología del Nuevo Testamento* (trad. esp., Salamanca: Sígueme, 2001) nunca llegaron a materializarse. El mismo año, el anterior interlocutor de Jeremias, C. H. Dodd, también causó impresión con un libro sobre Jesús, aunque de carácter más popular: *The Founder of Christianity* (Londres: Collins, 1971).

con la que la nueva búsqueda en Alemania estaba principalmente asociada, su obra sobre las parábolas de Jesús es considerada el mejor ejemplo del método crítico-formal⁶³; y su demostración de que Jesús llamó a Dios “Abba” en su oración ha permanecido, a pesar de la exageración de Jeremias, y no sin cierta sorpresa, como uno de los hallazgos más seguros de la nueva búsqueda⁶⁴. Pero en *La predicación de Jesús* ofreció Jeremias una reconstrucción tan bien fundada como era posible esperar, particularmente porque se tomó en serio la necesidad de demostrar la base aramea de los dichos de Jesús⁶⁵.

Parecía configurarse lo que podía ser una respuesta suficientemente adecuada a la conclusión de Bultmann de que la búsqueda original era también imposible. Pero ese luminoso comienzo no tardó en nublarse con las sombras de nueva controversia e incertidumbre. Empezó a emerger un problema metodológico nada fácil de medir. Como mucho de la nueva búsqueda dependía de que se reconociesen como palabras auténticas de Jesús cierto número de dichos clave de su tradición, no hubo más remedio que preguntarse: ¿Cómo identificar esos dichos? ¿Qué criterios seguir para, descendiendo en la tradición (a través de los estratos de Bultmann), llegar hasta el mismo Jesús?

El criterio que alcanzó más prominencia había sido utilizado tanto por Bultmann⁶⁶ como por Käsemann⁶⁷, pero fue Norman quien lo formuló más explícitamente como el “criterio de semejanza”: “La forma más primitiva de un dicho a que sea posible llegar puede considerarse como auténtica si muestra semejanza respecto a puntos característicamente resaltados por el antiguo judaísmo y por la Iglesia primitiva”⁶⁸. No se trataba de que sólo los dichos que satisficieran este criterio podían ser reconocidos como genuinos, sino de que sólo tales dichos nos permitían *saber* que eran genuinos⁶⁹. Perrin apoyó este primer criterio con un segundo, el “criterio

⁶³ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1947, ⁶1962); trad. ingl., *The Parables of Jesus* (Londres: SCM, ²1963); trad. esp., *Las parábolas de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 1970).

⁶⁴ J. Jeremias, *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie* (1966); trad. ingl., *The Prayers of Jesus* (Londres: SCM, 1967) cap. 1; trad. esp., *Abba, el mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1993).

⁶⁵ Así como en su libro de *Las parábolas* había reconocido su deuda con C. H. Dodd (véase *infra*, §12.4g. y sobre n. 453), Jeremias, en *Predicación*, elogió a otro importante estudioso británico, Manson (*Teaching of Jesus*), cuya contribución estaba bastante olvidada a raíz de la influencia de Bultmann.

⁶⁶ Muy sucintamente en su “New Approach”, 43; véase también *supra*, n. 43.

⁶⁷ Käsemann, “Problem”, 37.

⁶⁸ Perrin, *Rediscovering*, 39.

⁶⁹ R. S. Barbour, *Traditio-Historical Criticism of the Gospels* (Londres: SPCK, 1972).

de coherencia”⁷⁰, y, aunque algo dubitativo, con un tercero, el “criterio de testimonio múltiple”⁷¹. Al extenderse el debate sobre los criterios más allá de lo propiamente circunscrito a la llamada “nueva búsqueda” se han propuesto otros criterios, no necesariamente como alternativas, sino más bien con carácter complementario. Por ejemplo, Jeremías ha presentado de hecho el criterio de estilo característico susceptible de ser relacionado con formas arameas⁷²; J. P. Meier ha dado prominencia al “criterio de dificultad”⁷³; Theissen (con Dagmar Winter) postula el “criterio de verosimilitud histórica”⁷⁴; Georg Strecker argumenta a favor del “criterio de desarrollo”⁷⁵; Stephen Patterson propugna el “criterio de ‘memorabilidad’”⁷⁶, y Stanley Porter introduce el triple criterio de lengua y contexto griego, divergencia textual griega y rasgos discursivos⁷⁷.

Sin embargo, pocos estudiosos están completamente satisfechos con estos criterios. Si se aplica de manera sistemática el criterio de desemejanza, y sólo se selecciona el material que es coherente con los limitados hallazgos del primer rastreo de la tradición de Jesús, entonces el Jesús histórico que emerge ha de ser por fuerza una criatura extraña, sin nada que lo vincule a la religión de su pueblo ni a la doctrina de sus seguidores, automáticamente descartable, siendo “un Jesús solo, en un vacío”⁷⁸. Además, como de manera muy pertinente se pregunta Morna Hooker, ¿sabemos lo

⁷⁰ “Material de los estratos más antiguos de la tradición puede ser aceptado como auténtico si muestra coherencia con material cuya autenticidad se ha establecido por medio del criterio de desemejanza” (*Rediscovering*, 43).

⁷¹ Se cumple este criterio cuando hay “material auténtico atestiguado en todas o la mayor parte de las fuentes que pueden discernirse detrás de los evangelios sinópticos” (*Rediscovering*, 45). Véase asimismo Porter, *Criteria*, 82-89.

⁷² Jeremías, *Proclamation*, primera parte. Véase también M. Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel* (SNTSMS 102; Cambridge: Cambridge University, 1998); id., “An Aramaic Approach to the Synoptic Gospels”: *ExpT* 110 (1999) 275-78.

⁷³ J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking of the Historical Jesus* (Nueva York: Doubleday, 1991) I, 168-71; trad. esp., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* (Estella: Verbo Divino, 1998).

⁷⁴ G. Theissen / D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (Friburgo: Universitätsverlag, 1997) 175-217; también G. Theissen, “Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research”: *SJT* 49 (1996) 147-76. Cf. A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (Londres: Duckworth, 1982).

⁷⁵ G. Strecker, *Theology of the New Testament* (vers. orig., 1996; trad. ingl.; Berlín, de Gruyter, 2000).

⁷⁶ S. J. Patterson, *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning* (Harrisburg: Trinity, 1998) 265-72.

⁷⁷ Porter, *Criteria*, parte II.

⁷⁸ E. Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology* (vers. orig., 1974; trad. ingl., Londres: Collins, 1979) 94.

suficiente sobre el judaísmo de la época de Jesús o sobre el cristianismo primitivo para poder aplicar el criterio con alguna confianza?⁷⁹ O como agudamente observa Lee Keck: “En vez del Jesús *distinto* deberíamos buscar el Jesús *característico*”⁸⁰. El criterio de coherencia podría simplemente reforzar un núcleo desequilibrado y poner entre paréntesis incoherencias típicas de la vida real⁸¹. El testimonio múltiple podría ser de poca ayuda, ya que, concebiblemente, las variaciones entre, digamos, Marcos y Q, se remontan a una fuente pospascual común a ambos⁸². Por otro lado, la identificación de otras varias fuentes quizá aumente al principio la importancia de este criterio (Crossan)⁸³, pero la tendenciosidad de las afirmaciones expresadas al respecto simplemente lanza una nueva serie de interrogantes contra los resultados obtenidos⁸⁴. El criterio de presencia de aramaismos es igualmente problemático, ya que de por sí no sirve para determinar si esas huellas proceden de Jesús o de una iglesia de lengua aramea⁸⁵. El criterio de dificultad encuentra el mismo obstáculo que el criterio de semejanza: ¿deben ser considerados los pocos dichos embarazosos como más característicos de Jesús o como más susceptibles de captar la esencia de la predicación de Jesús que los dichos desemejantes?⁸⁶ El criterio de verosimilitud histórica propuesto por Theissen es más una reformulación del método histórico que un criterio. Y los criterios de Porter dependen del muy discutido argumento de que Jesús utilizó el griego (Porter encuentra siete casos) y de poder determinar claramente que un discurso fue pronunciado todo él por Jesús en vez de compuesto a base de tradición de Jesús primitiva.

¿Declina, pues, esta nueva fase de la búsqueda? Sería no ajustarse a la verdad decir que “la segunda búsqueda” ha terminado⁸⁷, ya sea “con un

⁷⁹ M. D. Hooker, “Christology and Methodology”: *NTS* 17 (1970-71) 480-87; también “On Using the Wrong Tool”: *Theology* 75 (1972) 570-81. Cf. Porter, *Criteria*, 73-76.

⁸⁰ Keck, *Future*, 33 (la cursiva es mía).

⁸¹ J. T. Sanders, “The Criterion of Coherence and the Randomness of Charisma: Poring through Some Apories in the Jesus Tradition”: *NTS* 44 (1998) 1-25.

⁸² El problema está muy bien planteado por Allison, *Jesus of Nazareth*, 2-10.

⁸³ Véase *supra*, §4.7, y también *infra*, §§ 7.6 y 7.8.

⁸⁴ Véase Allison, *Jesus of Nazareth*, 10-33.

⁸⁵ Véase Porter, *Criteria*, 92-99.

⁸⁶ Véase también Crossan, *Birth of Christianity*, 144-45; Porter, *Criteria*, 106-10. Meier es perfectamente consciente de la debilidad del criterio (*Marginal Jew* I, 171, 184; asimismo, “The Present State of the ‘Thirrh Quest’ for the Historical Jesus: Loss and Gain”: *Biblica* 80 [1999] 459-87).

⁸⁷ Por ejemplo, Funk cree que “la breve vida de la nueva búsqueda llegó a su final hacia 1975” (*Honest to Jesus*, 63), y Patterson considera que duró sólo unos diez años (*The God of Jesus*, 41-42).

petardazo”, ya “con un gemido”. Que ha habido un “petardazo” equivalente a los que llevaron al fracaso a la primera búsqueda lo veremos dentro de poco (§ 5.6, *infra*). Pero algunos continúan la búsqueda en gran parte como antes, con una confianza inamovible en el método histórico. Joachim Gnilka y Jürgen Becker no consideran necesario ofrecer más que unas pocas páginas introductorias sobre metodología⁸⁸. Ambos comparten los postulados originales del método crítico-formal, sobre todo en lo concerniente a la forma más primitiva de la tradición (unidades sueltas), y sólo muy de pasada hacen referencia a la fase de la transmisión oral⁸⁹. También ambos siguen dando gran importancia al criterio de desemejanza al valorar los distintos dichos⁹⁰. Y, como mucho, se limitan a aludir a las cuestiones planteadas por los liberales norteamericanos, particularmente las relativas al *Evangelio de Tomás*⁹¹. En este punto, el abismo entre europeos y norteamericanos, o, mejor, entre eruditos de lengua inglesa y eruditos de lengua alemana sigue siendo tan ancho como antes⁹².

Con todo, a uno y otro lado del Atlántico se han escrito libros relevantes que toman lo mejor de anteriores métodos y sirven de puente hacia la más nueva fase de la búsqueda. Me vienen a la mente el estudio de John P. Meier, *Un judío marginal*⁹³, grande incluso en cuanto a la extensión (tres volúmenes hasta ahora), y *The Historical Jesus*, de Gerd Theissen y Annette Merz⁹⁴. Dichos autores, a diferencia de Gnilka de Becker, dedican considerable atención a la cuestión de las fuentes⁹⁵ y, como Gnilka, muestran interés por el contexto social⁹⁶. El énfasis de Meier en los crite-

⁸⁸ J. Gnilka, *Jesus von Nazareth: Botschaft und Geschichte* (Friburgo: Herder, 1963; trad. ingl., *Jesus of Nazareth: Message and History* [Peabody: Hendrickson, 1997] 12-25; trad. esp., *Jesús de Nazaret* [Barcelona: Herder, 1993]); J. Becker, *Jesus of Nazareth* (Berlín: de Gruyter, 1998) 1-17. Pero especial mención merece Schillebeeckx, *Jesus*, el intento más ambicioso y logrado por parte de un teólogo histórico y sistemático de dominar la erudición neotestamentaria especializada e integrarla dentro de una perspectiva más amplia relativa a los últimos avances en cristología dogmática.

⁸⁹ Gnilka, *Jesus*, 13, 15; Becker, *Jesus*, 7.

⁹⁰ Gnilka, *Jesus*, 20; Becker, *Jesus*, 13-14.

⁹¹ Gnilka, *Jesus*, 15; Becker, *Jesus*, 9, 16 n. 15.

⁹² Similarmente, en su *Theology*, Strecker no mira más allá de la inmediata etapa posbultmanniana de la búsqueda (241-43, 249-53).

⁹³ Orig., *A Marginal Jew*; trad. esp., Estella: Verbo Divino, 1998-2003) vol. I – *Las raíces del problema y de la persona* (*supra*, n. 73); vol. II/1 – *Juan y Jesús. El reino de Dios*; vol. II/2 – *Los milagros*; vol. III – *Compañeros y competidores*. Meier ofreció un breve resumen de sus conclusiones hasta la fecha en “Reflections of Jesus-History Research Today”, en J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus in Early Judaism* (Nueva York: Crossroad, 1991) 84-107.

⁹⁴ G. Theissen / A. Merz, *The Historical Jesus* (Londres: SCM, 1998).

⁹⁵ Meier, *Marginal Jew* I, caps. 2-5; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, caps. 2-3.

⁹⁶ Meier, *Marginal Jew* I, caps. 9-10; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, caps. 5-7.

rios para evaluar la historicidad de determinados dichos y hechos de Jesús⁹⁷, y sus atinadas aunque breves observaciones metodológicas⁹⁸, reflejan más las técnicas de la nueva búsqueda. Pero su tercer volumen en particular, que está totalmente dedicado a detallar las diversas relaciones e interacciones entre el judío llamado Jesús y sus seguidores y competidores judíos, lo sitúa firmemente en la “tercera búsqueda” (véase § 5.5, *infra*). El análisis sobre “El escepticismo histórico y el estudio de Jesús” realizado por Theissen y Merz en *The Historical Jesus* es de mayor alcance, aunque condensado en la forma⁹⁹; pero no hace ningún hincapié en la condición judía de Jesús. Con todo, si se me preguntara por un estudio sobre Jesús en un solo volumen para uso de estudiantes, yo recomendaría éste.

El problema en cuanto a lo que venimos considerando es que —con la excepción de Theissen— cuestiones de perspectiva y método fundamentales, algunas planteadas por el enfoque sociológico y la búsqueda neoliberal (véase *supra*, §§ 4.6-7), otras resultantes de la reconsideración de esa tarea por los primeros críticos de las formas (§ 3, *supra*), han recibido demasiado poca atención. ¿Desde qué punto de partida deberían abordar la tradición de Jesús quienes emprenden la “búsqueda del Jesús histórico”? ¿Se han tenido debidamente en cuenta las implicaciones del particular contexto social galileo de Jesús? ¿Qué materiales deberían considerarse como fuentes para las fases más primitivas de la tradición acerca de él? Y ¿con qué concepto del proceso de transmisión habría que trabajar? O más resumidamente: ¿es posible dismantelar la barrera de la “imposibilidad” con tanta facilidad como parecen creer los eruditos de la segunda búsqueda?

5.5. ¿Una tercera búsqueda?

En las últimas décadas del siglo XX, el más esperanzador avance en la investigación sobre la vida de Jesús fue el reconocimiento de que la búsqueda tenía que estar principalmente dirigida a un *judío* y afrontar con mayor claridad y firmeza las consecuencias. Lo que caracteriza a esta “tercera búsqueda del Jesús histórico”¹⁰⁰ es la convicción de que todo intento de elaborar

⁹⁷ Meier, *Marginal Jew* I, cap. 6.

⁹⁸ Meier, *Marginal Jew* I, 4-6, 9-12, con una interesante discusión de conceptos básicos (“El Jesús real y el Jesús histórico”), incluida la distinción de Kähler entre *historisch* y *geschichtlich* (22-40).

⁹⁹ Theissen / Merz, *Historical Jesus*, cap. 4.

¹⁰⁰ Introdujo esta denominación N. T. Wright en su actualización del libro de Stephen Neill *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986* (Oxford: Oxford University, 1964, 1988) 379. Sobre las semejanzas y desemejanzas entre la “segunda” y “tercera” búsquedas, véase Du Toit, “Redefining Jesus”, 98-110. En la tercera búsqueda se

una imagen histórica de Jesús de Nazaret ha de partir del hecho de que él era un judío del siglo I que operaba en el contexto del siglo I. Después de todo, cuando tanto es históricamente problemático, podemos admitir con confianza que Jesús se formó como un judío religioso. No hay discusión en que desarrolló su misión dentro del territorio de Israel. Y el dato de que fue ejecutado bajo la acusación de atribuirse la condición de Mesías (“rey de los judíos”) es aceptado generalmente entre los componentes fundamentales de la tradición evangélica¹⁰¹. ¿Qué más natural –se podría pensar–, qué más inevitable, que emprender una búsqueda del judío Jesús histórico?¹⁰²

Pese a la obiedad de tal objetivo, generaciones de estudiosos parecen haberse desentendido conscientemente de él. De hecho, una de las más chocantes características de doscientos años de antiguas búsquedas es el modo sistemático en que se ha intentado distanciar a Jesús lo más rápido y lejos posible de su ambiente judío. Aunque Reimarus situó a Jesús dentro del judaísmo (el cristianismo fue fundado por los apóstoles), su importancia, según Kümmel, es que planteó la cuestión de “qué papel hay que atribuir a Jesús en la emancipación del cristianismo de su matriz judía”¹⁰³. Susannah Heschel

incluye a veces lo que he llamado “búsqueda neoliberal” (como hacen Witherington, *Jesus Quest*, o Scott, “New Options”, 7 [“tercera etapa”]); y en su insistencia en que Jesús intentaba “la renovación de Israel”, Borg tiene evidentes puntos de contacto con aspectos característicos de la “tercera búsqueda” (§4.7, *supra*, como también Horsley, §4.6). También cabe incluir en ella a Meier, dado su énfasis en que Jesús era un judío (aunque “marginal”); en *Marginal Jew III*, 8, explica que utiliza la expresión “judío marginal” para evitar una definición fija de Jesús y en imitación de su lenguaje enigmático. Funk señala que la cuestión clave es determinar “qué papel asignar al Jesús el judío en una secta judía conocida como ‘cristianismo’” (*Honest to Jesus*, 32, 58-59); pero luego se distancia de la “tercera búsqueda” (65), aunque en su comentario despectivo de los que se dedican a ella (“la fe parece hacerlos inmunes a los hechos”) pasa por alto que ninguno de sus “hechos” está fuera de discusión.

Sin embargo, no encuentro que tenga importancia esa numeración de las búsquedas. C. Marsh, “Quests of the Historical Jesus in New Historicist Perspective”: *Biblical Interpretation* 5 (1997) 403-37, distingue nueve búsquedas en total: 1) la búsqueda positivista de un Jesús escatológico; 2) la búsqueda positivista de un Jesús no escatológico; 3) la búsqueda romántica; 4) la búsqueda crítico-formal; 5) la búsqueda del Jesús no judío; 6) la búsqueda histórico-tradicional; 7) la búsqueda existencialista; 8) la búsqueda judeocristiana, y 9) la búsqueda posmoderna (410-15). Véase también J. Carleton Paget, “Quest for the Historical Jesus”, en M. Bockmuehl (ed.), *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge: Cambridge University, 2001) 138-55. Para una visión alemana de la “tercera búsqueda”, cf. Theissen / Winter, *Kritienfrage*, 145-71.

¹⁰¹ Véase *infra*, §§ 15.3a y 17.2.

¹⁰² El argumento está bien construido por Wright, *Jesus*, cap. 3.

¹⁰³ Kümmel, *New Testament*, 90; Brown señala que “el interés de Reimarus en el origen judío [de Jesús] no iba más allá de su deseo de reducir la misión de Jesús a un golpe político mesiánico” (*Jesus*, 53).

observa que los teólogos liberales describían del modo más negativo posible el judaísmo del siglo I con el propósito de “enaltecer a Jesús como una figura religiosa única que estaba en radical oposición a su entorno judío”¹⁰⁴. De hecho, una conciencia religiosa única, ajena a las circunstancias históricas, escindió por completo a Jesús del judaísmo. Renan, por ejemplo, llegó a escribir: “Fundamentalmente, no había nada de judío en Jesús”; después de visitar Jerusalén, “ya no aparece como un reformista judío, sino como un destructor del judaísmo ... Jesús ya no era judío”¹⁰⁵. Y para Ritschl, “la renuncia de Jesús al judaísmo y su Ley ... se convirtió en una clara línea divisoria entre sus enseñanzas y las de los judíos”¹⁰⁶. En cuanto a Schweitzer, en su relación de la búsqueda, pasó por alto el sustancial debate entre los eruditos judíos y cristianos sobre el tema de Jesús el judío¹⁰⁷. La ironía del liberalismo en este punto es que no sólo pretendió “liberar” a Jesús de interpretaciones distorsionadas por sucesivas capas de dogma, sino que además intentó presentarlo como el que, salvaguardando el más acendrado espíritu de la religión, lo “liberó” de la anticuada vestimenta del culto y mito judíos¹⁰⁸.

En el siglo XX, de manera bastante similar, el Cristo existencial de la fe bultmanniano pudo dar el gran salto al momento actual de encuentro sin ninguna dependencia de sus antecedentes históricos (judíos)¹⁰⁹. Siguió siendo bastante habitual en la teología alemana, incluso después de la Segunda Guerra Mundial, describir el judaísmo de la época del Segundo Templo como *Spätjudentum* (judaísmo tardío)¹¹⁰ —lo que implica que el judaísmo

¹⁰⁴ S. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: University of Chicago, 1998) 9, 21; sobre la actitud antijudía entre los estudiosos del NT en el siglo XIX, cf. especialmente 66-67, 106-107, 117-18, 123, 153-57, 190-93, 212-13, 227. Cf. también Moxnes, “Jesus the Jew: Dilemmas of Interpretation”, en I. Dunderberg et al. (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*, H. Räisänen FS (Leiden: Brill, 2002) 83-103.

¹⁰⁵ Heschel, *Abraham Geiger*, 156-57.

¹⁰⁶ Heschel, *Abraham Geiger*, 123. Nótese la respuesta a Weiss de W. Bousset, *Jesus in Gegensatz zum Judentum: ein religionsgeschichtlicher Vergleich* (Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892): “En el judaísmo tardío no hay realmente ninguna fuerza viva, ningún espíritu creador. ... El mensaje de Jesús debe entenderse ante todo a la luz de su oposición al judaísmo” (6-7), citado por Kümmel, *New Testament*, 230-31.

¹⁰⁷ Heschel, *Abraham Geiger*, 3, 127.

¹⁰⁸ Llegando de hecho a la interpretación programática del cristianismo y sus comienzos que ya había ofrecido Baur en su *Paul 3* (citado *supra*, cap. 1, n. 13). Sobre el antijudaísmo de Hegel véase Brown, *Jesus*, 88-90. Dungan, por su parte, señala que el triunfo de la prioridad marcana hizo que el judío Mateo perdiera su anterior preeminencia (*History*, 339).

¹⁰⁹ Bultmann reconocía, no obstante, que la predicación de Jesús debía ser colocada bajo la rúbrica “Judaísmo” (véase *supra*, n. 54).

¹¹⁰ Véase C. Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology* (vers. orig. 1975; trad. ingl., Londres: SPCK/Filadelfia: Fortress, 1978, cap. 2); también F. Hahn, *Christologische*

posterior a esa época no tendría significación— y presentar a Jesús llevando el judaísmo a su fin¹¹¹. En la segunda búsqueda, el principal criterio, el de desemejanza, intentó hacer virtud de lo que los eruditos de la segunda búsqueda percibían como una necesidad, reconstruyendo la imagen de Jesús a partir de lo que lo *distinguía* de su contexto histórico, con lo cual Jesús fue situado frente a su medio judío¹¹². Y la búsqueda neoliberal se distingue en este punto de la liberal antigua sólo por su argumento de que la influencia del helenismo —que en opinión de Harnack marcó la diferencia entre la Iglesia y Jesús— ya estaba presente en lo que Jesús enseñaba. Pese al reconocimiento neoliberal de la condición judía de Jesús, hay tendencia a exagerar las similitudes entre su enseñanza y la cultura helenística y las diferencias con respecto a su cultura judía nativa¹¹³. En la historia de la investigación sobre Jesús nada ha puesto más en evidencia el alejamiento de la historia como la persistente omisión del carácter judío de Jesús.

Y no es, por supuesto, que se desconociesen perspectivas judías acerca de Jesús antes de los años ochenta del pasado siglo¹¹⁴, si bien esos estudios

Hoheitstitel (Gotinga: Vandenhoeck, 1995) 133, 351; Becker, *Jesus*, p. ej., 88, 224 n. 146.

¹¹¹ Véase, p. ej., Pannenberg, *Jesus*, 255; L. Goppelt, *Theology of the New Testament*. Vol I: *The Ministry of Jesus in Its Theological Significance* (vers. orig., 1975; trad. ingl., Grand Rapids: Eerdmans, 1981) 97. (“Jesús sustituyó realmente el judaísmo en sus mismas raíces a través de una nueva dimensión”). Cf. asimismo J. T. Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue* (Nueva York: Paulist, 1982) 37-47. Heschel hace una lectura muy poco comprensiva de una contribución de Käsemann a un debate sobre la identidad cristiana dentro del diálogo cristiano-judío: “Según Käsemann, calificar de judía la enseñanza de Jesús es ofensivo y vuelve el cristianismo carente de sentido” (Abraham Geiger, 232, en referencia a E. Käsemann, “Protest!”, *EvT* 52 [1992] 177-78, pero no se trata de una cita exacta de este autor. El debate fue iniciado por J. Seim, “Zur christlichen Identität im christlich-jüdisch Gespräch”: *EvT* 51 (1991) 458-67; Seim responde en *EvT* 52 (1992) 185-87.

¹¹² Véase *supra*, §5.4. H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111; Stuttgart: KBW, 1983) apunta que, para el Bautista y Jesús, Israel había perdido su privilegio de pueblo elegido de Dios y se había convertido en una “comunidad sin salvación” (*Unheilkollektiv*); pero deja de hablar de *Unheilkollektiv* en una nueva edición (³1989).

¹¹³ Así particularmente Mack: “Uno busca en vano [en la enseñanza original de Jesús] el abordaje directo de cuestiones específicamente judías” (*Myth*, 73); el profeta apocalíptico judío es sustituido por el maestro cínico helenizado. Véase también la crítica de Horsley y Draper, *Whoever Hears*, 4-5, 9; Meier, *Marginal Jew* III, 3-4.

¹¹⁴ Para el siglo XIX véase en especial Abraham Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1857); también Heschel, *Abraham Geiger*, 130-37, 148-50, 235-38. Respecto al siglo XX, cf. principalmente J. Klausner, *Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching* (Londres: George Allen & Unwin, 1925); R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien* (1940; reeditado en Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970); S. Ben-Chorin, *Brüder Jesus: Der Nazarener in jüdischer Sicht* (Múnich, 1967); D. Flussner, *Jesus* (1969; ed. rev., Jerusalén:

se habían mostrado curiosamente ineficaces con respecto a las principales corrientes de investigación. La contribución de Geza Vermes en particular ha ejercido una influencia sutil y significativa¹¹⁵; él ha sido de hecho un Juan el Bautista de la tercera búsqueda. Pero lo que se ha mostrado decisivo en el nuevo cambio de perspectiva ha sido la gran marejada de reacción, tanto en la especialidad neotestamentaria como en los estudios sobre el cristianismo en general, contra la denigración del judaísmo, que había estado honda y duraderamente arraigada en la teología cristiana, formando casi un rasgo de ella. El arrepentimiento y la penitencia exigidos por el Holocausto/Shoá –aunque a veces en peligro de ser exagerados– todavía no se han hecho plenamente realidad en esta cuestión. La actitud mental de quienes consideran el judaísmo como la religión de la Ley enfrentada al cristianismo y su evangelio, principalmente para reforzarse en la idea de que Jesús pertenece al segundo y no al primero, parece seguir operando a un profundo nivel subconsciente. Resulta inquietante ver que la presentación de los fariseos como arquetípicos legalistas e intolerantes goza de persistente popularidad¹¹⁶. Y la idea, antes señalada, de que la única función del judaísmo era preparar para el cristianismo (de ahí “judaísmo tardío”) subsiste todavía. Sin embargo, por extraño que parezca, y pese a otras contribuciones sobre Jesús el judío¹¹⁷ y al reconocimiento de que era necesaria nueva reflexión metodológica para sacar a la segunda búsqueda del punto muerto en que se hallaba¹¹⁸, fue el trabajo de E. P. Sanders en *Paul* lo que sirvió de ca-

Magnes, 1998). D. A. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of the Modern Jewish Study of Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), describe los varios intentos de evaluar a Jesús desde una perspectiva judía (cap. 1), afirmando que “la recuperación de Jesús para los judíos ha sido posible sólo desvirtuando los evangelios” (14); “es siempre Jesús el judío el que les interesa, y no el Jesús del cristianismo” (38). Véase también Moxnes, “Jesus the Jew”, 89-96, 98-101.

¹¹⁵ G. Vermes, *Jesus the Jew* (Londres: Collins, 1973).

¹¹⁶ Véase *infra*, §9.3a.

¹¹⁷ Véase n. 114, *supra*.

¹¹⁸ Debemos recordar la valiosa aportación de Jeremias en *Proclamation*, al apreciar debidamente que la lengua de Jesús era el arameo. Meyer, con *Aims of Jesus*, fue un notable precursor de Sanders (n. 120, *infra*), pero su contribución en esa obra fue tanto o más significativa en cuanto a subrayar la necesidad de que quienes emprendiesen la búsqueda utilizasen una mejor hermenéutica (véase *infra*, cap. 6). J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism* (Londres: Darton, Longman and Todd, 1980) anticipa algunas posiciones de Borg, aunque su tema central, “la transformación del judaísmo”, es problemático (una reconsideración de las creencias fundamentales del judaísmo). El intento de Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, de imprimir un nuevo giro al debate con la noción de “imperativos históricos” funciona bien inicialmente (imperativo político, la crucifixión), pero se va malogrando a medida que avanza la obra. Y B. Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Own Interpretation of Isaiah* (Londres: SPCK, 1984), propone una tesis sobre un asunto tan limitado como el que indica en su subtítulo.

talizador en este caso¹¹⁹. Si la corriente tradicional de los estudios neotestamentarios había dado una imagen falsa del judaísmo con el que tenía que ver *Pablo*, mucho más necesario era replantearse la relación de *Jesús* con su judaísmo ancestral. En este sentido, Sanders, con su libro *Jesus and Judaism* (1985)¹²⁰, debe considerarse el verdadero iniciador de la tercera búsqueda¹²¹.

Las perspectivas para esa (tercera) búsqueda también han mejorado considerablemente con los nuevos conocimientos sobre el carácter del judaísmo del Segundo Templo obtenidos durante los últimos cincuenta años. En ello ha tenido importancia fundamental el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto. Más que ninguna otra cosa, estos documentos han refutado la idea de un judaísmo monolítico y monocromo, particularmente en contraste con el carácter peculiar del cristianismo recién surgido. Ahora es posible percibir a Jesús, como también “la secta de los nazarenos” (Hch 24,5.14; 28,22), dentro de la diversidad del judaísmo del período tardío del Segundo Templo y de un modo que antes era difícilmente concebible. Este avance ha venido acompañado y potenciado por otros, a saber: el final de la marcada distinción entre judaísmo y helenismo¹²²; el reconocimiento de que las descripciones del judaísmo rabínico presentes en la Misná y el Talmud no pueden ser retrotraídas sin más al siglo I¹²³; el renovado interés en la rica variedad de literatura judía apócrifa y pseudoepigráfica como nueva prueba de la diversidad del judaísmo del Segundo Templo¹²⁴, y la progresiva mejora en la evaluación del creciente cúmulo de datos sobre el Israel (y más concretamente la Galilea) de tiempos de Jesús¹²⁵. En suma, no es exageración decir que los investigadores están

¹¹⁹ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Londres: SCM, 1977).

¹²⁰ Londres: SCM; véase su crítica de estudios anteriores (21-51), empezando por un juicio ácido de W. Bousset, *Jesus* (Londres: Williams & Norgate, 1906) (*Jesus and Judaism*, 24-26).

¹²¹ Así también Scott, “New Options”, 11, y Meier, “Present State of the ‘Third Quest’”, 462; fue la obra de Sanders lo que hizo presente la tercera búsqueda a la atención alemana (Theissen / Winter, *Kriterienfrage*, 152).

¹²² M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10; Tübinga: Mohr Siebeck, 1988); trad. ingl., *Judaism and Hellenism*, 2 vols. (Londres: SCM, 1974).

¹²³ Respecto a este punto han sido muy importantes numerosos trabajos de J. Neusner; véase especialmente *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before AD 70* (Leiden: Brill, 1971); íd., *From Politics to Piety: The Emergence of Rabbinic Judaism* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973); íd., *Judaism: The Evidence of Mishnah* (Chicago: University of Chicago, 1980); véase asimismo, por un lado, P. S. Alexander, “Rabbinic Judaism and the New Testament”: ZNW 74 (1983) 237-46, y por otro lado, C. A. Evans, “Early Rabbinic Sources and Jesus Research”, en B. Chilton / C. A. Evans, *Jesus in Context: Temple, Purity and Restoration* (Leiden: Brill, 1997) 27-57.

¹²⁴ Cf. *infra*, cap. 9, n. 11.

¹²⁵ Véase especialmente J. H. Charlesworth, *Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (Nueva York: Doubleday, 1988); también *Jesus and*

en mejores condiciones que nunca para trazar una imagen bastante clara y definida del judaísmo en la época de Jesús y en el contexto de su ministerio. Como observa Nils Dahl: “Todo lo que amplía nuestro conocimiento de ese ambiente de Jesús (el judaísmo palestino) amplía también, indirectamente, nuestro conocimiento del propio Jesús histórico”¹²⁶.

No menor importancia reviste el hecho de que los mismos escritos neotestamentarios pueden y deben ser contados también como prueba de la naturaleza y diversidad de la literatura judía del siglo I. Pablo es el único fariseo del que tenemos documentación directa de antes de 70 d. C. Ahora bien, si las cartas paulinas pueden considerarse en buena medida como literatura judía¹²⁷, cuánto más los evangelios. Y aunque haya que atribuir uno o más de ellos a un autor gentil, las tradiciones que contienen (en este punto acuden también a la mente los evangelios sinópticos), por fuerza han de ser clasificadas como “judías”¹²⁸.

Los más significativos intentos de presentar a Jesús dentro del judaísmo del Segundo Templo en esta nueva (tercera) búsqueda han sido hasta ahora los de Sanders y Wright¹²⁹. Sanders presta una atención sólo superficial a las cuestiones de método, por lo cual su obra se centra en dos asuntos principales. Primero, la clave para entender las intenciones de Jesús

Archaeology (Grand Rapids: Eerdmans); J. L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus* (Harrisburg: Trinity, 2000); cf. *infra*, §§ 9.6-7.

¹²⁶ N. A. Dahl, “The Problem of the Historical Jesus” (1962), en *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1991) 81-111.

¹²⁷ Así, p. ej., A. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Paul the Pharisee* (New Haven: Yale University, 1990): “Paul debe ser considerado como una fuente principal al estudiar el judaísmo del siglo I” (xi).

¹²⁸ Cf., p. ej., las observaciones de C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (Londres: Macmillan, 1909, ²1927) CXXXIV-CXLV.

¹²⁹ Véase también Charlesworth, *Jesus within Judaism*; Charlesworth (ed.), *Jesus' Jewishness*; B. H. Young, *Jesus the Jewish Theologian* (Peabody: Hendrickson, 1995); Allison, *Jesus of Nazareth*; Ehrman, *Jesus*; P. Fredriksen, *From Jesus to Christ* (New Haven: Yale University, 1988) cap. 6; id., *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (Nueva York: Knopf, 1999); S. McKnight, *A New Vision for Israel: The Teachings of Jesus in National Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); J. Schlosser, *Jésus de Nazareth* (París: Noesis, 1999); B. Chilton, *Rabbi Jesus: An Intimate Biography* (Nueva York: Doubleday, 2000). Fredriksen está muy influido (en los dos libros) por Sanders, y McKnight por Wright. *Rabbi Jesus*, de Chilton, aunque interesante a causa de la recia índole judía de Jesús (un místico rural iletrado pero encendido de celo por la pureza de Israel), está construido demasiado imaginativamente sobre la sola base de unos cuantos indicios hallados en fuentes bíblicas y no bíblicas de dudosa pertinencia en el mejor de los casos: “Más audazmente original que históricamente convincente”, es el juicio de Keck, *Who Is Jesus?*, 43. Al analizar “La búsqueda de Jesús y Jesús el judío” (23-47), Keck abunda en comentarios agudos y penetrantes.

está, según Sanders, en la “escatología de la restauración” propia de Israel, cuya restauración tenía también Jesús como objetivo¹³⁰. Segundo, Jesús no se posicionó en contra del judaísmo, de la Ley ni de los fariseos; formado en la matriz judía del Segundo Templo, permaneció en el judaísmo hasta el final¹³¹. Wright se ocupa asimismo de dos aspectos¹³². Tomando la percepción de Sanders concerniente a la “escatología de la restauración”, la desarrolla de modo más específico como la esperanza de Israel de volver del destierro, un tema que se ha convertido para él en idea fija¹³³. Además, como ya he señalado, comparte con Borg la convicción de que Schweitzer se equivocó: Jesús no esperaba el fin del mundo; su lenguaje apocalíptico es metafórico¹³⁴; el momento culminante que él aguardaba era el regreso de YHWH a Sión (representado en su propio regreso a Jerusalén y en la esperada destrucción de Jerusalén)¹³⁵. En cualquier búsqueda de Jesús el judío resultan, pues, esenciales las cuestiones suscitadas por Sanders y Wright, quienes tendrán mucho que decir también en capítulos subsiguientes.

¹³⁰ Sanders, *Jesus*, primera parte, “The Restoration of Israel” (61-119); el análisis de Sanders era más específico y resultó más eficaz (en cuanto a repercusión) que el de Meyer (*Aims*, 133-37, 153-54, 161, 223-41). Opina McKnight: “El avance más importante en recientes estudios sobre el Jesús histórico ha sido el reconocimiento de que Jesús tenía una misión con miras a la nación de Israel” (frase inicial de su *New Vision* [p. VIII]).

¹³¹ Sanders, *Jesus*, particularmente caps. 6, 9 y 10 (174-211, 245-93).

¹³² Característica de la tercera búsqueda es la insistencia de Wright en que el muy discutido “criterio de doble semejanza” debe complementarse con un “criterio de doble semejanza: cuando algo es visto como creíble ... dentro del judaísmo del siglo I, y creíble como el punto de partida implícito ... de algo en el cristianismo posterior, hay una considerable posibilidad de que estemos en contacto con la auténtica historia de Jesús” (*Jesus*, 132).

¹³³ Wright, *The New Testament and the People of God*, 268-72, 299-301; *Jesus*, 126-31, 227, 230-34 (incluso la parábola del sembrador “cuenta la historia de Israel, particularmente el regreso del destierro”), 255-56, 268-69 (“‘perdón de los pecados’ es otra forma de decir ‘regreso del destierro’”), 340 y 364 (la esperada destrucción de Jerusalén indica que “el destierro iba a concluir al fin”). Para crítica véase *infra*, §126c(2).

¹³⁴ Wright, *The New Testament*, 298-99, 306-307, 332-33; *Jesus*, 56-57 (contra Crossan), 75 (Borg), 81 (citado *supra*, cap. 4, n. 177), 95-97, 114, 513 (“‘Apocalíptico’ ... utiliza un lenguaje ‘cósmico’ o ‘de otro mundo’ para describir realidades [que nosotros consideramos] ‘de este mundo’ y para revestirlas de [lo que nosotros consideramos] su significación ‘teológica’ o ‘espiritual’”). “Ningún Jesús cuyas opiniones nos sean conocidas pensó que su Dios estaba a punto de poner un final repentino al mundo espacio-temporal, incluidos la tierra y el templo de Israel”. “Sus expectativas se circunscribían a la nación, el territorio y el templo”).

¹³⁵ Wright, *Jesus*, cap. 13 (“The Return of the King”, 612-53), aunque también opina que el “Dios de Israel estaba ya deviniendo rey en los acontecimientos del ministerio de Jesús” (454).

Pero precisamente cuando otro grupo de críticos históricos emprende una nueva búsqueda del Jesús de la historia, se hace más necesario que nunca plantear la pregunta fundamental: ¿es en realidad capaz del método histórico de llegar hacia atrás hasta un “Jesús histórico”? Casi sin que se dieran cuenta muchos eruditos de la segunda y tercera búsquedas, la marea primaveral del posmodernismo se ha ido levantando contra los diques del método histórico, y amenaza con borrar los más familiares puntos de referencia de los que han dependido los críticos históricos para hallar su camino. Tras el intermedio de la nueva búsqueda, el alejamiento de la historia se ha reanudado con mayor intensidad. Y aunque los involucrados en la tercera búsqueda se esfuerzan en remediar el fallo histórico más patente en la investigación sobre Jesús (la omisión de su condición judía), también ellos están en peligro de ser alcanzados por la oleada posmoderna del ahistoricismo.

5.6. El posmodernismo

El término *posmodernismo* se acuñó con el propósito de indicar un cambio de paradigma en el pensamiento occidental, a semejanza de los que se produjeron con el Renacimiento y la Ilustración. También como estos dos movimientos, el posmodernismo es de carácter amorfo y difuso pero sumamente real por lo que respecta a su influencia. Antes en el siglo XX, en una gran revolución epistemológica, se había puesto radicalmente en cuestión la anterior antítesis y discontinuidad sujeto-objeto. La idea cartesiana de que “yo”, como sujeto consciente de mi propio ser, puedo describir y definir con total objetividad lo que percibo, había sostenido el método científico decimonónico. También el existencialismo del período de entreguerras había reflejado un significativo cambio en la observación de la realidad: de centrarse en la exterioridad de lo observado se pasó a destacar la implicación del observador el acto de observar¹³⁶. Pero a medida que la visión cósmica newtoniana fue perdiendo terreno ante el mundo einsteiniano de la relatividad y las incertidumbres esenciales de la física cuántica, la antigua objetividad científica vio minada su base; y aunque es todavía más o menos eficaz la mayor parte de las veces, resulta absolutamente inadecuada, incluso absurda, en los niveles macrocósmico y microcósmico. Los biólogos que conservan el optimismo decimonónico de que pueden descubrir cuanto hay por conocer acerca de la vida quizá crean to-

¹³⁶ Mi colega David Brown apunta que los ambientes filosóficos eran diferentes en Inglaterra y en la Europa continental. “El existencialismo nunca arraigó en Inglaterra, y la creencia en la objetividad del conocimiento sigue siendo incluso hoy día mucho más firme entre los filósofos ingleses que entre los del continente”.

davía que representan un método científico de validez universal para toda investigación científica; pero la “ciencia” ya no habla con una sola voz al respecto. Las reverberaciones de este cambio en el entendimiento del método científico aún ondulan a lo largo de esas otras disciplinas acostumbradas a la idea de que las ciencias proporcionan un paradigma metodológico para la investigación académica.

El posmodernismo es en las humanidades, y particularmente en la teoría literaria (a partir de la década 1970-1979), el resultado de esta nueva apreciación de la *relatividad* de las cosas y los procesos. En la disciplina de la historia, ha conducido al abandono no sólo de la idea del conocimiento estrictamente objetivo, de los “hechos” independientes de la interpretación, sino además del concepto de tiempo lineal y así también de un solo proceso histórico unificado o, en una palabra, de una “gran narración”¹³⁷. En el “giro lingüístico” del posmodernismo, la historia ha sido rescatada de la supeditación a las ciencias y devuelta a su antiguo lugar como literatura, pero con las antiguas distinciones entre hecho y ficción, historia y poesía ahora nuevamente difuminadas y cuestionado el presupuesto de que los textos históricos hacen referencia a una realidad exterior a ellos¹³⁸. Los principales efectos del posmodernismo han sido, sin embargo, que se impugne de la hegemonía del autor; que se libere el significado de los textos del contexto en que fueron generados y que se coloque al lector en lugar preferente del proceso hermenéutico. Ya la llamada “nueva crítica” de mediados del siglo XX había puesto en cuestión el postulado clásico de que la intención del autor es el criterio para determinar el significado, afirmando que se debía considerar el texto como “autónomo”, independiente, para poder apreciarlo en sus propias palabras. Esta posición fue reforzada denunciando “la falacia de la intención”: la mira del autor era un designio privado subyacente al texto; se debía dejar que éste hablase por sí mismo¹³⁹. Es precisamente la autonomía del texto con respecto a su autor lo que hace posible que “el ‘asunto’ del texto escape del particular horizonte intencional de su autor” para introducirse en el mundo de significado del lector, en una “descontextualización” que permite al texto ser “recontextualizado” en el acto de la lectura¹⁴⁰.

¹³⁷ Iggers, *Historiography*, 56-57; K. Jenkins, “Introducción” a *The Postmodern History Reader* (Londres: Routledge, 1997) 5-9, 17-18.

¹³⁸ Iggers, *Historiography*, 100; cf. también Appleby / Hunt / Jacob, *Telling the Truth*, cap. 6.

¹³⁹ Thiselton, *New Horizons*, 58-59, citando R. Wellek / A. Warren, *Theory of Literature* (1949), y W. K. Wimsatt / M. Beardsley, “The Intentional Fallacy” (1954).

¹⁴⁰ P. Ricoeur, “The Hermeneutical Function of Distanciation”, en *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II* (Evanston: Northwestern University, 1991) 75-88.

En el estudio de los evangelios, la equivalente respuesta a la tendencia histórico-crítica tradicional de centrarse en el mundo subyacente al texto cobró expresión en otra “crítica” (que añadir a la serie crítica de fuentes, crítica formal y crítica redaccional), es decir, la “crítica narrativa”, surgida en la década 1980-1989¹⁴¹. Dentro del desarrollo de los estudios evangélicos en el siglo XX representó una segunda fase de reacción contra la fragmentación crítico-formal del material de los evangelios, así como un intento deliberado de trascender la primera fase de reacción, la crítica redaccional, que dirigía su atención de manera demasiado selectiva a los pasajes en que el evangelista había modificado sus fuentes. Al igual que la “nueva crítica”, la crítica narrativa subrayaba la integridad y unidad del texto/evangelio como tal, cuya autonomía postulaba con no menos énfasis. Por eso, en lo que ha sido considerado como el primer testimonio de crítica narrativa, David Rhoads habla de “integridad autónoma” del mundo expositivo marcano. “La crítica narrativa pone entre paréntesis ... las cuestiones históricas y se fija en el limitado ámbito del mundo narrativo”¹⁴². Significativamente, al centrarse de ese modo en el texto como tal, los críticos de la narración han creído necesario reintroducir el concepto de “autor”. Pero no se trata del autor que está detrás del texto (el “autor real”), sino del “autor implícito”; a saber, el inferido de la narración misma. Conviene señalar que los conceptos de “autor implícito” y “lector implícito” habían sido introducidos por Wolfgang Iser¹⁴³.

¹⁴¹ Véase especialmente S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels* (New Haven: Yale University, 1989) parte I; M. A. Powell, *What Is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1990); D. Rhoads / K. Syreeni (eds.), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (JSNT 184; Sheffield: Sheffield Academic, 1999), incluido el capítulo conclusivo de Rhoads, “Narrative Criticism: Practices and Prospects”, 264-85.

¹⁴² D. Rhoads, “Narrative Criticism and the Gospel of Mark: *JAAR* 50 (1982) 411-34, citado por Moore, *Literary Criticism*, 8-9; aunque nótese la posterior observación de Rhoads de que “no hay mundo narrativo aparte del contexto social, ni mundo narrativo aparte de la experiencia de la lectura” (“Narrative Criticism”, 269). Particular influencia ha ejercido H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University, 1974).

¹⁴³ Thielson, *New Horizons*, 516-22, haciendo referencia a W. Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1974); también *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1978). La más influyente exposición crítico-narrativa de un evangelio ha sido R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Filadelfia: Fortress, 1983; véase, p. ej., Morgan, *Biblical Interpretation*, 230-34). Moore dialoga particularmente con R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. I, *The Gospel According to Luke* (Filadelfia: Fortress, 1986) (*Literary Criticism*, índice, “Tannehill”).

Más característica de la influencia del posmodernismo en los estudios evangélicos ha sido la acción de pasar del autor al lector, de leer lo que hay detrás del texto a leer lo que el texto pone delante, de considerar el texto como una ventana a verlo como un espejo. Este cambio hermenéutico está compendiado en la “teoría de la respuesta del lector”, para la que el significado ya no está simplemente “en” el texto, y menos aún en lo que “subyace” al texto, sino que es creado por el lector durante la acción de leer. El significado no lo llevan los textos; lo ponen los lectores. Los textos no dictan a los lectores; los lectores dictan a los textos. En palabras de Stephen Moore, “antes de la acción interpretativa, no hay nada definitivo que descubrir en el texto”¹⁴⁴.

El significado no está en el pasado (cuando fue creado el texto), ni en el texto en sí, sino que se produce en el presente del lector al ser leído el texto (Murfin, 142). Para los críticos integrados en la corriente de la respuesta del lector, el significado no es un contenido que el historiador descubra sin más en el texto; el significado es una experiencia en el proceso de la lectura¹⁴⁵.

Esto pone obviamente en peligro cualquier posible canon de significados convenidos. Si todo significado depende de cada acto individual de lectura, entonces parece deducirse que cada lector da al texto su propio significado y que no hay criterios generalmente aceptables para poder juzgar si una lectura es buena o mala, sabia o lerda, o si una es mejor que otra. Y, ciertamente, desde la perspectiva posmoderna el pluralismo es fundamental. Pero al debatir sobre la “teoría de la respuesta del lector” se han señalado dos restricciones. Una es la percepción de la respuesta del lector más bien como un diálogo entre el texto y quien lo lee, donde el texto tiene que ser “oído” y escuchado, para que esa respuesta no se vuelva una clara manipulación del texto por el lector en aras de sus propios fines. En su debate con Stanley Fish, Iser en particular desea que se mantenga para el texto la condición de “dato” objetivo que “procesar”, considerando que “aquello que es ‘procesado’ existe antes de la interpretación y tiene respecto a ella una función limitativa”¹⁴⁶.

La otra restricción es el reconocimiento por Fisch de que la lectura no es una experiencia individual, totalmente aislada. En su obra más influyente subraya que toda lectura está condicionada al menos en alguna me-

¹⁴⁴ Moore, *Literary Criticism*, 121; cf. *ibid.*, 71-107.

¹⁴⁵ G. Aichele et al., *The Postmodern Bible* (New Haven: Yale University, 1955), 42, citando a R. C. Murfin, “What Is Reader-Response Criticism?”, en R. C. Murfin (ed.), *Heart of Darkness* (Nueva York: St. Martin's, 1989), 139-47. Véase también Aichele, 24-38.

¹⁴⁶ Aichele, *Postmodern Bible*, 41, citando W. Iser, “Talk Like Whales: A Reply to Stanley Fish”: *Diacritics*, 11 (1981) 82-87.

didada por la comunidad lectora o interpretativa a la que pertenece el lector¹⁴⁷. Esta idea es fácilmente compatible con la percepción de Hans-Georg Gadamer de que el intérprete y la interpretación se hallan atrapados en el devenir de la historia, de que texto histórico e intérprete son parte de un continuo histórico (*Wirkungsgeschichte*, “historia del efecto”). En consecuencia, el intérprete no puede desentenderse de la tradición que lo vincula al pasado; es más, sólo puede empezar a interpretar adecuadamente como parte de esa tradición y a través de ella¹⁴⁸. Aplicada a los evangelios, esta solución no devuelve, por supuesto, la antigua objetividad de su significado; pero ofrece una mayor posibilidad de reconocer cierto valor continuo al significado percibido, evita la caída en una completa subjetividad y relatividad y, sobre todo desde una perspectiva cristiana, concuerda con la idea más tradicional de un asentimiento general en las cuestiones de fe y de costumbres (*sensus communis* = *sensus fidelium*), más allá de las cuales caben el debate y las opciones personales.

Tales intentos de conservar cierto grado de estabilidad en el significado percibido a través de los textos son para los posmodernistas más radicales sólo cesiones por falta de coraje¹⁴⁹. A su entender, el posmodernismo va más lejos en su ataque. No sólo cuestiona la objetividad del significado de un texto, sino incluso que objetivamente pueda obtenerse un significado.

Acabando con las nociones seguras relativas al significado, poniendo radicalmente en tela de juicio la estabilidad de las bases hermenéuticas sobre las que descansa la interpretación tradicional, suscitando dudas sobre la capacidad para obtener claridad total acerca del significado de un texto, las lecturas posmodernas ponen al descubierto la dependencia y subjetividad del significado mismo¹⁵⁰.

Para los críticos deconstruccionistas no hay texto, sólo interpretaciones; de hecho, “una serie infinita de interpretaciones diferentes entre sí”. Cada texto cae en “el abismo epistemológico”¹⁵¹. Moore resume su análisis en este punto mediante una oportuna cita de la famosa observación de Troeltsch (cf. *supra*, sobre n. 11)¹⁵², con la clara implicación de que ahora el método hermenéutico se encuentra precisamente en la misma trampa que el método histórico, por lo cual el especialista del NT que dependa de alguno de los dos deberá abandonar toda esperanza de producir alguna con-

¹⁴⁷ S. Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities* (Cambridge: Harvard University, 1980).

¹⁴⁸ Gadamer, *Truth*, 300-307; cf. *infra*, §6.4e.

¹⁴⁹ Aichele, *Postmodern Bible*, 38-67.

¹⁵⁰ Aichele, *Postmodern Bible*, 2-3.

¹⁵¹ Moore, *Literary Criticism*, 119-31.

¹⁵² Moore, *Literary Criticism*, 129.

clusión teológica sólida. Esta desestabilización del concepto mismo de significado responde —como ha sido abundantemente reconocido— a una intención política: liberar el significado del texto de los significados (las interpretaciones) predominantes en el pasado, percibidos por muchos (desde ángulos feministas y de la teología de la liberación) como opresivos y coercitivos¹⁵³. El asunto de si esta línea de argumentación hace que fracase forzosamente incluso la posibilidad de cualquier comunicación real de intención, o si conduce a una anarquía de subjetivismo o simplemente a un inevitable pluralismo de lecturas igualmente legítimas, es algo sobre lo que todavía se debate. En cualquier caso, la estabilidad del significado ha sido puesta en cuestión, y, según los posmodernistas radicales, toda idea de un significado normativo de cualquier texto debe ser desechada.

La pérdida de confianza en el método histórico dentro de los círculos posmodernos es, pues, completa. Y en lo concerniente a la búsqueda del Jesús histórico, sus resultados, sobre todo cuando los diversos Jesuses de la búsqueda neoliberal son incluidos, no hacen sino confirmar el fracaso de la metodología histórica tradicional. La simple y triste realidad es que los investigadores de los evangelios y los buscadores del Jesús histórico han llegado a resultados discrepantes. Los especialistas parecen incapaces de coincidir en más que en unos cuantos hechos básicos y generalizaciones; respecto a cuestiones y textos específicos no se ha alcanzado ningún acuerdo. El largo debate desarrollado a partir de los años sesenta sobre los criterios para reconocer las auténticas palabras de Jesús ha sido bastante estéril, y más en lo tocante a la aplicación de esos criterios. Todo esto se ve como demostración de las deficiencias del método histórico en su concepción tradicional y como confirmación añadida de la inviabilidad de la antigua búsqueda.

Nada tiene, pues, de extraño que el alejamiento de la historia haya sido tan completo, pasando desde el contexto histórico al mundo del texto; desde el autor histórico, al lector contemporáneo; desde el significado pretendido, a la experiencia de la lectura; desde el significado estable, a la serie infinita de interpretaciones. Así las cosas, ¿cabe esperar que la “búsqueda del Jesús histórico” se vea alguna vez coronada con el éxito?

¹⁵³ Aichele, *Postmodern Bible*, 3-5 y *pássim*. El paralelo (¿alianza?) aquí con el intento neoliberal de rescatar a Jesús del cristianismo institucional (§4.7, *supra*) no debe pasar inadvertido.

Capítulo 6

Historia, hermenéutica y fe

6.1. Un diálogo en curso

Tal como ha sido descrita, la situación a comienzos del siglo XXI es aún más confusa que cuando Schweitzer exploró el equivalente panorama a comienzos del siglo XX. Por un lado, la desenfrenada búsqueda neoliberal parece haber arrumbado y puesto en cuestión algunos resultados fundamentales de la investigación de los siglos XIX y XX sobre los evangelios y la vida de Jesús. Y por otro lado es como si el posmodernismo hubiera hecho absolutamente quimérico que la investigación histórica produzca resultados capaces de obtener amplia aceptación. La posibilidad de una “tercera búsqueda” no dejará de ser examinada. Pero antes conviene detenerse a hacer balance de los éxitos y fracasos y asuntos por resolver de más de quinientos años de tensión entre fe e historia con respecto a Jesús de Nazaret, hasta ahora referidos. Puesto que aún siguen en pie las cuestiones planteadas por Reimarus y Strauss, Lessing y Troeltsch, Kähler y Wrede, Bultmann y Robinson, Funk y Crossan, Iser y Fish, a menos que tengan satisfactoria respuesta será imposible salir del atolladero actual. Cualquier progreso acabará tropezando con nuevas variaciones de las barreras de siempre.

Nuestro análisis ha confirmado que la historia (como disciplina) y la fe son malas compañeras de cama, cada una de las cuales trata de arrojar a la otra del lecho; pero también ha demostrado que entre la historia y la hermenéutica hay un estrecho vínculo, casi de hermanas siamesas. Esto es sin duda parte de la razón por la que la historia y la fe no se llevan bien: la hermenéutica, muy poco aperebida como la acompañante inseparable, convierte la relación entre las otras dos en una especie de incómodo *ménage à trois*. Y a menos que se reconozca la interdependencia entre la historia y la hermenéutica, no se podrá avanzar. Como dice Gadamer, “la

base para el estudio de la historia es la hermenéutica”¹. Cualquier intento de reafirmar la importancia de la historia para la fe y de reformular adecuados principios de método histórico deberá, en consecuencia, afrontar los problemas que no sólo el posmodernismo ha puesto sobre la mesa. Por fortuna, no será necesario —ni sería deseable— entrar en las complejidades y sutilezas de los debates clásicos sobre distinciones entre “significado” y “significación”, entre “interpretación” y “explicación”, y entre “signo” y “significación”, ni sobre el significado de “significado”. Pero en el período que hemos sometido a examen parecen haber surgido algunos principios esenciales, y vale la pena exponerlos de nuevo, aunque sea de manera tentativa (dada mi escasa pericia en las complejidades filosóficas implicadas), antes de seguir adelante.

Importa, sin embargo, señalar ya desde el inicio que todos esos principios están conectados entre sí y que, si bien hay que irlos enumerando por separado, su interrelación significa que cada uno modifica o limita los otros en alguna medida. Un eficaz método y uso de los textos históricos no puede ser reducido a un solo principio. Nos encontramos, pues, ante la ineludible tarea de equilibrar e integrar aspectos diferentes y a veces antagónicos. Pero esto es lo que llamamos “vida”: ¿por qué habría de ser diferente la interacción entre historia, hermenéutica y fe?

6.2. Necesidad de la investigación histórica

Partimos desde el mismo punto en que comenzamos. La figura histórica de Jesús estimulará siempre la curiosidad de quienes se interesan por los grandes hombres y mujeres de la historia. Los occidentales que aspiren a entender mejor las fuerzas históricas, sociales e ideológicas que han configurado su cultura siempre desearán conocer más de cerca al hombre de cuyo título (Cristo) tomó denominación (cristianismo) el movimiento que ha ejercido más marcada y duradera influencia en las tradiciones intelectuales y artísticas, así como religiosas y éticas, de Europa. Y como el individuo está troquelado por su cultura, el imperativo “conócete a ti mismo”, tan acorde con la insaciable curiosidad del hombre, implica una invitación a interesarse por Jesús incluso como etapa en la búsqueda de la propia identidad, de las propias raíces más profundas. Ya en la baja Edad Media, la piedad occidental deseaba conocer mejor la realidad de los sufrimientos de Cristo, y el Renacimiento y la Reforma trajeron un renovado interés por desentrañar la verdadera historia de Jesús. Todavía hoy, preguntas del género “¿Cómo era realmente Jesús?”

¹ Gadamer, *Truth*, 198-99.

surgen espontáneas allí donde existe interés histórico. Y tales preguntas difícilmente podrán ser silenciadas con afirmaciones como que anteriores respuestas han sido sumamente tendenciosas o que los datos son fragmentarios y han sufrido alteración. Tampoco serán satisfactorias las respuestas que remitan a un mundo narrativo desconectado del mundo real. Preguntas como “¿Hizo Jesús realmente eso?” “¿Dijo Jesús realmente eso?” no son pueriles; simplemente expresan la curiosidad humana que está en la raíz de toda investigación y acumulación de conocimiento.

Para quienes se hallan insertos en la tradición de la fe cristiana, la cuestión es aún más importante. La fe en la Encarnación, en los acontecimientos ocurridos en Palestina a finales de los años veinte y principios de los treinta del siglo I constituye una realidad decisiva en la historia de la humanidad y obliga a interesarse en los sucesos y palabras de aquellos lejanos días. La Encarnación es por definición la acción de Dios de manifestarse en Jesús en determinado lugar y momento de la historia humana, lo cual hace inconmensurablemente relevantes ciertos sucesos ocurridos en Palestina hacia los años 28-30 de nuestra era. Los cristianos no conocen pero desean saber cómo era Jesús, entendiendo que él les muestra cómo es Dios. Y no importa que nuestro conocimiento de aquellos acontecimientos y palabras sea fragmentario y poco seguro. Como Kähler y Bultmann pusieron de relieve, la fe no depende –ni debe depender– de argumentos académicos acerca de tal o cual versículo o pasaje. Pero los eruditos dedicados a la nueva búsqueda en el tercer cuarto del siglo XX hicieron ver que la fe puede tener y tiene un interés teológicamente legitimado en la historia de Jesús. La investigación histórica realizada con honradez puede obtener percepciones acerca de Jesús decisivamente (in)formativas de una fe honesta (autocrítica). En su búsqueda de la verdad, y por errónea que sea su percepción de ella, la investigación puede estimular, fortalecer y equilibrar la fe; puede incluso corregirla (cuando, en declaraciones sobre hechos, la fe rebasa sus competencias). Una fe que considere todo escrutinio crítico de su raíces como contrario a ella no puede mantener alta la cabeza ni levantar la voz en ningún foro público².

² “El hecho de que Jesús pueda ser objeto de investigación histórico-crítica viene dado por la Encarnación y no puede ser negado por la fe, si ésta ha de permanecer fiel a sí misma” (Dahl, “Problem”, 101). Koester declara abiertamente: “Ya sea por simple curiosidad, ya en servicio de una investigación religiosa seria, ya en interés de un compromiso ideológico vital, conocer mejor a Jesús es obviamente importante incluso en el posmoderno final del siglo XX” (“Jesus the Victim”, 8). Véase también R. Morgan, “The Historical Jesus and the Theology of the New Testament”, en Hurst / Wright (eds.), *Glorify of Christ*, 187-206.

6.3. ¿Puede la historia satisfacer las expectativas?

La tarea del historiador es explicar no sólo lo que ha sucedido, sino también por qué sucedió y por qué sucedió del modo en que lo hizo. Pero el intento de tratar la historia como una “ciencia” ha estado plagado de suposiciones acríticas y de expectativas excesivamente optimistas. Por eso es justo preguntarse si puede la historia estar a la altura de lo esperado de ella y, en caso afirmativo, de qué modo. El precedente examen ha puesto de manifiesto varios puntos importantes.

a. *Distancia y diferencia histórica*

Como se hizo evidente ya en el Renacimiento y la Reforma, la prueba de un escrutinio histórico del pasado es la subsiguiente percepción de que el pasado nos es ajeno. Esa distancia y diferencia histórica es lo que impide al presente domesticar el NT, ya sea atenuando o dictando su mensaje. Como observó Schweitzer hace un siglo, si Jesús no viene a nosotros —siquiera en cierto grado— como un extraño y un enigma, entonces podemos estar seguros de que lo hemos modernizado y de que, al menos en esa medida, no hemos entendido qué pretendía Jesús de Nazaret. Al igual que la Reforma, situando la era apostólica en su contexto histórico, contribuyó a corregir los abusos del catolicismo medieval, así Schweitzer, situando a Jesús más realísticamente en su contexto histórico, ha inducido a que se corrija una imagen de Jesús representada demasiado en concordancia con la sensibilidad europeo-occidental del siglo XIX. La cuestión es que, al menos en parte, la alteridad de Jesús es una alteridad histórica: la alteridad en particular de Jesús el judío (una vez más, algo que los “modernos” hemos olvidado a nuestras expensas). Sin la percepción de Jesús “nacido bajo la Ley” (Gál, 4,4), de Cristo “hecho siervo de la circuncisión” (Rom 15,8), sin la conciencia histórica de lo que eso significó en lo relativo a peculiaridades de historia, es probable que la humanidad de Cristo sea perdida nuevamente de vista dentro del cristianismo y absorbida en una afirmación esencialmente docética de su divinidad. Aunque ya son generalmente reconocidos los fallos de las vidas de Jesús en este punto (véase especialmente § 5.5, *supra*), aún se hace necesario resistir decididamente la compulsión instintiva de sacar a Jesús de su contexto histórico y suponerlo asimilable a los hombres de todas las épocas.

b. *Probabilidad, no certeza*

También hay que dar la debida importancia a las fundamentales observaciones metodológicas de Lessing y Troeltsch. La cuestión más sig-

nificativa y permanente puede resumirse con la distinción, familiar a los historiadores, entre acontecimiento, datos y hechos³. El “acontecimiento” histórico pertenece al irrecuperable pasado. Todo lo que el historiador tiene a su alcance son los “datos” transmitidos a lo largo de la historia: diarios personales, recuerdos de testigos oculares, informes elaborados a partir de personas que estuvieron presentes, quizá algunas piezas arqueológicas, así como datos circunstanciales sobre clima, práctica comercial, leyes de la época, etc.⁴ Sirviéndose de todo ello, el historiador intenta reconstruir los “hechos”. Pero no hay que confundir datos y hechos: éstos son siempre una *interpretación* de los datos⁵. Tampoco debe ser identificado el hecho con el acontecimiento mismo, aunque siempre habrá cierto grado de aproximación entre ambos⁶. Cuando los datos son numerosos y concordantes entre sí, el historiador escrupuloso puede tener la confianza de estar acercándose razonablemente a los hechos. Pero tratándose de datos mucho más fragmentarios y —caso nada infrecuente— inconexos, la confianza en la aproximación a los hechos puede disminuir de manera considerable. Por esta razón el investigador aprende a graduar meticulosamente sus juicios, reflejando la calidad de los datos: “casi cierto” (nunca “cierto” sin más), “muy probable”, “probable”, “verosímil”, etc.⁷ En investigación histórica, “probable” es una apreciación muy positiva⁸. Y dado que siempre cabe la

³ Como aprendí de R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University, 1946; en rústica, 1961); cf., p. ej., 133, 176-77, 251-52.

⁴ Pertinente aquí es la observación de Droysen: “Los datos para la investigación histórica no pertenecen al pasado, porque el pasado ya no existe, sino que están presentes aquí y ahora, ya sea como recuerdos de antiguos hechos, ya como vestigios de cosas que existieron y de sucesos que acontecieron” (extraído de su *Historik* [1857] en Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 120).

⁵ En contraste con Fredriksen, que ejemplifica una generalizada percepción popular concerniente a los “hechos” y que los define como defino yo los “datos”: “Tenemos hechos. ... Los hechos están siempre sujetos a interpretación ... pero también existen como puntos de referencia en nuestra investigación” (*Jesus*, 7). La misma distinción entre datos y hechos suele valer para el método científico: “Los datos de la ciencia no son nunca ‘simples hechos’”; “no hay hechos sin interpretación” (Barbour, *Issues in Science and Religion*, 139).

⁶ Naturalmente, tal distinción es válida cuando los acontecimientos son “simples” (X disparó contra Y); pero probablemente no se habla de una carrera, de una batalla o de la destrucción de Jerusalén, es decir, de acontecimientos “complejos”.

⁷ Véase la distinción de P. A. Boeckh entre lo “verosímil”, lo “presumible” y lo “creíble” (en Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 145-46).

⁸ En un famoso juicio por difamación celebrado en Inglaterra durante los primeros meses del año 2000, la cuestión de fondo era si la afirmación del Holocausto estaba fundamentada en hechos; es decir, si existió un plan sistemático para destruir a los judíos europeos, si hubo cámaras de gas en Auschwitz y si Hitler fue directamente responsable. La mayor parte de las personas considerarían abrumadora la posibilidad de estos hechos; pero, sin la certeza, siempre queda espacio que puede ser aprovechado por

posibilidad de que aparezcan más datos —en historia antigua, una nueva inscripción o ¡quién sabe si el “premio gordo” de un nuevo depósito de manuscritos!—, todo juicio deberá ser provisional, estando siempre sujeto a la revisión que impongan datos nuevos u otras formas de evaluar los datos poseídos⁹. Esta idea se encontraba ya en la base del rechazo del milagro por los deístas y Reimarus: ¿podía haber datos suficientes para aceptar sin discusión los milagros? Como antes había apuntado David Hume, es más probable que la referencia de un milagro no sea cierta que el milagro se haya producido realmente¹⁰. Tal es precisamente la razón por la que afirmar la realidad de un milagro se hizo más difícil que probarlo. La antigua alegación de que los milagros bíblicos habían ocurrido en un período único e irrepetible no fue suficiente para protegerlos del cuestionamiento crítico.

Todo esto supuso una crisis para la fe. ¿Por qué? Porque impugnó las certezas sobre las que la fe se asentaba. La mejor alternativa, en opinión de Lessing, era la certeza proporcionada por las “verdades de razón necesarias”. El alejamiento liberal de la historia era también la búsqueda de una “zona invulnerable” para la fe. Similarmente, Bultmann situó la certeza de la fe en antítesis con la incertidumbre del conocimiento histórico¹¹.

quienes niegan el Holocausto. Como señaló Martin Gilbert (biógrafo de Winston Churchill) en el proceso por difamación incoado por David Irving, lo que se juzgaba era la misma historia (*The Guardian*, sábado, 5-2-2000, p. 3). Hubo una interesante continuación unos meses más tarde, cuando Jörg Haider, del Partido Liberal austríaco, perdió un caso por difamación conectado con su referencia a los campos de concentración nazis como “centros de castigo”. Su afirmación de que la referencia era “correcta y respetable” y de que la expresión era de uso habitual fue rechazada por el juez con el siguiente comentario: “La expresión ‘centro de castigo’ proviene de un solo documento del Tercer Reich, de 1941, en que se hace referencia a los campos de exterminio como centros de castigo. Ése es el único lugar de donde procede tal denominación, que es históricamente incorrecta. En 1995, un político destacado ... debería tener una mejor comprensión de la realidad histórica” (*Daily Telegraph*, 27-9-2000).

⁹ Como la tarea de un tribunal de justicia es comparada a menudo con la del historiador crítico, no viene mal aquí recordar la serie de apelaciones exitosas contra varias sentencias célebres de tribunales británicos a lo largo de los últimos quince años, recursos basados en nueva evaluación científica de los datos sobre la que se determinó el veredicto de culpabilidad.

¹⁰ Véase, p. ej., E. y M. Keller, *Miracles in Dispute: A Continuing Debate* (Londres: SCM, 1969) cap. 5 (“David Hume y el buen juicio: El hombre prudente adecua su creencia a los datos disponibles”), analizando el libro de Hume *Investigación sobre el entendimiento humano*, sección X. Para ver la fuerza del argumento de Hume no hay más que considerar la típica reacción de numerosísimas personas en nuestros días, incluidos muchos cristianos, ante afirmaciones de “tele evangelistas” sobre curaciones humanamente inexplicables o fenómenos de carácter milagroso vinculados a imágenes de la Virgen María y de dioses hindúes.

¹¹ Keck, *Future*, 55-56, 57-58.

Pero se planteaban muy poco algunas preguntas fundamentales: ¿Cabe esperar *certeza* en cuestiones de fe? ¿Se puede considerar un lenguaje apropiado para la fe hablar de *certeza inamovible*? ¿Es la fe un “absoluto”? Fue la Ilustración, con su idea de que las verdades de razón necesarias son como axiomas matemáticos y que lo que está a la vista es algo así como el seguro “Q.E.D” (*quod erat demonstrandum*) de la prueba matemática, la que llevó la discusión por derroteros equivocados. La fe se desenvuelve en muy otra esfera que las matemáticas. Y su lenguaje se sirve de palabras como “esperanza” y “confianza” en vez de “certeza”¹². La fe tiene que ver con la confianza¹³, no con cálculos matemáticos ni con una “ciencia” que duda metódicamente de cuanto pueda ser dudado¹⁴. Tampoco es la fe un “asentir a proposiciones como si fueran ciertas” (Newman). El caminar “a la luz de la fe” es muy distinto del caminar “en clara visión” (2 Cor 5,7)¹⁵. La fe es también entrega, no sólo convicción.

La fe como confianza no está nunca libre de cuestionamientos¹⁶; es más, vive en diálogo con ellos. La fe limpia de duda constituye una rara experiencia que pocas personas (si alguna) han vivido largo tiempo¹⁷. Por otro lado, la duda es la vacuna que mantiene la fe vigorosa frente a la incredulidad, mientras que el “ansia de certeza” conduce a la actitud fundamentalista de considerar verdades absolutas los postulados de la propia fe y despreciar los de los credos ajenos. De hecho, naturalmente, en la vida real casi todo o todo

¹² Theissen empieza su “intento de superar el enorme abismo de Lessing” afirmando: “Fe es certeza absoluta” (“Historical Scepticism”, 147). Interesa señalar que la palabra *certeza* se emplea sólo una vez en la NRSV del NT (Hch 2,36), donde traduce el adverbio griego *asphalōs*. El término tiene la connotación básica de “seguridad” (*asphaleia*, Hch 5,23; 1 Tes 5,3; *asphalōs*, Mc 14,44; Hch 16,23), “fiable” (*asphalēs*, Lc 1,4; Hch 21,34; 22,30; 25,26, Flp 3,1; Heb 6,19).

¹³ Ésta es la palabra (*confianza*) que prefiere Keck en su nuevo estudio de estas cuestiones (*Future*, 68-83), aunque más adelante, volviendo sobre el tema desde la perspectiva de “confiar en Jesús” como figura del pasado (177-83), es más problemático, al implicar una cristología ejemplarista (“la persona objeto de confianza como modelo para su propia vida”) o al presuponer la resurrección (184-89).

¹⁴ Haciéndose eco de Gadamer, *Truth*, 238-39. Cf. el profundo ejemplo de fe que Pablo encuentra en Abrahán (Rom 4,16-21).

¹⁵ Desafortunadamente, la “definición de la fe” de Heb 11,1 es muy discutida en cuanto a su sentido y no aporta claridad al asunto; cf., p. ej., estudios recientes en H. W. Attridge, *Hebrews* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1989) 307-10; W. L. Lane, *Hebrews* (WBC 47; Dallas: Word, 1991) 325-26; P. Ellingworth, *Hebrews* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1993) 564-66.

¹⁶ “La confianza no es el último e inevitable paso en una serie de inferencias históricas” (Keck, *Future*, 126).

¹⁷ Incluso en el caso de la aparición final de Jesús después de la resurrección en el evangelio de Mateo, se refiere que “algunos dudaban” (Mt 28,17); véase al respecto §18.4b, *infra*.

es incierto e inseguro, ya sea comer carne, cruzar una calle o contraer un nuevo matrimonio. En cada caso, y sobre todo en el de las relaciones personales, es más apropiado hablar de “esperanza” y “confianza”¹⁸. De este modo la fe puede convivir con las incertidumbres del testimonio humano más cómodamente de lo que Lessing o Troeltsch pensaban¹⁹. Hoy día, cuando toda evaluación de las relaciones sociales depende en medida considerable del estudio y análisis estadístico, el hecho de que vivamos más de probabilidades que de certezas es un problema menor que en ninguna otra época²⁰.

c. Analogía

La segunda característica del método histórico-crítico, según Troeltsch, es el complemento necesario al reconocimiento de la alteridad histórica (§ 6.3a, *supra*). El sentimiento de una proximidad experiencial del historiador al sujeto tratado es lo que impide que la historia se convierta en un simple catálogo de series de acontecimientos. Esta percepción fue decisiva para que Wilhelm Dilthey intentase distinguir entre metodología de las ciencias humanas y metodología de las ciencias naturales. “Experiencias vividas” del pasado pueden ser “revividas”; incluso “lo que es ajeno y pasado” (§ 6.3a, *supra*) se puede revivir mediante el entendimiento histórico²¹. Importa recordar que este reconocimiento de la capacidad del historiador para empatizar con el pasado era primordial en lo que se percibió como el surgimiento de la “conciencia histórica” durante el Romanticismo²². La conciencia históri-

¹⁸ Para Newman, la “seguridad” o, posteriormente, la “certeza” era esencial en religión; véase su *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, ed. I. T. Ker (Oxford: Clarendon, 1985), índice, s. v. “Certitude”. Pero mi colega Sheridan Gilley apunta que, para Newman, la “certeza” es “personal a la postre, la clase de certidumbre que experimentamos en nuestras relaciones personales, en que confiamos, amamos y tenemos fe uno en otro y en Dios” (comunicación personal, de fecha 14-3-2001).

¹⁹ Thiselton cita a A. D. Galloway: “El conocimiento tan sólo probable es psicológicamente compatible con la confiada seguridad de la fe. ... No hay nada ilógico ni irrazonable en la mezcla de esa confianza con un conocimiento simplemente probable” (*Two Horizons*, 83).

²⁰ Incluso que en la época en que el obispo Butler hizo esta observación por primera vez, “la probabilidad es la verdadera guía de la vida” (introducción a su *The analogy of Religion* [1736]).

²¹ Véanse los extractos del volumen VII de Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Göttinga; Vandenhoeck, 1926), en Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 149-64, particularmente 159-61. Dilthey reconocía que “todo entendimiento contiene algo de irracional porque la vida es irracional; no puede ser representada mediante una fórmula lógica” (162).

²² Por eso el autor utiliza una expresión distinta (“historical awareness” en el cap. 3, *supra*, en vez de “historical consciousness” como aquí, para referirse a la evolución acontecida en el Renacimiento. (*N. del T.*)

ca pudo crecer por encima de su propia relatividad. “Conocer” el pasado histórico no es simplemente conocerlo como un fenómeno histórico encapsulado, sino como perteneciente a lo que a fin de cuentas es el propio mundo²³; conocerlo a la manera de quien llega a un país extranjero y, dejando atrás la extrañeza inicial, empieza a apreciar los modelos compartidos de humanidad, cultura y comunidad. Importa igualmente poner de relieve que no estamos hablando aquí de la fe como tal. Al historiador le es posible entrar empáticamente en la experiencia de fe de los primeros seguidores de Jesús aunque no comparta esa fe específica. Ésta es la razón por la que la búsqueda del Jesús histórico no consiste simplemente en que la fe busque su reflejo exacto o confirmación en el pasado. Precisamente por la implicación de los tres factores tratados en cada una de estas tres primeras subsecciones, una perspectiva de fe puede y debe ser autocrítica. Al mismo tiempo, un método histórico en el que no entre la empatía con el asunto difícilmente servirá para captar la experiencia vital de los personajes históricos estudiados²⁴.

Por otro lado conviene notar el aspecto limitativo del principio de analogía. Gadamer cita a Friedrich Schlegel²⁵:

Los dos principios básicos de la llamada crítica histórica son el postulado de la normalidad y el axioma de la familiaridad. El postulado de la normalidad es que todo lo realmente grande, bueno y bello es improbable, dado su carácter extraordinario, o al menos sospechoso. El axioma de la familiaridad es que las cosas tienen que haber sido siempre como lo son para nosotros, porque así son las cosas naturalmente.

Este pasaje señala claramente el peligro de que tales postulados, que explican el principio de analogía, reduzcan todo lo que es reconocible para la experiencia humana al mínimo común denominador. Podríamos preguntarnos, por ejemplo: ¿dejan suficiente margen para reconocer un genio con pocos paralelos? ¿Qué hacer con lo genuinamente *nuevo* dentro del proceso histórico? ²⁶ La antigua prueba basada en el llamado “argumento del mi-

²³ Gadamer, *Truth*, 290. Véase igualmente su estudio de Dilthey (218-64); también, P. Ricoeur, “The Task of Hermeneutics”, en *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II* (Evanston: Northwestern University, 1991), 58-63.

²⁴ Gadamer cita esta frase de Dilthey: “Sólo la simpatía [en el sentido radical de ‘sentir con’] hace posible un entendimiento verdadero” (*Truth*, 232).

²⁵ Gadamer, *Truth*, 361.

²⁶ Oportunamente, Thiselton cita el agudo comentario de A. B. Gibson de que “sobre la base de una epistemología humeana o a causa de una visión empirista del mundo, ‘todo lo que ocurre por primera vez está condenado al descrédito’” (*Two Horizons*, 79). Véase también la crítica de Troeltsch que hace Thiselton (64-69). El intento de Troeltsch de dar respuesta al problema que él mismo había planteado en *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions* (vers. orig., 1901; trad. ingl., Louisville: John Knox, 1971) es característico del liberalismo europeo en su individualismo personalista, su optimismo respecto a la evolución y su imperialismo religioso.

lagro” para el cristianismo puede haberse vuelto problemática; pero, aun así, no tenemos más remedio que insistir: ¿puede el principio de analogía dejar un margen para lo verdaderamente fuera de lo común?²⁷ ¿Es la medida de la experiencia humana, regularmente utilizada para indicar el alcance de la analogía (egotismo occidental), lo suficientemente amplia?²⁸ Huelga decir que tales cuestiones no pueden ser pasadas por alto cuando precisamente las referencias sobre el carácter extraordinario quien se trata (Jesús) han sido fundamentales para juzgar la significación de la persona histórica.

d. *La ilusión de la objetividad*

Como quedó indicado, otro defecto del análisis realizado por Troeltsch del método histórico es que este autor era hijo no emancipado del paradigma científico del siglo XIX. Seguía, pues, percibiendo la realidad como un sistema cerrado donde todas las leyes acabarían siendo descubiertas y las causas y los efectos medidos. Mientras el método científico entendido al modo decimonónico proporcionó el modelo para el método histórico, pudo mantenerse la visión de los hechos históricos como entes objetivos y considerarse la búsqueda de la objetividad histórica como un propósito viable²⁹. Pero el reconocimiento en el siglo XX de la imprecisión en las definiciones y del carácter complementario y conflictivo de las explicaciones posibles tanto a escala microcósmica como macrocósmica ha confirmado que Troeltsch tenía una percepción demasiado restringida de la realidad. En consecuencia, la definición del método histórico expresada desde esa perspectiva es también demasiado restringida. O mejor, las posturas sostenidas respecto al método histórico-crítico son inevitablemente excesivas, al pretender pronunciarse sobre algo que –como ha quedado cla-

²⁷ “Para una historia crítica de Jesús se invoca el principio de analogía sobre la base de que Jesús era hombre; pero ese principio no tiene nada que decir respecto a si Jesús era ‘un simple hombre’” (Meyer, *Aims*, 17-18).

²⁸ Por volver al paralelo inverso de Hitler, Ron Rosenbaum toma *Quest* de Schweitzer como modelo para su examen de los numerosos intentos de explicar la figura de Hitler, señalando la mala disposición de muchos a aceptar que la maldad de este personaje quizá no sea inteligible, que acaso no sea susceptible de explicación racional (*Explaining Hitler: The Search for the Origins of His Evil* [Londres: Macmillan, 1999] XXVI, XXVIII-XXIX, XLI).

²⁹ “La explicación causal netamente objetiva ... constituye el carácter distintivo de la historia como ciencia teórica pura” (Troeltsch, “Historiography”, 720a). Como ya ha sido apuntado, la idea que tiene Troeltsch de lo “único” está integrada en su concepto de la causalidad científica, aunque como “el producto de causas individuales en su complejidad infinita” (720a).

ro desde entonces— no es capaz de comprender. La idea de lo que podía significar una hermenéutica de investigación científica ha tenido que cambiar, si bien el corolario sigue siendo demasiado poco reconocido.

Bultmann cayó en la misma trampa. Aunque la teoría de la relatividad de Einstein había puesto ya en marcha el cambio del paradigma científico³⁰, Bultmann todavía afirmaba (1957) que “el método histórico incluye el presupuesto de que la historia es una unidad en el sentido de un continuo de efectos cerrado, en el que los distintos acontecimientos están conectados por la sucesión de causa y efecto”³¹. Fue la *objetividad*, que el método científico consideraba posible lograr, aquello contra lo que él reaccionó con tanta vehemencia en su programa desmitologización³². Pero, como señala Paul Ricoeur en su “Prefacio a Bultmann”, con ello estaba Bultmann pasando por alto el carácter objetivador de *todo* lenguaje, incluidos el lenguaje de la fe y el del mito³³. Irónicamente, el existencialismo de Bultmann era un modo de *evitar* el problema de la objetivación del lenguaje en vez de abordarlo. A este respecto, pertinentemente, Gadamer cita una vez más a Edmund Husserl:

La ingenuidad de hablar de “objetividad” prescindiendo por completo de la subjetividad que conoce, que lleva a cabo cosas reales, concretas; la ingenuidad del científico al que interesa la naturaleza, el mundo en general, y que es ciego al hecho de que todas las verdades que él adquiere como objetivas, y el mismo mundo objetivo en que se basan sus fórmulas, son su *construcción vital*, que se ha desarrollado dentro de él, esa ingenuidad, digo, ya no es posible cuando la *vida* entra en escena³⁴.

Nada de esto significa restar importancia a la alteridad del pasado (§ 6.3a, *supra*) ni negar que los datos históricos tienen una objetividad perceptible. Se trata simplemente de reconocer que el paso de los datos al hecho (§ 6.3b, *supra*) es mucho más complejo de lo que con frecuencia se

³⁰ Me refiero en particular al “principio de incertidumbre” de Heisenberg y a lo establecido por Niels Bohr sobre la indeterminación de la física cuántica.

³¹ R. Bultmann, “Is Exegesis without Presuppositions Possible?”, en *Existence and Faith* (trad. ingl., 1961; Londres: Collins, 1964) 342-51.

³² Término más en consonancia con el propósito de Bultmann que “desmitificación”. Véase, p. ej., Keck, *Future*, 50-52; J. D. G. Dunn, “Demythologizing – The Problem of Myth in the New Testament”, en I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Exeter: Paternoster, 1977) 285-307.

³³ P. Ricoeur, “Preface to Bultmann”, en *Essays on Biblical Interpretation* (Filadelfia: Fortress, 1980) 49-72: “Bultmann parece creer que un lenguaje que deja de ser ‘objetivador’ es inocente. Pero ¿en qué sentido es todavía lenguaje? Y ¿qué significa?” (65-67).

³⁴ Gadamer, *Truth*, 249 (Husserl escribe aquí aludiendo a Hume); véase también 261.

piensa. Allí donde entran palabras (descripción de un objeto, un documento escrito) necesitamos ser conscientes de que el lenguaje tiene diversos grados de referencialidad³⁵. Más en conexión con la cuestión presente, el lenguaje implica interpretación e intérprete. De manera que aunque la observación de los datos pueda aproximarse en cierta medida al viejo ideal de la investigación científica, nunca ocurrirá lo mismo con el hecho y proceso de la interpretación³⁶. Dicho de otro modo, el historicismo (positivismo histórico) puede pensar los hechos “en bruto”, no elaborados por la interpretación. Pero los hechos³⁷ que importan en historia, los hechos que llevan la historia adelante, nunca son “hechos desnudos”, vacíos de significación. Los hechos, a diferencia de lo meramente efímero, son siempre experimentados como significativos, como hechos en su significación³⁸, una realidad ignorada por ciertos buscadores que, ansiosos de respetabilidad para su trabajo, siguen recurriendo al paradigma ilustrado de la objetividad científica³⁹. Tampoco puede ser pasada por alto esta cuestión cuando reconocemos el papel de la analogía en el método histórico (§ 6.3c,

³⁵ G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Londres: Duckworth, 1980) cap. 12 (“Language and History”).

³⁶ Curiosamente, en uno de los más esclarecedores estudios del “peligro de la poesía para la práctica (normal) ciencia histórica”, R. Berkhofer (en Jenkins [ed.], *Postmodern History*, 139-55) considera el paso de los “datos” a los “hechos” y de éstos a la “síntesis” como una línea segura (con base empírica) que sigue conectando los marcos de representación y de referencialidad (148). G. Himmelfarb, “Telling It as You Like It: Postmodernist History and the Flight from Fact” (Jenkins [ed.], *Postmodern History*, 158), afirma con cierta justificación que la historia moderna no es de un positivismo tan acrítico como suelen decir los posmodernistas: “La debilidad, falibilidad y relatividad de la empresa histórica ... no son los grandes descubrimientos del posmodernismo” (159, véase también 160, 165-66).

³⁷ El término *hecho* se utiliza aquí en su sentido popular. De una manera más precisa, yo hablaría de acontecimientos y datos (§6.3b, *supra*); los *hechos*, como utilizo yo el término, incluyen su interpretación por los datos.

³⁸ Cf. Collingwood, *Idea of History*, 131-33; Thiselton, *Two Horizons*, 80-81, haciendo referencia a Pannenberg.

³⁹ Crossan, a pesar del carácter por lo demás revolucionario de su enfoque, basa su análisis de la tradición de Jesús en una estratificación sorprendentemente “objetiva” de esa tradición; H. Childs, *The Myth of the Historical Jesus and the Evolution of Consciousness* (SBLDS; Atlanta: SBL, 2000) ve en Crossan “un positivismo sutil e involuntario” (cap. 2). Y la preocupación de Wright por no “dejar cabos sueltos ... colgando por ahí” (*Jesus*, 367) es de carácter sorprendentemente modernista. Incluso Meier, quien reconoce que “la búsqueda de objetividad” no es realista (*Marginal Jew* I, 4-6), mantiene que el ideal de un exegeta es emplear “métodos puramente histórico-críticos” (I, 197; también, “Present State of the ‘Third Quest’”, 463-64). Véase también la aguda crítica de A. G. Padgett, “Advice for Religious Historians: On the Myth of a Purely Historical Jesus”, en S. T. Davis et al. (eds.), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus* (Oxford: Oxford University, 1997) 287-307.

supra). Como en el caso anterior, admitir que el método histórico depende de la analogía no significa en absoluto negar la objetividad de lo ofrecido al conocimiento, sino simplemente subrayar la inevitable subjetividad del proceso de conocerlo, tanto en el pasado como en el presente.

e. “Realismo crítico”

Fue Ben Meyer —como consecuencia de su largo contacto con las obras de Bernard Lonergan— quien introdujo en los estudios neotestamentarios la expresión “realismo crítico”⁴⁰. En ella está resumida la teoría del conocimiento de Lonergan: “conocer” no es sólo percibir, sino más bien una conjunción de experiencia, entendimiento y juicio⁴¹. Mediante “realismo crítico”, Lonergan expresa la síntesis que él desea mantener frente a las antítesis del realismo simplista, por un lado, y del idealismo por otro, en contraste con el excesivo énfasis del realismo simplista en la objetividad de lo ofrecido al conocimiento y el excesivo énfasis del idealismo en la subjetividad del conocer⁴². Aplicando esta epistemología a la historia, Lonergan muestra lo complejo que es el paso desde los datos al hecho⁴³. El “realismo crítico” es formulado sobre todo contra el “realismo simplista” del antiguo positivismo histórico. Es lo que Lonergan denomina “el principio de la cabeza vacía”⁴⁴: la idea de que “se llega a la objetividad mediante la sustracción de la subjetividad”, “una objetividad en el mundo de la inmediatez ingenuamente aplicada al mundo mediado por el significado”⁴⁵. Meyer formula de este modo el argumento de Lonergan:

⁴⁰ B. F. Meyer, *Critical Realism and the New Testament* (Princeton Theological Monographs 17; Allison Park: Pickwick, 1989); también *Reality and Illusion in the New Testament Scholarship: A Primer in Critical Realist Hermeneutics* (Collegeville: Liturgical Press, 1994). La deuda de Meyer con Lonergan era ya evidente en *Aims*, 16-18.

⁴¹ Teoría expresada ya condensadamente en B. Lonergan, “Cognitive Structure”, *Collection: Papers by Bernard Lonergan* (Toronto: University of Toronto, 1998) 205-21. “Los criterios de objetividad no son los criterios de la simple visión ocular, sino criterios compuestos de lo que se experimenta, se entiende, se juzga y se cree. La realidad no se conoce con sólo mirarla; viene dada por la experiencia, organizada y extrapolada por el conocimiento, propuesta por el juicio y la fe” (*Method in Theology* [Londres: Darton, Longman and Todd, 1972] 238).

⁴² Sobre una utilización más amplia de la expresión “realismo crítico” en filosofía, véase C. F. Delaney, “Critical Realism”, en R. Audi (ed.), *Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University, 1995); A. Collier, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998) II, 720-22 (“El realismo crítico sostiene que ‘lo que es’ es más que lo que ‘lo que se conoce’”).

⁴³ *Method*, caps. 8-9.

⁴⁴ Como en *Method*, 157, 204, 233.

⁴⁵ Meyer, *Reality and Illusion*, 109, 135.

“Lo que caracteriza al realismo crítico es su insistencia en que lo empírico (los datos), lo inteligente (las preguntas y respuestas), lo racional (la percepción de los datos como suficientes o insuficientes, el acto de adhesión personal) entra todo ello en un verdadero juicio”⁴⁶. Wright adopta a su vez los planteamientos de Meyer, pero propone su propia forma de “realismo crítico”.

Ésta es una manera de describir el proceso de conocimiento que tiene en cuenta *la realidad de la cosa a conocer como algo distinto del sujeto cognoscente* (por tanto, “realismo”), aunque admitiendo absolutamente que el único acceso posible a esa realidad se halla en el sinuoso camino del *adecuado diálogo o conversación entre el sujeto cognoscente y la cosa a conocer* (por tanto, “crítico”)⁴⁷.

En términos similares, los historiadores Appleby, Hunt y Jacob proponen el “realismo crítico” como “una relación interactiva entre sujeto inquiriente y objeto externo”⁴⁸, “una objetividad con reservas ... desligada del modelo científico de objetividad”. Conceden que es imposible la investigación neutral, pero sostienen “la viabilidad de unidades de conocimiento estables que pueden ser comunicadas, utilizadas y sometidas a prueba”⁴⁹.

Yo comparto en lo esencial la epistemología de Lonergan y su aplicación a la historia. Ni siquiera los datos se encuentran nunca “en bruto”: han sido “seleccionados” primero por el proceso histórico y luego, nuevamente, por el modo en que han sido descubiertos y dispuestos para su conocimiento en el presente; vienen con uno o varios contextos que ya predisponen la interpretación; el ángulo de visión o la tesis particular del intérprete hace que ciertos datos parezcan más importantes que otros, y así sucesivamente. Pero, dicho todo esto, hay que reconocer en los datos una alteridad, un carácter de “ajenos” a nosotros, así como en los acontecimientos que ellos atestiguan. Y el intento de describir y evaluar los datos y alcanzar alguna suerte de juicio en relación con los hechos, que, yendo más allá de lo puramente subjetivo, merezca el debido respeto crítico, no sólo es viable sino, en el gran acontecimiento de Jesús, necesario. En particular, el modelo de estudio histórico como *diálogo* entre el presente y el pasado, entre el historiador y la historia, siempre ha sido de mi agrado. Se debe en parte a que ese modelo reconoce que el historiador no sólo plantea preguntas sino que, al habérselas con el asunto, a menudo se encuentra cuestionado él mis-

⁴⁶ Meyer, *Reality and Illusion*, 142, y véase antes 68-70.

⁴⁷ Wright, *The New Testament and the People of God*, 31-46 (la cursiva de la cita es de Wright).

⁴⁸ *Telling the Truth*, 251, 254, 259, 285.

⁴⁹ *Telling the Truth*, 254-61.

mo. Por ello, en lo que sigue intentaré practicar el arte del historiador siguiendo en alguna medida el modelo del “realismo crítico”.

Todo esto es tanto más pertinente cuanto que el asunto nos llega mediado primariamente por *textos* históricos.

6.4. Principios hermenéuticos

El llamado “viraje lingüístico” del posmodernismo ha dejado de considerar el “acontecimiento” como eje en la tarea del historiador, para poner en el centro el “texto”. Aparte de que cualquier intento de reconstruir la figura histórica de Jesús está relacionado en muchos casos, si no exclusivamente, con la utilización de textos antiguos. Por eso las cuestiones de historia devienen casi imperceptiblemente cuestiones de interpretación. También en este caso el examen anterior ha proporcionado algunas percepciones permanentemente válidas que pueden servir de base para desarrollar aún otras ideas.

a. *El texto histórico como texto histórico*

Si el Renacimiento y la Reforma proporcionaron una perspectiva fundamental para la investigación histórica al reconocer la distancia y diferencia del pasado, similarmente, poniendo en evidencia el hecho de que los textos del NT no habían sido compuestos en la *lingua franca* de Europa occidental (el latín), aportaron un nuevo principio hermenéutico de enorme importancia. En otras palabras, la necesidad de la *traducción* y el modo en que ésta es efectuada constituyen un factor básico en toda utilización que se haga de esos textos para hablar de Jesús. En modernas lecturas del NT, sobre todo en Norteamérica, se parece olvidar a veces que los textos neotestamentarios no fueron escritos originariamente en inglés. De hecho, muchas personas desconocedoras del griego, en las páginas de donde derivan las versiones en lenguas modernas seguramente no verían más que filas de garabatos indescifrables. En primer lugar, para que los textos puedan ser leídos es preciso identificar esos garabatos como griego, y griego antiguo. Y para que puedan revelarse como portadoras de significado, las antiguas palabras griegas deben ser interpretadas en el contexto del uso lingüístico de su época⁵⁰. La filología histórica es esencial e ineludible⁵¹. Se

⁵⁰ También aquí reconozco mi deuda con Collingwood, *Idea of History*, 224.

⁵¹ Schleiermacher resumió los avances de la anterior etapa de estudios definiendo dos cánones para la “interpretación gramatical”: “Primer canon: una determinación

subsigue necesariamente que el texto griego (incluso en su forma moderna, ecléctica) es normativo con respecto a todas y cada una de las traducciones: si no se reconoce al texto griego la capacidad de determinar y limitar el alcance y la diversidad de la traducción, ésta pierde el derecho a ser considerada una traducción legítima.

Trasládese esto al lenguaje del debate hermenéutico actual, y las consecuencias empezarán a hacerse más claras. La cuestión puede exponerse simplemente así: hay traducciones malas o incluso (¿se podría decir?) *erróneas*⁵². Seguramente los profesores posmodernos de lenguas antiguas no disienten de esta afirmación, ni tampoco los examinadores posmodernos de tales traducciones. Tratándose de lecturas del NT, la normatividad del texto griego implica que puede haber lecturas “malas”, por estar basadas en malas traducciones. En otras palabras: *es importante considerar los textos históricos como tales*. Porque el texto griego leído como texto histórico (con las interpretaciones y las traducciones teniendo en cuenta accidentes, sintaxis y giros de la época) funciona inevitablemente como norma de legitimidad también para las lecturas modernas⁵³. Cuando no se tiene en cuenta esta realidad, el texto particular no pasa de ser como arcilla de alfarero, susceptible de ser modelada totalmente a voluntad de quien la trabaja (el intérprete). En otras palabras, dado que está en juego la verdadera identidad del texto, el estudio histórico y el método son indispensables si se quiere hacer de los evangelios y del resto del NT una lectura digna de tal nombre.

Para evitar confusiones innecesarias conviene dejar claro que, por supuesto, no existe tal cosa como una sola traducción correcta, y mucho me-

más precisa de cada punto de un texto dado deberá decidirse sobre la base del lenguaje común al autor y a su público original”. “Segundo canon: el significado de cada palabra de un pasaje deberá determinarse por el contexto en que funciona” (*Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts by F. D. E. Schleiermacher*, ed. H. Kimmerle [trad. ingl. Missoula: Scholars, 1977]); extracto publicado en Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 86, 90. Similarmente, Bultmann: “Cada texto habla en el lenguaje de su tiempo y de su contexto histórico. Persuadido de esto, el exegeta debe conocer las condiciones históricas del lenguaje de la época a la que pertenece el texto a interpretar” (“Exegesis without Presuppositions”, 344).

⁵² Un aspecto interesante del proceso por difamación incoado por David Irving (n. 8, *supra*) fue el número de puntos en que el caso giró en torno a alegaciones de traducción errónea por Irving de documentos alemanes. En su sentencia, el juez Gray encontró que las alegaciones estaban bien fundadas (más explícitamente, §13.31).

⁵³ Merece ser citado el comentario de Gabrielle Spiegel: “Los textos representan usos de lenguaje conectados con determinadas zonas. Como acontecimientos vividos, esos usos lingüísticos ubicados, dado su carácter esencialmente local, poseen una determinada lógica social de mucha mayor densidad y particularidad que la extraíble de conceptos totalizadores como ‘lenguaje’ y ‘sociedad’” (en Jenkins [ed.], *Postmodern History*, 198).

nos una traducción perfecta. Todo el que ha trasladado un texto de una lengua a otra sabe que no ha podido hacerlo sin interpretar: la interpretación es una parte ineludible de la traducción⁵⁴. Las distintas palabras tienen en cada una de las dos lenguas gamas de significado (polisemia, polivalencia) y matices culturales sin equivalente exacto en la otra lengua. Al traducir hay que realizar elecciones entre palabras y giros a la vez próximos a las palabras y giros del texto traducido y a la vez distantes de ellos. La profusión de diferentes traducciones de la Biblia a una misma lengua es la mejor prueba de tal situación⁵⁵. Nada de esto, sin embargo, cambia la realidad de que el texto en la lengua original es lo que hay que traducir/interpretar y que cada traducción tiene que justificarse como traducción de ese texto. El texto histórico no puede determinar la traducción exacta; pero a menos que funcione como una especie de norma para la traducción, a menos que se vea en él un factor limitador respecto a qué es aceptable dentro de la diversidad de traducciones, la operación de verterlo a otra lengua se vuelve irresponsable.

b. *¿Cuáles son los derechos del texto?*

Como se ha indicado, en las décadas centrales del siglo XX la llamada “nueva crítica” introdujo la idea de la “autonomía” del texto⁵⁶. La intención era liberarlo de la suposición de que su significado debía ser definido como el significado pretendido por el autor⁵⁷. Aún tendremos que considerar la cuestión del significado; pero ya en este punto importa señalar que no conviene hablar demasiado a la ligera de autonomía del texto. Por de pronto, así se evoca una imagen poco acertada. Parece como si el intérprete “liberarse” al texto de su contexto histórico, mientras que situarlo en ese contexto fuera como violar su autonomía. Pero la “autonomía” del texto es otra ilusión, porque siempre será leído en un contexto, ya sea su contexto histórico, el de sus ediciones posteriores o el contexto contemporáneo del lector. El texto no es como un globo aerostático, al que de cuando en cuando se hace descender para leer su mensaje, y que es soltado de nuevo

⁵⁴ La palabra *hermenéutica* proviene del griego *hermēneia*, que puede significar tanto “traducción” como “interpretación”.

⁵⁵ Considérense, p. ej., la variedad de traducciones ofrecidas para *hypostasis* de Heb 11,1: “seguridad”, “convicción”, “sustancia”, “garantía”, “realidad objetiva”, “fundamento”, “comprensión”, entre otras (cf. Ellingworth, *Hebrews*, 564-65; también n. 15, *supra*).

⁵⁶ Thiselton, *New Horizons*, 58-60.

⁵⁷ Así, de nuevo, Ricoeur: “La autonomía del texto contiene ya la posibilidad de que lo que Gadamer llama el ‘asunto’ del texto escape del horizonte intencional de su autor” (“The Hermeneutical Function of Distantiation”, 83).

para que flote libremente en la atmósfera, como si ésta fuera su lugar natural. El texto está atado a la tierra desde el principio. La realidad es que cuanto menos atención se preste a su contexto, más probable es que un texto sea mal utilizado en el proceso hermenéutico.

Pero pasemos a la cuestión de los derechos. Robert Morgan, quien también entiende que los textos no son autónomos pero es consciente de que esa idea requiere matización, dice que “los textos, como los muertos, no tienen derechos”⁵⁸. Aparte del matiz lúgubre, ¿no es eso ir demasiado lejos? Después de todo, los derechos de los muertos están protegidos por las leyes de sucesión. Y sus reputaciones (el derecho a que no sea desvirtuada su imagen ni disminuida su importancia) encontrarán defensores en quienes honran su memoria. Quizá sea mejor comparar los derechos de los textos con los de un niño. Así como derechos de un niño incluyen el de saber quién es la propia familia y el lugar de procedencia, en los de un texto entra el derecho a su identidad como fue determinada por su autor o por el proceso del que resultó su forma permanente. Aquí, obviamente, hay que establecer también algunas restricciones. Algunos textos, sobre todo proverbios y aforismos, nunca estuvieron limitados a un contexto particular, y su valor permanece independiente del entorno específico de uso. Pero otros, como las cartas de Pablo, evidentemente se escribieron en contextos históricos particulares y teniendo presentes determinadas circunstancias históricas. Toda lectura que descuide o desestime los datos disponibles sobre esos contextos y circunstancias está más que probablemente abocada a interpretar mal el texto.

Cada uno de los evangelios sinópticos se encuentra en algún punto entre la comunicación contextual directa de las cartas paulinas y la comunicación no contextual indirecta de los proverbios. Pero desde el principio los evangelios han sido reconocidos como intencionales en forma y contenido: ¡como “evangelios”! Y ciertamente, desde Wrede, el hecho de que cada evangelista estructuró la tradición anterior para transmitir su propia versión de la tradición de Jesús es considerado axiomático. Mucho menos claro es hasta qué punto se pueden discernir intenciones teológicas similares en las formas preexistentes de la tradición. Pero sigue siendo válido el principio de respetar el texto y permitirle que en la medida de lo posible, utilizando todos los instrumentos de la crítica histórica, hable con su propia voz. Una exégesis con un objetivo menor estaría destinada al fracaso⁵⁹. Hasta dónde se puede retroceder con ello en busca de Jesús es una cuestión que, naturalmente, queda aún por abordar.

⁵⁸ Morgan, *Biblical Interpretation*, 7.

⁵⁹ “Siempre ha sido un principio de toda interpretación textual que un texto debe ser entendido en sus propios términos” (Gadamer, *Truth*, 291).

c. *La prioridad del sentido llano*

Si tomamos en serio el hecho de que los textos neotestamentarios son textos históricos, entonces encontraremos aún válido el antiguo postulado de la filología histórica y el principio hermenéutico del “sentido llano”. Por supuesto, tal como lo concebía Calvino, el sentido llano no era siempre el sentido literal o verbal sin más, sino un sentido determinado en parte por la fe del Calvino: “llano”, es decir, claro, manifiesto, para los que compartían esa fe. El “sentido llano”, tal como ha funcionado en la práctica, es ya en alguna medida un producto de la perspectiva del lector, un resultado negociado⁶⁰. Más adelante exploraremos este punto. Aquí me interesa subrayar que la prioridad concedida al texto ha de incluir necesaria tarea de *escucharlo*, el propósito de dejar que hable en lo posible con su propia voz. De algún modo se ha de aceptar el concepto de “sentido llano” para que el texto sea debidamente respetado y para que haya un verdadero diálogo hermenéutico entre texto y lector. Caso aparte es la realidad vivida de la escucha de un texto cuyo significado llano se abre paso a través de anteriores interpretaciones pidiendo a gritos su revisión: el caso de san Antonio Abad al oír por primera vez en sentido llano las palabras de Jesús al joven rico, o el de la miríada de otras conversiones menores que constituyen el típico crecimiento en conocimiento y sabiduría.

Es cierto que el posmodernismo ha puesto en cuestión el significado mismo de “sentido” o, para ser más precisos, la idea de la estabilidad del significado o de la comunicación efectiva de un significado específico de (o a través de) un texto al lector. Pero el mismo concepto de comunicación efectiva, sobre cuya base, de manera abrumadoramente mayoritaria, se pronuncian conferencias y discursos y se escriben libros y cartas, parte del presupuesto de que las palabras y frases con que se trata de transmitir un pensamiento suelen tener éxito en la comunicación. Pese a los teóricos que niegan la referencialidad de los textos fuera de los textos mismos, en ningún lugar los historiadores en el ejercicio de su arte renuncian a la idea de que el lenguaje hace referencia a la realidad; los textos se siguen viendo como vehículos para la comunicación consciente de ideas⁶¹. El principio

⁶⁰ Apunta Greene-McCreight que una lectura en sentido llano “implica negociación entre las imposiciones del sentido verbal y la lectura a la luz de la Regla de fe (*Regula fidei*) ... respetar los datos verbales y textuales y privilegiar las afirmaciones acerca de Dios y Jesucristo coherentes con esa Regla”. “La lectura en ‘sentido llano’ resultará de una conjunción del sentido del verbo con el previo entendimiento del asunto referido en el texto según la concepción de la fe cristiana proporcionada por la tradición apostólica” (*Ad Litteram* ix, 244).

⁶¹ Iggers, *Historiography*, 118-33, 139-40, 144-45. Este autor llega a concluir sin pelos en la lengua: “Aunque vapuleada, la Ilustración tiene como alternativa la barbarie”.

general no es invalidado por el hecho de que no siempre se sabe comunicar, ni tampoco por la utilización, a veces, de la ambigüedad, el engaño u otros factores que pueden dificultar la comunicación, como la retórica complicada, el estilo ampuloso, la ironía, etc. El principio del “sentido llano” parte de la existencia de esos factores, puesto que pretende tener muy en cuenta el contexto histórico, el género y cuantas circunstancias sean necesarias. Tampoco supone menoscabo para el principio el reconocimiento de que en innumerables puntos sutiles y matices puede haber considerable discrepancia entre oyentes y lectores. Sin la convicción de que al menos la idea principal de lo que se desea transmitir es transmitida realmente, ninguna comunicación podría ir más allá de las primeras frases titubeantes de quien intenta expresarse en una lengua extranjera de la que apenas tiene conocimiento. La ironía (¿o autorrefutación?) de los argumentos destinados a “probar” la incapacidad de los textos para comunicar la idea pretendida parece escapárseles a algunos defensores de tal posición⁶². Siguiendo esa lógica, habría que abrogar las leyes sobre derechos de autor y propiedad intelectual y eliminar el término (y el “pecado” académico de) “plagio” de los diccionarios, así como de las normativas universitarias.

Ahora bien, si se puede extraer significado de una comunicación verbal actual y alcanzar luego un acuerdo amplio sobre el sentido básico de ese significado, entonces, en principio, también es posible extraer significado de una comunicación antigua y llegar a un consenso de cierta amplitud respecto al significado que tenía cuando por primera vez fue expresada oralmente y oída o escrita y leída. Tal consenso no se extenderá, por supuesto, a cada detalle, como tampoco dependerá de una traducción tan “fija” como el texto original, ni excluirá otros significados oídos o leídos en la comunicación a lo largo de su existencia como texto; pero se habrá mantenido el principio hermenéutico del sentido llano en su contexto histórico como lectura básica u objetivo primario de la interpretación⁶³.

⁶² Meyer se refiere con eficacia al fenómeno de la “autorrefutación” (ya apuntado por Lonergan), poniendo como ejemplo, entre otros, a “Richard Rorty y su argumento filosófico en cuatrocientas páginas con el que pretende demostrar al carácter no cognitivo de la filosofía y, por tanto, la futilidad del argumento filosófico” (*Reality and Illusion*, 40-47, 131-36); cf. Moore, *Literary Criticism*, 145-48. R. Ingarden critica que no se reconozca la naturaleza social del lenguaje: “Simplemente no es verdad que cada uno de nosotros forme los significados de las palabras por sí mismo, en completo aislamiento, de manera “privada” (fragmento de *Cognition of the Literary Work of Art* [1973], recogido en Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 198-200).

⁶³ Cf. Morgan, *Biblical Interpretation*, 181-82, 198, 156-57. Para una defensa vigorosa reciente del “sentido literal”, de la “intención del autor” e incluso de la “interpretación objetiva”, véase F. Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Edimburgo: Clark, 1997) 95-196. Anthony Thiselton me remite especialmente a R.

Obviamente, el comunicador antiguo, a diferencia del comunicador actual, no puede entrar en diálogo respecto al significado de sus palabras, por lo cual el equivalente hermenéutico del principio de Lessing (o de incertidumbre) reducirá el consenso. Pero en la hermenéutica, como en el método histórico, no estamos considerando el significado como algo objetivo, y nuestra “reconstrucción” de significado histórico en contexto histórico será un trabajo a base de probabilidades y aproximaciones, cuyo éxito dependerá de la cantidad de datos (filología histórica) de que podamos disponer. De hecho, la mayor parte de los pasajes neotestamentarios tienen un considerable grado de estabilidad de significado en cuanto a palabras, modismos y sintaxis de la época de composición. Y el intérprete capaz de aprovechar los frutos de la filología clásica y reconocer la naturaleza del texto es el que tiene más probabilidades de acceder a ese significado estable pretendido por el autor. Una vez más, con esto no niego que otras lecturas en otros contextos posteriores del texto, incluido el texto en traducción, sean posibles y válidas. Simplemente reitero que se debe reconocer el carácter normativo del texto histórico en contexto histórico. En otras palabras, la crítica histórica no dicta el significado de un texto histórico; pero se ha de otorgar a la exégesis algún derecho a indicar los límites más allá de los cuales las lecturas del texto se vuelven inverosímiles e ilegítimas.

Expongamos una vez más la cuestión (6.4b, *supra*) desde la perspectiva del significado y con imágenes de nuevo diferentes. Pensemos en una planta. Se ha desarrollado en un determinado tipo de suelo, echando raíces que acaso hayan alcanzado considerable profundidad; quizá haya echado también raíces adventicias. Si queremos trasplantarla, es vital que tengamos en cuenta ese suelo y esas raíces: un tipo de suelo distinto y el maltrato de sus raíces podrían matarla. Un texto histórico es como la planta. El “sentido llano” no puede ser sacado del texto olvidando que está arraigado al contexto donde se generó. La referencia no es sólo a la situación/contexto social del escritor y de los primeros lectores oyentes, sino también a las connotaciones que las palabras, expresiones y modismos pudieron tener en su contexto original (las raíces adventicias) y a las alusiones y los ecos —deliberados o no—, que el lenguaje del texto pudo haber comunicado al servir al propósito para el que fue escrito. Todo esto supone ya una enorme riqueza textual e indica que el “sentido llano” no es nunca cuestión de entender un texto simplemente atendiendo a su estructura gramatical y sintáctica. Pero además funciona como advertencia contra la idea de que un texto arrancado de su con-

Searle, “Literal Meaning”, en *Expression of Meaning* (Cambridge: Cambridge University, 1979) 117-36, y N. Wolterstorff, *Divine Discourse* (Cambridge: Cambridge University, 1995) 183-201.

texto histórico y trasplantado a otro contexto (como, por ejemplo, en servicio de una declaración dogmática posterior) sigue siendo el mismo texto.

Muy frecuentemente, en consideraciones de este género se ha visto una alusión al “significado deseado”. No se entienda aquí tal cosa. La llamada “falacia de la intención” fue una crítica en reacción contra la esperanza romántica de entrar en la experiencia creativa del autor, de captar la intención subyacente al texto, consiguiendo así que el texto “hablase”⁶⁴. La búsqueda del “sentido llano”, en cambio, se centra en el texto mismo. Reafirmar la importancia del “sentido llano” no significa, pues, negar la que tiene la intención del autor; se trata más bien de poner ésta en el centro, pero *contextualizada*⁶⁵. Es al texto como expresión de esa intención, como acto comunicativo entre el autor y los pretendidos lectores oyentes, a lo que la atención es dirigida. Tradicionalmente, en el estudio de los textos bíblicos se ha destacado en exceso el “momento” de inspiración y no lo suficiente el de recepción. El texto es precisamente lo que media entre ambos “momentos”. El autor no escribió por el hecho de escribir, sino pensando en cómo iba a ser recibido lo escrito⁶⁶. ¡La respuesta del lector no empezó en el siglo XX! Esa respuesta constituía sólo la mitad del acto comunicativo que era el texto. No debe sorprendernos, entonces, que dentro de la teoría hermenéutica contemporánea se haya sentido la necesidad de reintroducir al autor visto como “el autor implícito”⁶⁷. Esto es simplemente reconocer que en la mayor parte de los casos el texto mismo da testimonio de la intención que lo acompaña. Y como la mayor parte de las veces lo más probable es que la intención implícita coincida con la intención que el autor real deseaba dar a entender, el resultado podría ser poco diferente.

d. *El círculo hermenéutico*

Desde hace mucho producen fascinación la realidad y el problema del círculo hermenéutico. En su forma inicial, ya fue señalada por Schleier-

⁶⁴ Véase *supra*, cap. 4, n. 44.

⁶⁵ Meyer, *Reality and Illusion*, 94-98. La intención del autor “quiere ser entendida no como una circunstancia subjetiva subyacente al texto, sino como el principio de la inteligibilidad del texto”, “como plasmada en las palabras que escribió el autor” (Watson, *Text and Truth*, 112, 118).

⁶⁶ Hay que añadir, por supuesto, que las cartas de Pablo (los más claros ejemplos en el NT de textos intencionales) no siempre fueron una comunicación eficaz, por cuanto la respuesta que suscitaron no fue la que él habría deseado. Pero el hecho de que tantas de esas cartas (algunas se perdieron) fueran respetadas, conservadas, sin duda leídas y releídas, meditadas, difundidas, reunidas y finalmente incorporadas al canon del NT prueba su eficacia en líneas generales.

⁶⁷ Cf. cap. 5, n. 143, *supra*.

macher la circularidad de las partes y el todo: sólo desde la perspectiva del todo se pueden entender las partes; pero a través de las partes se llega al entendimiento del todo. Bien sabía Schleiermacher que el “todo” no es simplemente la totalidad de un texto concreto, sino la suma del lenguaje y la realidad histórica a que ese texto pertenece⁶⁸. Se habla de círculo porque el proceso hermenéutico es forzosamente un movimiento hacia atrás y hacia delante en sentido circular, de modo que el entendimiento es siempre provisional y susceptible de aclaración y corrección con la iluminación del todo por las partes y de las partes por el todo. Como señala P. A. Böckh, discípulo de Schleiermacher, avanzando en la línea de su maestro, ese círculo hermenéutico “no puede ser resuelto en todos los casos, ni ser resuelto nunca completamente”. Y continúa:

Cada declaración está condicionada por un número infinito de circunstancias, y no es posible, por tanto, alcanzar una clara comunicación. ... El trabajo de interpretación consiste, pues, en procurar una aproximación lo más estrecha posible mediante un acercamiento gradual; pero no cabe la esperanza de alcanzar el límite⁶⁹.

La semejanza con los procedimientos del estudio histórico indicados anteriormente (6.3) es manifiesta.

A modo de corolario inmediato conviene observar que la crítica narrativa ha intentado de hecho reducir el círculo hermenéutico del todo y las partes, limitando el todo al texto sin más⁷⁰. En crítica narrativa, para entender una frase, versículo o pasaje de un evangelio, el círculo hermenéutico requería considerar el todo del evangelio en sí. Pero lo que ya hemos visto muestra de manera suficiente la fragilidad de este modelo del círculo hermenéutico. La realidad es que el texto histórico se inspira en el uso lingüístico imperante en su época, del que además depende su poder de comunicación. Tal uso hace referencias y alusiones a personajes y costumbres que no son explicados dentro del “universo cerrado”⁷¹ del texto, y éste no puede ser entendido adecuadamente sin algún conocimiento de la sociedad de la época⁷². Por ejemplo, quien ignore las tensiones sociales

⁶⁸ En Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 84-85. Gadamer señala que “esta relación circular entre el todo y las partes ... ya era conocida por la retórica clásica, que compara el discurso ideal con el cuerpo donde la cabeza y los miembros se relacionan en perfecta armonía” (*Truth*, 175).

⁶⁹ En Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 138.

⁷⁰ Véase *supra*, §5.6.

⁷¹ Cf. cap. 5, n. 142, *supra*.

⁷² B. J. Malina, *The Social Gospel of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 2001) 1-13, presenta la reciente perspectiva sociológica acerca de la tradición de Jesús al afirmar: “Por fuerza se interpreta mal la Biblia cuando se hace de ella una lectura no apoyada en un conocimiento de los sistemas sociales en que surgieron sus documentos” (5).

extratextuales entre judíos y samaritanos, difícilmente podrá apreciar uno de los aspectos clave de la parábola del buen samaritano (Lc 10)⁷³. Y quien desconozca las figuras de Moisés y Elías, no explicadas en el texto, pasará por alto una dimensión fundamental del relato de la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-8 parr.) La sorprendente evocación de la visión newtoniana del mundo (“universo cerrado”) en una hermenéutica que intenta distanciarse del método histórico-crítico suscita una sonrisa burlona.

La segunda forma del círculo hermenéutico tiene al intérprete yendo y viniendo entre el asunto del texto y el discurso utilizado para comunicarlo; entre la Palabra y las palabras, *Sache und Sprache*⁷⁴, entre *langue* y *parole*, significado y significante⁷⁵. Esta forma del procedimiento hermenéutico se ha utilizado a lo largo del período examinado en los capítulos anteriores, particularmente por lo que respecta al modo en que una y otra vez un asunto definitivo percibido a través del texto ha sido utilizado para criticar las palabras del texto mismo. Pienso, por ejemplo, en el evangelio (*was treibet Christus*) sirviendo para la *acerada crítica de Lutero*⁷⁶; en los ideales universales indicando una “esencia” de la que puede ser separado lo meramente particular⁷⁷; en el “kerigma” de Bultmann proporcionando la clave para su programa de desmitologización⁷⁸, o en “la justificación por la fe” actuando como el “canon dentro del canon” para Käsemann⁷⁹. En reciente búsqueda de Jesús, un ejemplo instructivo es la reiterada llamada de Wright a una metanarración de Israel en el destierro y del esperado regreso, la cual funcione a modo de cámara de resonancia hermenéutica en que los dichos y relatos de Jesús sobre Jesús resuenen con un significado difícilmente perceptible teniendo el texto delante⁸⁰.

⁷³ Véase también K. E. Bailey, *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976) cap. 2.

⁷⁴ Meyer, *Aims*, 96. La *Sachkritik* (la traducción habitual “crítica de contenido” es poco adecuada en realidad) se basa en la antigua distinción teológica entre la Palabra de Dios y las palabras de la Escritura utilizadas para su comunicación, y distingue entre la intención real (*die Sache*, el asunto de un texto) y el lenguaje en que se expresa (*die Sprache*). La *Sachkritik* es vinculada sobre todo con el nombre de Bultmann (cf. p. ej., Thiselton, *Two Horizons*, 274).

⁷⁵ Hago referencia a la influyente distinción de Ferdinand de Saussure entre el sistema de lenguaje (*langue*) y los actos concretos de su habla (*parole*), así como a la concepción saussuriana del texto como un sistema codificado de signos; de ahí la “semiótica”, la teoría de los signos (cf. Thiselton, *New Horizons*, 80-86).

⁷⁶ Cf. la famosa crítica de Lutero a la carta de Santiago: “Lo que no enseña a Cristo no es apostólico, aunque lo enseñe Pedro o Pablo” (Kümmel, *New Testament*, 25).

⁷⁷ Véase *supra*, §4.3.

⁷⁸ Véase *supra*, §5.3.

⁷⁹ Cf., p. ej., E. Käsemann (ed.), *Das Neue Testament als Kanon* (Gotinga: Vandenhoeck, 1970) 405.

⁸⁰ Wright, *Jesus*, *pássim*.

La tercera forma del círculo hermenéutico es la de la interacción entre el lector y el texto. Ésta ya estaba implícita en el reconocimiento de una dimensión “psicológica” a la hermenéutica⁸¹ y en el principio histórico de “analogía” (*supra*, § 6.3c). Bultmann desarrolló la cuestión al reiterar (sus estudiantes del NT aún necesitaban oírlo) que “no puede haber una exégesis libre de presuposiciones”. “Una determinada percepción del asunto del texto derivada de una ‘relación vital’ con él está siempre presupuesta por la exégesis”, de ahí el término *preentendimiento*⁸². Algunos estudiosos de la Biblia más conservadores pasan por alto esta cuestión cuando consideran suficiente declarar sus presuposiciones antes de embarcarse en lo que la mayor parte de sus colegas considerarían una exégesis acrítica, como si esa declaración garantizase la calidad de la exégesis (siendo la realidad que “todos tenemos presuposiciones”). Pero no se trata simplemente de que cada lectura de un texto está configurada por el preentendimiento de quien la realiza. La cuestión es que al moverse el exegeta alrededor del círculo hermenéutico entre preentendimiento y texto, éste reacciona contra el preentendimiento e induce a revisarlo en un punto o en otro, lo que a su vez lleva a reexaminar el texto, lo cual produce una nueva revisión del preentendimiento, y así sucesivamente.

La forma en que el círculo hermenéutico tiene más de círculo vicioso es la constituida por el lector y el texto, tal como ha sido desarrollada por la crítica literaria posmoderna. La hermenéutica deconstruccionista trata, en efecto, de socavar todo el procedimiento relacionado con el círculo hermenéutico, presentando la realidad como una serie infinita de círculos engranados, donde la búsqueda de sentido y la interacción entre significante y significado se prolongan *ad infinitum*. La imagen evocada es la de un juego de ordenador que no tiene fin; o la de una búsqueda por Internet en la infinitud del ciberespacio, en que unas páginas electrónicas llevan a otras páginas electrónicas en una secuencia interminable; o la de un “hacker” que se las arregla para sobrecargar un sistema informático hasta provocar su bloqueo; o quizá, incluso, la de un colega investigador que siempre insiste en la imposibilidad de tratar eficazmente sobre cualquier cuestión académica o política sin resolver primero el problema de qué es la conciencia humana. Por intelectualmente excitantes que puedan ser esos ejercicios, no ayudan mucho a vivir la vida, a avanzar en el conocimiento ni a construir la comunidad. Encarar el proceso hermenéutico como una intertextualidad infinitamente regresiva es una política pesimista que no

⁸¹ Schleiermacher y Droysen, en Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 8-11, 128.

⁸² Bultmann, “Exegesis without Presuppositions”, 343-44, 347. Véase también la sorprendente “defensa” que hace Gadamer del prejuicio (*Truth*, 270-71, 276-68).

tarda en reducir toda comunicación significativa a la imposibilidad y toda comunicación sin más a un juego de Trivial.

Quizá lo que nos ha conducido al error ha sido la imagen de un “círculo”, puesto que evoca la idea de “dar vueltas sin llegar a nada”. Sin embargo, ya desde las primeras utilizaciones del concepto, los círculos hermenéuticos se han entendido como una acción progresiva en que los círculos, por así decir, van reduciéndose de tamaño. En otras palabras, el círculo ha sido visto más como un cono tridimensional o una espiral en que cada una de las evoluciones progresa hacia un centro común. Wilhelm von Humboldt expresó bien esta idea (aunque con la excesiva confianza propia del siglo XIX) al definir la historiografía como “una actividad crítica a través de la cual [el historiador] intenta corregir sus impresiones preliminares del objeto hasta que, mediante una acción recíproca repetida, emerge la claridad y también la certeza”⁸³. Una vez más es notable la semejanza entre el método hermenéutico y el método histórico descrito anteriormente (§ 6.3). A la vista de todo ello, como lector de textos históricos (los evangelios y las epístolas del NT) considero (al igual que muchos otros dedicados a esta misma actividad) que no hay que desestimar el círculo hermenéutico; pero creo que la realidad de un escrutinio crítico y autocrítico de esos textos puede proporcionar —y de hecho proporciona— creciente apreciación y entendimiento de por qué fueron escritos y qué debieron de transmitir a sus primeros oyentes y lectores. Conocer el pensamiento intentado comunicar por medio del texto es todavía un objetivo legítimo y viable para el exegeta e intérprete del NT.

e. “*El conocimiento efecto de la historia*”

Merece especial mención, a causa de su influencia en la hermenéutica contemporánea, así como en la crítica bíblica⁸⁴, el concepto de Gadamer de la *Wirkungsgeschichte*, la “historia del efecto” de un texto. Aquí el círculo hermenéutico está en correlación con el antiguo reconocimiento de la hermenéutica como la interacción entre las polaridades de lo familiar y lo extraño. La cuestión es que el abismo entre texto y lector no es un “vacío”; está lleno por el efecto que en el tiempo que media entre ambos ha ejercido el texto, “un objeto distante de carácter histórico y perteneciente a una tradición”. En consecuencia, Gadamer cuestiona “la ingenua idea del historicismo” de que la distancia temporal debe ser superada. Antes al contrario, hay que verla “como una realidad positiva y productiva que facilita el

⁸³ De Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 112-13.

⁸⁴ Véase, p. ej., Watson, *Text and Truth*, esp. 44-54.

entendimiento”. La tradición intermedia es parte de nosotros⁸⁵. No se puede reducir el argumento de Gadamer al reconocimiento de que el intérprete se sitúa ante una historia influido por el texto. Gadamer utiliza en realidad una expresión más explícita, *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, para referirse al conocimiento que es efecto de la historia. Aquí importa reconocer la distinción entre los verbos *afectar* y *efectuar*: afectar a alguien es causar una emoción o influir en esa persona; efectuar es realizar algo o producir un efecto o resultado⁸⁶. Así pues, Gadamer no habla simplemente de la influencia que en el conocimiento —o “pre-entendimiento”, podríamos decir— del intérprete puede ejercer el texto; se refiere más bien al conocimiento que el texto añade, al conocimiento que en cierto grado es producto del texto: es un conocimiento del texto a interpretar. Y por ese “efecto”, porque su conocimiento se ha enriquecido, puede el intérprete ser “eficaz en la búsqueda de preguntas que formular”⁸⁷.

Todavía más influyente⁸⁸ ha sido la idea concebida por Gadamer de los dos “horizontes” de la hermenéutica: “el horizonte en que vive la persona que trata de entender y el horizonte histórico en que ese individuo se sitúa a sí mismo”. Pero no basta con ver el proceso hermenéutico como un trasladarse del propio horizonte contemporáneo al horizonte no familiar del texto. Porque los horizontes —y particularmente el del intérprete— no son estáticos ni cerrados; varían, son revisables. “El horizonte del presente está en continuo proceso de formación ... [y] no puede formarse sin el pasado”. Por eso “el entendimiento es siempre la fusión de esos horizontes que supuestamente existen de manera autónoma”⁸⁹.

El valor de esta nueva visión del círculo hermenéutico es doble⁹⁰. Primero, reconoce y afirma el hecho de la distancia y diferencia entre el intérprete y el texto. Tampoco en la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) ha de perderse de vista esa lejanía y diversidad. Segundo, el proceso hermenéutico es considerado más que simple sentimiento romántico de empatía con el autor; se entiende sobre todo como un reconocimiento creciente de la alteridad del texto, pero también de su efecto (grande o pequeño, para bien o para mal) en la idea que el intérprete tiene de su propia identidad. La “fu-

⁸⁵ Gadamer, *Truth*, 295, 297, 282.

⁸⁶ Como señalan los traductores de Gadamer (*Truth*, xv).

⁸⁷ Gadamer, *Truth*, 340-41, 301.

⁸⁸ Influencia reflejada particularmente en dos importantes estudios de Thiselton: *Two Horizons* y *New Horizons*.

⁸⁹ Gadamer, *Truth*, 302-307.

⁹⁰ Véanse las reflexiones de Ricoeur producidas por la obra de Gadamer, en la sección final de “The Task of Hermeneutics” y en “The Hermeneutical Function of Distanciation”, que subsigue (*Text to Action*, 73-88).

sión de horizontes” es otra manera de decir que la revisión recíproca característica del círculo hermenéutico es una espiral no sólo por el efecto de ampliación/profundización en el conocimiento del texto, sino que lo es también por ese mismo efecto en el conocimiento que el intérprete tiene de sí.

Se entiende, pues, que vean en Gadamer un aliado tan excelente quienes mantienen que la fe no está en principio reñida con el proceso hermenéutico en su aplicación a los estudios neotestamentarios, concebido como ha sido desde la perspectiva de historicismo ilustrado o, análogamente, como determinado por la conciencia “moderna”. Gadamer nos ha puesto ante los ojos dimensiones de conocimiento de uno mismo sin las cuales una crítica hermenéutica no puede ser suficientemente autocrítica⁹¹.

f. *La lectura como encuentro*

Aunque prefiero representarme la hermenéutica como un “diálogo”, no se me escapan los aspectos importantes que se desprenden del círculo hermenéutico. Simplemente encuentro más atractiva la imagen del diálogo a modo de encuentro personal, en parte porque refuerza el concepto de la hermenéutica como una especie de proceso de formación personal, y en parte porque reconoce el texto como acto comunicativo. Digamos, pues, que la hermenéutica es un diálogo en el que se deja hablar libremente a los interlocutores, en vez de un interrogatorio del texto en el que éste puede solamente responder a las preguntas que se le formulan. Por exponer la misma idea desde otro ángulo: para que el diálogo sea fructífero tiene que haber además una intensa discusión del intérprete con el texto. Aquí también nos hemos alejado conscientemente del antiguo paradigma científico de investigación fría, desapasionada, según el cual había que tratar el texto como si fuera una especie de cadáver en la sala de anatomía patológica a la espera de ser diseccionado con los escalpelos del método histórico. La cuestión ya fue reconocida *emocionalmente* en el pietismo y en el resurgimiento romántico; *teológicamente*, en la teología barthiana del encuentro con la palabra kerigmática y en el existencialismo de Bultmann, y *hermenéuticamente*, en las formas más conservadoras de la crítica de la respuesta del lector, en la concepción por Ricoeur de una “segunda ingenuidad”⁹² y en la exposición por George Steiner de la “presencia real”⁹³. Incluso la de-

⁹¹ No sorprendentemente, Ben Meyer fue el primero en reconocer la importancia de Gadamer para el estudio histórico de Jesús (*Aims*, 59).

⁹² P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon, 1969) 351; *íd.*, *Essays*, 6, 23; *íd.*, “Preface to Bultmann”, 67-69; *íd.*, “Hermeneutical Function of Distanciation”, 84-88; Thiselton, *New Horizons*, 359-60.

⁹³ G. Steiner, *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* (Londres: Faber & Faber, 1989).

construcción puede verse como un intento de asegurar que la hegemonía arrebatada al autor no pase al lector: ¡el *texto* mismo deconstruye todas las interpretaciones! Y es que, sin la disposición a dejarse hablar por el texto, difícilmente se puede evitar hacer de él una interpretación abusiva. A menos que, en cierto sentido, se permita al texto marcar sus propias prioridades, es dudoso que se le preste escucha alguna.

En conclusión, si resumimos las cuestiones hermenéuticas respondiendo a la pregunta posmoderna “¿Hay significado en el texto?”, la respuesta ha de ser un “sí” o un “no”, siempre con reservas. No estamos hablando de un “picnic” al que el texto lleve las palabras y el lector el significado, por utilizar una sugestiva metáfora de Northrop Frye. La verdad tiene que estar en alguna posición intermedia; de hecho, precisamente, en la integración de estos dos términos demasiado simplistamente separados, en la fusión de estas dos polaridades. En su lenguaje y relaciones sintácticas, el texto posee ya una potencialidad de significación que se hace activa y eficaz en el encuentro de la lectura, ya se trate de la primera lectura o de la milésima. Lo mismo que con el enfoque crítico-realista de la historia del cristianismo en sus comienzos sucede con la hermenéutica de la lectura del NT: no hay “en” el texto un significado absolutamente objetivo, ni tampoco un significado absolutamente subjetivo aportado por el lector. El texto debe ser tanto escuchado como leído. “La voz que habla desde el pasado ... plantea ella misma un interrogante y nos pone en actitud receptiva”⁹⁴.

6.5. ¿Cuándo una perspectiva de fe influyó por primera vez en la tradición de Jesús?

He explicado que la cuestión clave en cualquier intento de hablar históricamente sobre Jesús de Nazaret ha sido y sigue siendo la tensión entre fe e historia, o –ya se puede decir con mayor precisión– la tensión hermenéutica entre fe e historia. La mayor parte de lo que ha sido tratado hasta ahora en este capítulo gira en torno a esa cuestión, y la anterior visión de conjunto nos ha dejado algunas percepciones importantes que ahora necesitamos aprovechar.

a. *¿Qué es el Jesús histórico?*

El ideal ilustrado de la objetividad histórica propuso también una falsa meta para la búsqueda del Jesús histórico. Desde el comienzo de ella, los

⁹⁴ Gadamer, *Truth*, 374.

buscadores han supuesto que detrás de los textos evangélicos, detrás de las tradiciones que encierran, hay como dato objetivo un “Jesús histórico”, que será diferente del Cristo del dogma o del Jesús de los evangelios y gracias al cual se podrá hacer la crítica de estos otros dos⁹⁵.

Un factor importante en todo esto ha sido la confusión introducida en la búsqueda por la misma expresión clave: “el Jesús histórico”. Es cierto que siempre, a la hora de definir tal expresión, la persona que ofrece la definición tiene claro que “el Jesús histórico” es *el Jesús creado por la investigación histórica*⁹⁶. Pero, a pesar de ello, la expresión es utilizada casi siempre a la ligera para hacer referencia al Jesús que recorrió los montes de Galilea, y éste es el sentido que predomina. O, para ser más preciso, la expresión “el Jesús histórico”, como se suele emplear, es una amalgama de los dos sentidos. En general, la búsqueda se ha considerado capaz (partiendo de los datos disponibles) de llegar verdaderamente al Jesús que existió: el Jesús histórico (reconstruido) sería el Jesús histórico (real). De manera repetida, uno de los sentidos acaba desvaneciéndose imperceptiblemente en el otro⁹⁷. Esta confusión es lo que en gran parte subyace a la extraña confianza reinante entre los buscadores de los siglos XIX y XX en que un Jesús reconstruido a partir de las fuentes disponibles (el supuesto Jesús real) constituiría una buena base para la crítica del Jesús de esas mismas fuentes⁹⁸. Conviene, pues, reiterar que el Jesús histórico es, propiamente hablando, una creación efectuada en los dos últimos siglos utilizando los datos procedentes de la tradi-

⁹⁵ Las imágenes arqueológicas que utiliza Funk son reveladoras cuando él describe el primero de los “dos pilares de la crítica bíblica moderna” como “la distinción entre el Jesús histórico que debe ser sacado a la luz por la excavación histórica, y el Cristo de la fe encerrado en los primeros credos” (*Five Gospels*, 3). Similarmente, la descripción por Mack de sus propios “esfuerzos arqueológicos” anteriores (*Myth*, XI-XIII, 5). La imagen alcanza categoría paradigmática en el título más reciente de Kloppenborg Verbin (*Excavating Q*) y en la espléndida obra de J. D. Crossan / J. L. Reed, *Excavating Jesus: Beneath the Stones, behind the Texts* (San Francisco: HarperSan Francisco, 2001), esp. XVII-XVIII, 8, 12-14. Véase también *infra*, cap. 8, n. 302.

⁹⁶ Cf., p. ej., Robinson, *New Quest*, 26; Keck, *Future*, 20, 35 (“el Jesús histórico es el Jesús del historiador, no un *Ding an sich* kantiano”); Meier, *Marginal Jew* I, 21-26.

⁹⁷ Esto, por supuesto, es reflejo de la confusión más amplia existente entre la historia como pasado y la historia como intento de reconstruir el pasado. Una confusión similar entre el lector real, el lector ideal y el lector implícito suele afectar muy negativamente a la crítica de la respuesta del lector (*supra*, §6.4); como también la confusión respecto a aquello a lo que “Q” hace referencia deteriora la crítica de los evangelios sinópticos (véase *infra*, §7.4).

⁹⁸ De aquí que el intento de los neoliberales de aportar nuevas fuentes y de señalar grandes diferencias entre las fuentes revista tanta importancia: cuanto más diferenciados los datos, mayor la posibilidad de reconstruir un Jesús histórico diferente de todas sus representaciones posteriores. Y de aquí también que el asunto de las fuentes figure a continuación (cap. 7, *infra*) en nuestro orden del día.

ción sinóptica, *no* el Jesús que anduvo por Palestina, *no* un personaje de la historia que de modo realista podamos utilizar para una crítica del retrato de Jesús ofrecido por la tradición sinóptica.

b. *La posición de Kähler*

Es en este punto donde la perspectiva de Kähler necesita ser reafirmada⁹⁹. La idea de que un Jesús *reconstruido a partir de las tradiciones sinópticas* (el llamado “Jesús histórico”), *pero significativamente distinto del Jesús de los evangelios*, es el Jesús que enseñó en Galilea (¿el Jesús histórico!) no pasa de ser una ilusión. Y la idea de que a través de la perspectiva de fe de los escritos neotestamentarios podemos ver a un Jesús que *no* inspiró fe, o que la inspiró de un modo *diferente*, es una ilusión también. No hay tal Jesús. Que *existió* un Jesús que *verdaderamente* inspiró la fe que con el tiempo encontró expresión en los evangelios está fuera de discusión. Pero esperar abstraer de algún modo el efecto teológico que produjo en sus discípulos, para dejar al descubierto un Jesús diferente (¿el Jesús real!), eso pertenece en el mejor de los casos al mundo de la fantasía. No es simplemente que “llegamos a Jesús sólo a través de la imagen que sus discípulos dejaron de él”¹⁰⁰, es que además el único Jesús al que podemos llegar a través de esa imagen es el mismo Jesús que la inspiró.

Hay, sí, algunos ecos de perspectivas no cristianas en fuentes romanas y rabínicas¹⁰¹. Pero no disponemos de imágenes de Jesús tal como pudieron ser percibidas con los ojos de los jefes religiosos, de las autoridades romanas o de gente del pueblo. No existe un retrato “neutral” (!) de Jesús¹⁰². Todo lo que tenemos en los evangelios del NT es el Jesús percibido a través de los ojos de la fe. No tenemos un “Jesús histórico”, sólo el “Cristo histórico”. Como señaló Kähler, la prueba de esa carencia está en los diversos Jesuses contruidos generalmente por buscadores, como el Jesús liberal y ahora el neoliberal. En cada caso, los caracteres que distinguen al “Jesús objetivo” son en gran medida creación del crítico histórico. Así se da la ironía de que el típico “Jesús histórico” es un Jesús tan teológico como el de cualquier evangelio, puesto que casi siempre es una amalgama

⁹⁹ Quizá convenga subrayar que voy a ocuparme aquí sólo de la observación principal de Kähler, no de las cuestiones sobre las que él trató posteriormente como teólogo sistemático del siglo XIX.

¹⁰⁰ H.-I. Marrou, *De la connaissance historique* (París: Éditions du Seuil, 1954), 108, citado por Reiser, “Eschatology”, 221.

¹⁰¹ Véase §7.1, *infra*.

¹⁰² Aparte, quizá, de las breves referencias a Jesús procedentes de Josefo (véase de nuevo §7.1, *infra*).

de los ideales del historiador (el quinto evangelio, según Kähler) y de datos elaborados críticamente (selectivamente)¹⁰³. La cuestión de si las nuevas fuentes anunciadas a son de trompeta por los buscadores neoliberales hace alguna mella significativa en la posición de Kähler es algo sobre lo que trataremos más adelante.

c. *Oportunidad perdida para la crítica formal*

La crítica de las formas abrió una nueva posibilidad de retroceder más allá de las primeras fuentes escritas. Además puso de manifiesto que la fe había configurado esas fuentes primitivas. Pero sus practicantes no prestaron la atención debida a las implicaciones de tal percepción para la investigación sobre la “vida de Jesús”, por centrar su interés en el modo en que la fe había configurado las formas hasta darles la forma final que se encuentra en los evangelios. Descuidaron investigar a fondo acerca del estímulo de la fe que *puso en marcha* el proceso de tradición. O tomaron como punto de partida de ésta la fe pascual, dando por supuesto que el retrato de Jesús es creación enteramente pospascual y producto de la fe desarrollada. En cierto sentido hemos sufrido la falsa idea de que “crítica de las formas” es la traducción de *Formgeschichte*, por cuanto (desde el principio) el estudio relativo a historia de transmisión de la tradición se ha convertido demasiado a menudo en el estudio de las formas mismas. También por eso, el reconocimiento de que las formas tienen un *Sitz im Leben* (contexto social) desvió en exceso la atención desde el proceso de comunicación a las comunidades que configuraron las formas. Volveremos sobre estas cuestiones en §§ 8.3-6.

Que la crítica formal es un instrumento inadecuado para la búsqueda lo prueba la facilidad con que sucumbió a la misma ilusión percibida por Kähler: la creencia de que detrás del texto hay una realidad (una forma “original”) recuperable no influida por la fe. Tal creencia podría incluir la suposición de que muchas de las diversas formas recibieron su configuración inicial y adquirieron vida fuera de las comunidades de fe. Como si las

¹⁰³ Aquí es conveniente una aclaración. No quiero decir que no sean identificables y admisibles las tendencias de los distintos evangelistas. Me refiero a que la tendencia básica de fe satura la tradición y que todos los pasos dirigidos a aislar un resto no saturado sufren una inevitable “contaminación” a causa de los procedimientos empleados, así como “distorción” por las lentes a través de las que la tradición es leída. Tampoco abandono la práctica del “realismo crítico” (§6.3e). Mi opinión es que el único Jesús que realístamente cabe esperar que surja del diálogo crítico con nuestras fuentes es el Jesús que produjo en sus discípulos el efecto que designamos con la palabra *fe*. Este punto es desarrollado en las páginas siguientes.

formas hubieran sido halladas en torno a los fuegos de campamento de los viajeros o en las conversaciones informales de los mercados¹⁰⁴. Y como si los evangelistas hubieran salido a la caza de historias sobre Jesús a la manera en que muchos compositores europeos en la primera mitad del siglo XX iban por los pueblos en busca de músicas y canciones tradicionales para sus propias composiciones. Pero, una vez más, debemos preguntarnos si hay en la tradición sinóptica *algún* dato que ya desde el principio no haya sido configurado por la fe.

d. *La respuesta discipular*

En este punto, sirviéndonos de otra conclusión de la crítica literaria posmoderna, podemos decir que el significado de un texto es en cierto sentido el producto de un encuentro creativo entre el texto y el lector. Porque aunque esto suele afirmarse con respecto a la recepción de los textos literarios por el lector actual, en realidad es aplicable también al proceso de tradición que subyace a los evangelios sinópticos. Aquí, el concepto gadameriano de la *Wirkungsgeschichte* de un texto o de una tradición resulta oportuno, porque vale también para el momento en que fue creada la tradición misma. No existe de hecho *ningún* vacío que colmar entre un Jesús históricamente concebido y la tradición subsiguiente. Todo lo que hay son discípulos que recibieron el “efecto” de Jesús y que luego manifestaron ese efecto formulando la tradición que a su vez causa efecto¹⁰⁵. Las tradiciones que subyacen a los evangelios (por ahora no nos detendremos a considerar en qué proporción) surgieron de los varios encuentros entre Jesús y quienes en virtud de esos encuentros se convirtieron en sus discípulos. Las tradiciones más primitivas son fruto de la respuesta discipular. No hay un

¹⁰⁴ Cf. en especial E. Trocmé, *Jesus and His Contemporaries* (Londres: SCM, 1973): “El contexto en que los relatos de milagro se originaron y fueron transmitidos durante un tiempo no era cristiano; tenemos que buscar más bien en ... la sociedad rural del nordeste de Galilea o de la zona inmediatamente circundante del lago Tiberíades. Los narradores encontraban en los mercados y durante las noches de invierno un público bien dispuesto a escuchar relatos sin pretensiones literarias pero lo bastante conmovedores para satisfacer a un auditorio popular. ... A él [a Marcos] le debemos la introducción de esas narraciones en un ambiente cristiano” (104). La cuestión es desarrollada por G. Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Minneapolis: Fortress, 1991) 97-112; véase también su sugerente tratamiento novelístico, *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form* (Londres: SCM, 1987).

¹⁰⁵ Ricoeur observa que el fenómeno de la distancia y diferencia atañe no sólo a la lectura moderna de un texto antiguo: “La distancia se produce desde el principio mismo. Hay ya distancia entre el oyente y el testigo del acontecimiento” (“Preface to Bultmann”, 56).

significado objetivo que descubrir eliminando las aportaciones de la fe de los discípulos. La misma tradición en su forma más primitiva es, en un sentido decisivamente importante, creación de la fe; o, para ser más precisos, es el producto de los encuentros entre Jesús y los que se hicieron sus discípulos. Viendo y oyendo, ellos realizaron una primera acción hermenéutica, entraron ya en el círculo hermenéutico. Los exegetas e intérpretes del siglo XX no empiezan el diálogo hermenéutico; continúan un diálogo que comenzó en la formación inicial de la tradición¹⁰⁶.

Lo que nos interesa ahora, por tanto, es que el dicho o relato atestigua el *impacto* causado por Jesús¹⁰⁷. Pero tal realidad no nos autoriza a buscar bajo tal impacto a un Jesús que podría haber sido oído de otra manera. Porque, por expresarlo con más precisión, el impulso original para la creación de esos textos partió de *dichos de Jesús como fueron oídos y recibidos y acciones de Jesús como fueron presenciadas y retenidas en la memoria* (ambas partes de cada frase son importantes). Hay que añadir en ambos casos y *como resultaron después de la correspondiente reflexión*, naturalmente. Pero lo que tenemos en las tradiciones no es sólo el producto final de la reflexión. En ellas está más bien la palabra o el acontecimiento fuente de la fe, como fuerza configuradora de ella y como se conservó y repitió por la fe así creada. En otras palabras, la tradición de Jesús proporciona acceso inmediato no a un dicho o hecho objetivamente referido, ni sólo al producto final de la fe (de los años cincuenta, sesenta, setenta u ochenta), sino también al proceso entre ambos, a la tradición que empezó con el impacto inicial del dicho o la palabra o la acción de Jesús y que siguió influyendo a los transmisores intermedios de la tradición hasta cristalizar en la na-

¹⁰⁶ Watson parece pensar sólo desde la perspectiva de una significación vista retrospectivamente (*Text and Truth*, 52-53).

¹⁰⁷ A falta de un mejor modo de describirlo, en lo que sigue hablaré del "impacto" de Jesús. Similarmente P. Barnett, *Jesus and the Logic of History* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), se refiere al "percuciente impacto del Maestro Jesús" (56, 102, 127); cf. su *Jesus and the Rise of Early Christianity*, cap. 2. Patterson pone de relieve la "impresión (original)" causada por Jesús, la "experiencia" "creada" por Jesús en sus discípulos (*The God of Jesus*, 10, 46-50, 53-54, 56-58, 87, 90, 113, 118, 130-31); cita a Willi Marxsen, "La fe cristiana empezó con el fenómeno de la impresión producida por Jesús" (56, n. 1). Debemos recordar también que el análisis crítico-formal de la tradición de Jesús partió de la idea de que la tradición fue conservada como tradición viva precisamente por cuanto siguió influyendo en las vidas y comunidades de los primeros discípulos y modelándolas. Es más o menos evidente que enseñanzas como Mt 7,24-27/Lc 6,47-49 y Mc 8,34-38 parr. tuvieron que producir un impacto creador de fe sobre quienes las recibieron y las transmitieron. Hay en todo esto obvios puntos de contacto con la concepción hermenéutica del lenguaje como evento ("el evento del lenguaje"); véase al respecto Thiselton, *Two Horizons*, 335-56; sobre la teoría del "acto del discurso", *New Horizons*, 283-312, 361-68.

rración de Marcos, Mateo o Lucas¹⁰⁸. En suma, debemos tener muy en cuenta lo que hay de respuesta discipular en la tradición, así como la profundidad de ésta y su forma final¹⁰⁹.

e. *El Jesús recordado*

Podemos, pues, llevar la observación de Kähler aún más lejos y convertirla en principio fundamental. La tradición sinóptica atestigua no tanto lo que Jesús hizo o dijo como el modo en que lo que hizo o dijo fue *recordado* por sus primeros discípulos; en otras palabras, atestigua el *impacto* que los hechos o las palabras de Jesús causaron en ellos. Teniendo presente esta idea, podemos decir que es precisamente el proceso de “recordar” lo que funde los horizontes de pasado y presente, haciendo que el pasado sea presente de nuevo (*Vergegenwärtigung*)¹¹⁰. Lo que hay realmente en las primeras transmisiones de lo que conocemos como tradición sinóptica son, pues, los recuerdos de los primeros discípulos: no el mismo Jesús, sino el Jesús recordado¹¹¹. La idea de que podemos retroceder hasta una reali-

¹⁰⁸ Hay que señalar en particular el repetido hincapié que hace Schürmann en los comienzos prepascuales de la tradición sinóptica; cf. “Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu”, en H. Ristow / K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín: Evangelische, 1961) 342-70; también *id.*, *Jesus: Gestalt und Geheimnis* (Paderborn: Bonifatius, 1994) 85-104, 380-97: “Con ayuda de los principios crítico-formales se puede ver ... que los comienzos de la tradición de los dichos deben de encontrarse en el círculo prepascual de discípulos y, por tanto, en el propio Jesús. De este modo, quizá, queda abierto un acceso al ‘Jesús histórico’, al ser este mismo ahora un factor en la historia de la tradición (como su iniciador)” (103).

¹⁰⁹ El debate que hay a este respecto es similar al mantenido entre J. A. Sanders y B. S. Childs sobre “crítica canónica”, en el que me pongo del lado de Sanders; véase mi “Levels of Canonical Authority”: *HBT* 4 (1982) 13-60 (esp. 15 y n. 14), reeditado en *The Living World* (Londres: SCM, 1987) 141-74, 186-92 (esp. 142-43 y n. 14).

¹¹⁰ Cf. particularmente J. Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997) 3-4: “El recuerdo de las tradiciones de Jesús puede entenderse, en consecuencia, como un proceso selectivo mediante el que el presente actual adquiere sentido por referencia a la persona de Jesús” (463-64). Véase *id.*, “Markus, Q und der historische Jesus”: *ZNW* (89 (1998) 172-200; *id.*, “Die Frage nach dem historischen Jesus und der Charakter historischer Erkenntnis”, en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001) 207-54, donde la coincidencia parcial con nuestros objetivos programáticos es manifiesta (esp. en 213-34, 252-53).

¹¹¹ “Démonos cuenta de que conocemos a Jesús sólo como los discípulos lo recordaban” (Dahl, “Problem”, 94). “El recuerdo —el de una persona real y conocida— es un rasgo inherente a la fe que inspiró la escritura de los evangelios” (Dodd, *Founder*, 28-29). Meyer también destaca “el hecho general ... de que el cristianismo palestino

dad históricamente objetiva, susceptible de ser completamente separada y desenmarañada del recuerdo de los discípulos y luego utilizada para comprobar e inspeccionar cómo se desarrolló durante la transmisión oral y la más temprana escrita, es pura fantasía¹¹². Esta observación habría sido más obvia si se hubiera prestado mayor atención a la tradición narrativa, distinguiéndola de la tradición de los dichos, en los últimos ciento cincuenta años. Porque los relatos sobre Jesús no empezaban nunca con Jesús; en el mejor de los casos empezaban con testigos presenciales. Desde el principio nos encontramos no tanto con él como con el modo en que era percibido. Y lo mismo sucede realmente con la tradición de los dichos: como mucho, lo que ha llegado hasta nosotros son las enseñanzas de Jesús tal como impactaron en los individuos que las retuvieron en la memoria e iniciaron el proceso de transmisión oral.

Naturalmente, en cierto sentido estamos limitándonos a reconocer la naturaleza de los datos que ha de sopesar todo biógrafo que no tiene acceso a *ningún escrito del biografado*. En otras palabras, hacer un retrato de Jesús tal como fue visto con los ojos y escuchado con los oídos de sus primeros discípulos no es una tarea ilegítima ni imposible; y ese retrato, cuidadosamente trazado con los datos de que se dispone, no debe ser desdenado ni considerado inadmisibile. Como observa Lee Keck, “la percepción de sí que Jesús catalizó forma parte de quien él era”¹¹³. Después de todo, es precisamente el impacto que Jesús produjo y que vino a parar en el surgimiento del cristianismo lo que nosotros (no sólo los cristianos) tratamos de recuperar. Huelga decir que sería interesantísimo y maravilloso poder describir a Jesús tal como lo vieron Pilato, Herodes, Caifás o la casa de Shammai. Pero no tenemos datos suficientes para eso; y aunque los tuviéramos, ¿qué nos dirían sobre los comienzos del cristianismo, sobre el ca-

se alimentó del recuerdo de Jesús” (*Aims*, 69, 72-73). Entre otros que reconocen la importancia del recuerdo de Jesús en los discípulos para el proceso de tradición figuran Schillebeeckx (*Jesus*, 45-47, 72, 226-29), Goppelt (*Theology*, I, 6) y Charlesworth (*Jesus*, 24). John Knox se refería frecuentemente a la memoria de Jesús conservada por la Iglesia, pero en términos demasiado generales y vagos para que sean de utilidad aquí; véase la crítica de P. Carnley, *The Structure of Resurrection Belief* (Oxford: Clarendon, 1987) 268-75, 280-94. Como indica el título de este volumen, el Jesús recordado será un *leitmotiv* del presente estudio.

¹¹² Dahl continúa (en el pasaje citado en n. 111): “Quien piense que los discípulos malinterpretaron del todo a su Maestro o que falsearon conscientemente su imagen está dando rienda suelta a la fantasía” (“Problem”, 94).

¹¹³ Keck, *Who Is Jesus?*, 20. Merece también ser considerado otro comentario suyo: “Demasiado a menudo, los historiadores del cristianismo primitivo utilizan palabras de Jesús sobre lo que hay que hacer como indicio de lo que hacían los primeros cristianos, en vez de utilizarlas como indicio para la norma de la que ellos podían haberse desviado y a la que debían ser guiados de vuelta” (165).

rácter e impacto de una misión que transformó a pescadores y recaudadores de impuestos en discípulos y apóstoles? Cuando se trata de personajes sobre los que ha girado la historia del mundo, es lo segundo, la influencia ejercida, lo que más nos interesa. Y la tradición sinóptica es precisamente lo que necesitamos para la tarea.

f. *¿Cuándo empezó la fe?*

No se puede, por tanto, dejar de subrayar la importancia de lo que aquí se postula. Porque equivale a afirmar que la fe se remonta a los mismos *orígenes* de la tradición de Jesús; que esa tradición surgió *desde el principio* como expresión de fe. Con esto no quiero decir que la tradición fue formulada sólo a la luz de la tradición pascual, postura de Wrede y de los teólogos kerigmáticos. Me refiero a los primeros brotes de fe que constituyeron la respuesta inicial prepascual de los discípulos. En otras palabras, la enseñanza y los hechos del ministerio Jesús no se volvieron súbitamente significativos a la luz de lo ocurrido en la Pascua; adquirieron sin duda mucha más importancia, como indican algunos pasajes de los evangelios¹¹⁴, pero no fueron importantes por primera vez¹¹⁵. La suposición de que el Jesús recordado era un hombre sin relevancia, incapaz de fascinar o anodino es simplemente increíble. Pedro y los otros no se hicieron discípulos en la Pascua de Resurrección. Ya antes habían dado una respuesta de fe; existía ya un vínculo de confianza, inspirado por lo que ellos habían oído y visto a Jesús decir y hacer. No era todavía fe explícita en él; pero, al describir la respuesta prepascual de los discípulos a Jesús, los evangelistas no dudaron en hablar de *fe*¹¹⁶. Sólo así se explica que la tradición de Jesús sea tan rica y completa: nada parecido a un cúmulo informal de vagos recuerdos convertido por primera vez en fe con la sacudida emocional de los acontecimientos pascuales. En suma, la tensión entre fe e historia ha sido considerada demasiado a menudo letal para la buena historia. Pero, por el contrario, es la conciencia de que Jesús puede ser percibido *solamente* a través del impacto que causó en sus primeros discípulos (es decir, la fe) lo que constituye la clave para un reconocimiento histórico (y una evaluación) de

¹¹⁴ Por ejemplo, Mc 9,9; Jn 2,22.

¹¹⁵ Como señala E. Lohse, "Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung", en *Die Einheit des Neuen Testaments* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973) 29-48, son los mismos evangelistas quienes insisten en que "el 'comienzo' del evangelio no se halla en la primera confesión de fe y predicación de la comunidad pospascual, sino en el Jesús histórico" (35-36), en referencia a Mc 1,1 y Hch 10,37ss (véase también *infra*, §11.2c).

¹¹⁶ Véase más al respecto §1.3.2b, *infra*.

tal impacto. La cuestión de si esa clave funciona y cómo funciona de bien será examinada en el capítulo 8.

No se nos debe escapar que si esta visión es acertada proporciona algún tipo de solución al abismo, largo tiempo percibido, entre historia y fe. Porque en el momento histórico (o momentos) de creación de la tradición de Jesús tenemos *fe histórica*. El problema de la historia y la fe, podríamos decir, ha sido ocasionado por el hecho de que, más abajo en el discurrir de la fe y de la historia, éstas han sido muy difíciles de reconciliar. Pero si realmente es posible seguir hacia atrás las dos corrientes, hacia el venero de la tradición de Jesús, descubriremos (por continuar con la imagen fluvial) que, alcanzados los orígenes, podemos pasar de una corriente a otra con mucha menos dificultad. En este punto, por supuesto, estamos solamente en el *comienzo*; pero es el comienzo de la *fe*. Y nada de lo dicho hasta ahora está dirigido a negar o pasar por alto que la tradición siguió desarrollándose; que recibió aportaciones de la fe; que en sus sucesivas transmisiones pospascuales se impregnó de fe pospascual; que adquirió complejidad en el proceso de transmisión. Lo que estoy poniendo aquí de relieve es que la tradición sinóptica, con su contenido de cosas que Jesús hizo y dijo, atestigua una continuidad entre los recuerdos prepascuales y la predicación pospascual, una continuidad de fe. Por grande que fuera la conmoción producida en los discípulos por la muerte y resurrección de Jesús, no hay razón para suponer que esos acontecimientos marcaron una discontinuidad con la respuesta discipular inicial, que ocasionaron una completa alteración en la fe de los discípulos, y que el proceso de transmisión empezó sólo a partir de ese momento¹¹⁷. La mecánica de tal proceso será examinada más adelante (§ 8.3-6).

g. *La diversidad de la fe*

Tampoco hay que olvidar otro aspecto de la crítica posmoderna: el pluralismo subrayado por reconocimiento de que los lectores responden de diferentes maneras a los textos y así generan una multiplicidad de significados. Aplicada a los comienzos de la tradición de Jesús, esta percepción nos recuerda que la impresión por él causada debió de variar de una persona a otra¹¹⁸. Y, ciñéndonos al asunto que ahora nos ocupa, segura-

¹¹⁷ Ya Wellhausen había expresado el presupuesto que caracterizó el enfoque crítico-formal de la tradición: "Sin esa *influencia posterior* (*Nachwirkung*) en la comunidad, no es posible visualizar nada de la personalidad religiosa de Jesús. Ésta aparece sólo en un *reflejo* (*Reflex*) *refractado* (*gebrochen*) por el ámbito de la fe cristiana (*Einleitung*, 114; la cursiva es mía).

¹¹⁸ Sobre la diversidad de la respuesta discipular a Jesús, véase *infra*, cap. 13.

mente hubo diversidad de fe desde el principio mismo¹¹⁹. Esto no es, o no debería ser, un problema. Porque lo que indica la tradición sinóptica es una homogeneidad en cuanto a la impresión causada por Jesús en los primeros que crearon y luego transmitieron la tradición. Al igual que el texto histórico como tal ofrece parámetros para la obtención de significados a través de su lectura (§ 6.4a), así también la tradición sinóptica, en su homogeneidad general, apunta a la uniformidad del impacto que produjo Jesús tal como es atestiguado por esa tradición. Dicho más brevemente: es la coherencia de la respuesta discipular lo que da su coherencia a la tradición¹²⁰. Al mismo tiempo es importante recordar, dada la diversidad (y la tendencia a la división) del cristianismo subsiguiente, que ya desde el principio el círculo de discípulos no fue uniforme y que, dentro de la homogeneidad del conjunto de las respuestas, podía haber y hubo en el discipulado una diversidad que generó a su tiempo las distintas iglesias primitivas. Si hubo tres realidades constantes desde el principio fueron el servicio de Jesús como factor unificador, la fe de los discípulos en él, y una unidad que abarcaba y cohesionaba una diversidad de respuestas de fe.

Pero ¿no se produjeron otras respuestas que quedaran cortas con respecto a las exigencias del discipulado, que entendieran éste de manera diferente o que no durasen hasta los acontecimientos pascales? Indicios de ellas hay ciertamente en nuestras tradiciones¹²¹, y el neoliberalismo dice encontrarlos en el *Evangelio de Tomás* y otros documentos. Que esas fuentes permitan sostener tales afirmaciones es algo que habremos de ver¹²². Lo que está ya claro es que la respuesta discipular que dio origen a la tradición sinóptica y de la que surgió la corriente principal del cristianismo es la que ha de ser objeto principal de nuestro estudio¹²³. Concibamos o no el cristianismo gnóstico como una legítima respuesta a Jesús, lo cierto es que Q no se conservó en la corriente principal, salvo integrado en el formato evangélico iniciado por Marcos, y que *Tomás* encontró rechazo en la

¹¹⁹ “La diversidad teológica en el cristianismo primitivo no es un fenómeno secundario, sino primario” (Kloppenborg, “Sayings Gospel Q”, 320).

¹²⁰ Cf. Dodd: “Los tres primeros evangelios ofrecen un cuerpo de dichos tan trabajado, tan coherente, y además tan característico en cuanto a forma, estilo y contenido, que ningún crítico razonable puede dudar —cualesquiera que puedan ser sus reservas respecto a tal o cual dicho— que tenemos aquí reflejado el pensamiento de un solo, único maestro” (*Founder*, 21-22); Schillebeeckx: “En el fondo, este pluralismo es mantenido ‘dentro de la unidad’ por Jesús tal como vivió en la tierra y como otras personas apprehendieron su figura” (*Jesus*, 51).

¹²¹ Cf. p. ej., Mc 9,38-41; Hch 19,1-7.

¹²² Cf. *infra*, esp. §§ 7.4, 6.

¹²³ Más discutible es la pertinencia e importancia del evangelio de Juan para nuestra tarea; véase *infra*, §7.7.

gran Iglesia emergente. El mismo afán de algunos especialistas por justificar el uso del *Evangelio de Tomás* intentando demostrar su coherencia con una tradición sinóptica libre de aditamentos es realmente un reconocimiento indirecto del carácter normativo de la tradición sinóptica. Por eso, si bien queremos estar abiertos a la probable (y posiblemente incómoda) amplitud de la diversidad en la primitiva respuesta de fe a Jesús, inevitablemente será la tradición sinóptica la que se nos imponga como objeto de atención preferente. Y nuestro interés se centrará sobre todo en señalar el trazado primitivo del camino que condujo a los acontecimientos pascuales, los primeros movimientos del cristianismo en sus comienzos.

6.6. Dos corolarios

Por último, dos corolarios que se desprenden de las consideraciones precedentes son de interés al menos para los estudiosos cristianos.

a) Uno es la cuestión de las normas. En varios puntos he indicado que el intérprete de la tradición de Jesús tiene que reconocer un grado de normatividad a determinadas formas de la tradición: el texto griego es normativo para las traducciones y, por tanto, para las interpretaciones; el “sentido llano” (como ha sido definido antes) tiene derecho preferente a ser considerado la voz del texto en el diálogo sobre el significado; la forma sinóptica de la tradición de Jesús es normativa para todo intento de ilustrar sobre los comienzos del cristianismo. Empleo los términos *norma* y *normativo*, aquí en el sentido de *definitivo*, *determinante*, estableciendo los límites para nuevas expresiones aceptables. Esto no es un intento de insistir en una univocidad de interpretación (como si pudiera haber una sola lectura correcta de un texto); tampoco de privilegiar ilegítimamente unos orígenes. Es simplemente un recordatorio de que, para bien o para mal, tales textos son los definitivos y determinantes a la hora de hablar de Jesús, siempre que se aspire a ser fiel a la historia.

La cuestión se planteó por primera vez, y de un modo arquetípico, con la crítica que la Reforma, basándose en la Escritura, hizo del catolicismo medieval. Así nació el principio de que sólo reconociendo la alteridad del testimonio neotestamentario sobre Jesús podemos estar en condiciones de oír al NT hablar dentro de la tradición y, llegado el caso, frente a la tradición. Tal percepción propició que se intentasen establecer métodos de búsqueda en las formas primitivas de la tradición. Durante esa investigación se vio la necesidad de admitir que en el flujo de la tradición, del que la Escritura misma es parte, el NT tiene que desempeñar algún tipo de función crítica. Precisamente en virtud de su fundamental testimonio sobre la encarnación, el NT estaba abocado a funcionar como la *norma normans*, el

canon dentro del canon de la Escritura y la tradición, so pena de que ese testimonio fundamental se depreciase y su categoría canónica se perdiera de hecho¹²⁴. De esto *no* se sigue, por supuesto, que determinar o ejercer la función crítica del NT se halle en manos de los biblistas, aunque, habida cuenta también de lo dicho un poco antes, sería sorprendente que ellos no intervinieran de algún modo en el proceso, como expertos y como cristianos. Tal disposición a la autocrítica a la luz de la tradición —no sólo a la crítica de los eruditos— caracteriza la Iglesia occidental. Ésta se muestra dispuesta a reconocer cuándo se desvió de su norma, ya sea en la condena de Galileo o en su larga, secular tradición de antisemitismo¹²⁵; un diálogo de crítica que permanece como una especie de barrera y como motivo de perplejidad para el cristianismo oriental y meridional.

b) El otro corolario es lo que podríamos llamar el reto de fe y a la fe de seguir hablando en un foro mayor que el de la iglesia o la sala de lectura. Dígase lo que se diga ahora del Renacimiento cristiano y de la erudición ilustrada de Strauss y Lessing, se piense lo que se piense de la búsqueda liberal y neoliberal o del programa bultmanniano de desmitologización, todos ellos estuvieron unidos por un objetivo compartido: que los documentos fundacionales de la tradición cristiana pudieran ser oídos en el presente encontrándoles sentido; que la educación cristiana no fuera una actividad arrinconada, marginada del resto del proceso educativo; que se permitiese a la teología ocupar la posición que le corresponde entre las demás disciplinas académicas y aportar todavía importantes contribuciones al conocimiento y bienestar de la humanidad¹²⁶.

Menciono aquí esto porque hay cierto peligro en posiciones como las de Fish y Gadamer de que la significación de la tradición de Jesús sólo puede ser apreciada dentro de la comunidad interpretativa (i. e., la Iglesia), dentro de la tradición viva (i. e., la tradición cristiana). Me refiero al peligro de que los evangelios queden encerrados de nuevo en las iglesias, y que su voz, aunque bastante clara para la comunidad de fieles, sea incapaz de hablar al mundo de fuera, incapaz de dialogar eficazmente con otras

¹²⁴ Cf. la crítica del documento del Vaticano II “Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación”, avalada por J. Ratzinger en H. Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II* (Londres: Burns & Oates/Nueva York: Herder & Herder, 1968) III, 192-93.

¹²⁵ Hay que confesar, sin embargo, que el método histórico, tal como fue aplicado en el siglo XIX, *no* evitó el antijudaísmo en la presentación cristiana de Jesús; el reconocimiento de la subjetividad en interpretación no caló lo suficiente para tomar conciencia del prejuicio antijudío (Heschel, *Abraham Geiger*, 73, 122).

¹²⁶ “El Jesús histórico ayuda a que la Iglesia mantenga su integridad mediante la constante presión de tener que tratar con una figura histórica, con un personaje humano, real” (Keck, *Future*, 127).

formas de conocimiento e incapaz de ser oída o entendida porque se piensa que su sentido reside (¿sólo?) en una lectura dentro del continuo y la comunidad de significado. Intentar, pues, escapar al pluralismo y relativismo posmoderno disminuiría sensiblemente la posibilidad de eficacia en la apologética y en la predicación del evangelio. Por otro lado, como hemos visto, todo intento de presentar un Jesús despojado de las vestiduras de la fe está condenado al fracaso, dado el carácter de su tradición desde el principio. El problema, por tanto, es si un Jesús presentado por la fe y a través de ella puede ser todavía oído fuera de las iglesias, en los foros donde se debaten las cosas que interesan al mundo.

SEGUNDA PARTE
A JESÚS POR LOS EVANGELIOS

Capítulo 7

Las fuentes

En la Primera Parte he examinado los principales momentos de la búsqueda de Jesús, en especial los de los últimos doscientos años, pero también anteriores, prestando particular atención a las tensiones entre historia y fe que han dejado persistentes huellas (¡y aun cicatrices!) en la investigación bíblica. He puesto de relieve los estudios clásicos o trascendentales que plantearon incisivamente cuestiones todavía hoy en el aire o que representaron avances cuya importancia aún perdura. Y en el capítulo 6 he ofrecido mi propio resumen de las lecciones que se pueden aprender de la interacción entre historia, hermenéutica y fe, como respuesta a los nuevos y viejos retos de los últimos cincuenta años y como indicación de la perspectiva desde la que pretendo llevar a cabo las tareas hermenéutica e histórica en el presente volumen.

Ese resumen ha puesto también sobre el tapete cuestiones fundamentales de método a menudo descuidadas por quienes todavía continúan la búsqueda con arreglo a las pautas establecidas por la generación posbultmanniana¹. ¿Cuál debería ser el punto de partida en la aproximación a la tradición de Jesús para los metidos en la “búsqueda del Jesús histórico”? ¿Con qué concepto del proceso de transmisión deberían operar? ¿Se han tenido debidamente en cuenta las implicaciones de la condición judía de Jesús y su particular contexto histórico galileo? Estas cuestiones tuve que

¹ En años recientes, los únicos que al escribir un libro sobre Jesús han abordado con rigor cuestiones fundamentales de método son Meyer (*Aims*, 76-110), Wright (*New Testament*, 31-144) y Theissen / Winter (*Kriterienfrage*). El intento de Sanders de situar como centro de atención en la búsqueda los “hechos relativos a Jesús” (*Jesus*, 3-22), en lugar de los dichos sobre Jesús, ha tenido influencia. Crossan, por su parte, adopta un procedimiento que supone más que explica (pero véase *Birth*, 137-73); su esperanza era abrir un verdadero debate sobre metodología (139).

dejarlas en la reserva hasta haber expuesto el reto del posmodernismo y examinado los principios que determinan la concepción misma de nuestra tarea. Pero ahora pueden ser tratadas y entrarán en el orden del día de la Segunda Parte (fuentes [cap. 7], tradición [cap. 8], contexto histórico [cap. 9]), al considerar de nuevo las realidades históricas subyacentes a los evangelios e intentar llegar en cierto sentido a Jesús a través de ellos.

El primer paso en cualquier investigación histórica es ver cuáles son las *fuentes* que se pueden utilizar y hasta qué punto son fiables. En nuestro caso, las fuentes están constituidas casi exclusivamente por las que evidencian influencia de Jesús de una manera o de otra. Las pocas fuentes externas pueden ser examinadas muy brevemente. En cuanto a las cristianas (y casi cristianas), ya hemos visto en nuestro estudio dos períodos de intenso debate sobre la cuestión de las fuentes: la fase liberal, cuya atención se centró especialmente en “el problema sinóptico”, y la fase más reciente, la neoliberal, todavía en marcha, que ha subrayado la importancia de las fuentes no canónicas. No olvidemos, sin embargo, la fase intermedia (entre 1920 y 1980, aproximadamente), cuando la crítica de las formas sustituyó a la de fuentes como instrumento principal de la investigación evangélica. Pero esto es una parte significativa de lo que será el tema del capítulo 8.

Las cuestiones son claras. Ya he concluido (cap. 6) que los progresos anteriores y posteriores a la Ilustración en conciencia histórica y hermenéutica siguen proporcionando algunos principios válidos para toda búsqueda de la figura histórica de Jesús. ¿Se puede decir también que los progresos en crítica de fuentes durante el apogeo del liberalismo (las dos hipótesis relativas a fuentes/documentos para los sinópticos y el valor mucho menor asignado al evangelio de Juan como fuente de información para el ministerio de Jesús) proporcionan todavía buenas hipótesis de trabajo para cualquier intento de estimar el valor de las tradiciones de Jesús? Los argumentos, principalmente de Kloppenborg, seguidos por los buscadores neoliberales, respecto a que la fuente Q puede ser fácilmente estratificada, y los de Koester en particular, relativos a que hay otras fuentes evangélicas que utilizar, no han obtenido, ni mucho menos, el mismo consenso que las antiguas hipótesis sobre fuentes y sin duda requieren ulterior escrutinio. Sin embargo, el creciente reconocimiento de Q como un documento coherente y con un perfil teológico característico, más la posibilidad de rastrear diferentes trayectorias a través del cristianismo primitivo, cuestionan considerablemente las ideas tradicionales sobre coherencia y continuidad entre Jesús y lo que vino después. Las ramificaciones de estas hipótesis para la continuación de “la búsqueda del Jesús histórico” son tan importantes que necesariamente habremos de prestarles una atención minuciosa.

Pero antes conviene que hagamos memoria del testimonio concerniente a Jesús fuera de fuentes específicamente cristianas y de los datos más antiguos sobre él como personaje histórico.

7.1. Fuentes externas

Siempre se ha reconocido que hay referencias a Jesús fuera de las tradiciones más directamente influidas por el cristianismo. Son revisadas de manera periódica, y casi siempre con los mismos resultados².

Josefo, historiador judío, en sus *Antigüedades judaicas* (escritas en los años noventa del siglo I) se refiere dos veces a Jesús. El primer pasaje ha sido claramente objeto de retoques cristianos, pero hay un amplio consenso³ en que Josefo escribió algo como lo siguiente:

En aquel tiempo apareció Jesús, un hombre sabio. Porque fue autor de hechos asombrosos, maestro de gente que recibe con gusto la verdad. Y atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego. Y cuando Pilato, a causa de una acusación hecha por los hombres principales entre nosotros, lo condenó a la cruz, los que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo. Y hasta este mismo día la tribu de los cristianos (llamados así a causa de él) no se ha extinguido (*Ant.* 18.63-54).

El segundo pasaje es más breve y, presumiblemente, hace alusión al anterior. Da noticia del juicio sumario y ejecución de Santiago (en 62 d. C.), que es descrito como “el hermano de Jesús que es llamado Mesías” (*Ant.* 20.200). Pocos especialistas ponen en duda que el pasaje salió de la pluma de Josefo.

Tácito, historiador romano, escribiendo en la primera parte del siglo II sobre el gran incendio de Roma durante el reinado de Nerón (64 d. C.), hace referencia a los que en aquella ocasión sirvieron de chivos expiatorios, conocidos por el pueblo como “cristianos”. Explica: “Su nombre viene de Cristo, quien, durante el reinado de Tiberio, fue ejecutado por el procu-

² Meier, *Marginal Jew* I, 56-111, ofrece un estudio completo y excelente de tales referencias, y no hay nada más que añadir en este punto. Sigo sus traducciones, que son superiores a las de las ediciones de Loeb. Véase también, p. ej., C. A. Evans, “Jesus in Non-Christian Sources”, en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 443-78; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 63-89; R. E. Van Voorst, *Jesus outside the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), con abundante bibliografía (219-34).

³ Véase particularmente G. Vermes, “The Jesus Notice of Jesus Re-Examined”: *JJS* 38 (1987) 1-10, quien apunta que las dos expresiones clave (“un hombre sabio” y “autor de hechos asombrosos”) son características de Josefo y (en lo tocante a la posibilidad de interpolación) improbablemente cristianas. Véase también Charlesworth, *Jesus*, 91-98, y Van Voorst, *Jesus*, 89-99.

rador Poncio Pilato" (*Anales* 15.44). Hay que resaltar el hecho de que la formulación no tiene rasgos cristianos característicos. Y si la información hubiera llegado a Tácito de fuentes cristianas, lo más fácil es que el historiador se hubiese distanciado de algún modo ("a quien ellos llamaban Cristo") y que la referencia no fuera a simple ejecución, sino a crucifixión. Según se desprende del texto, Tácito consideraba "Cristo" el nombre personal de aquel cuyos seguidores eran conocidos como *Christiani*⁴.

Suetonio, escribiendo también a comienzos del siglo II, hace una similar pero confusa referencia a un episodio de 49 d. C.: "Como los judíos provocaban constantes disturbios a instigación de Cresto, él [Claudio] los expulsó de Roma" (*Claudio*, 25.4). Muchos comentaristas entienden que Suetonio había oído mal el nombre (*Christus* y *Chrestos* debían de pronunciarse de manera muy parecida) y entendió que el dato hacía referencia a alguien (Cresto) activo en la comunidad judía de la Roma de entonces. Hay un consenso amplio en que tales disturbios deben ser relacionados con fuertes reacciones dentro de algunas sinagogas frente a comerciantes y visitantes judíos que predicaban presentando a Jesús como el Cristo. La confusión que envuelve esta noticia hace poco probable que se trate de una manipulación o invención, pero ciertamente resta valor histórico al texto.

En fuentes rabínicas judías, entre las posibles referencias a Jesús, la que más probabilidades tiene de ser un eco de reacción prerrabínica (farisaica) contra él es *b. San.* 43a, donde se dice que Yeshu (Jesús) fue colgado la víspera de la Pascua, y donde se le describe como un mago que embaucó y extravió a Israel. Pero, en su conjunto, la empresa de extraer datos del siglo I de tradiciones rabínicas generalmente muy posteriores es tan dificultosa que no permite confiar mucho en sus resultados⁵.

Tales referencias revisten importancia aunque sólo sea porque, más o menos en cada generación, alguien vuelve a desempolvar la tesis de que Jesús nunca existió y que la tradición relativa a él es una invención al por mayor⁶. Pero ofrecen muy poca información sólida, y, en lo que sigue, será suficiente volver a ellas en dos o tres puntos con los que tendrán conexión.

⁴ Por otro lado, no parece seguro que Tácito hubiera tenido acceso a documentos oficiales (Van Voorst, *Jesus*, 49-52).

⁵ Véase J. Meier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978); Van Voorst, *Jesus*, 104-29.

⁶ Recientemente, G. A. Wells ha continuado su larga pero solitaria campaña con *The Jesus Myth* (Chicago: Open Court, 1999). Para anteriores enfoques del mismo estilo véase Weaver, *Historical Jesus*, cap. 2.

7.2. Las primeras referencias a Jesús

Dada cierta incertidumbre continua en cuanto a las fuentes utilizadas por Josefo y Tácito, quizá convenga hacer un simple repaso de las primeras referencias a Jesús como personaje histórico. Proceden de las cartas de Pablo, los documentos cristianos más antiguos llegados hasta nosotros.

La referencia más temprana está en 1 Cor 15,3, donde Pablo recita el credo fundacional que él mismo ha recibido y que evidentemente se enseñaba a los convertidos como primera instrucción catequética: “que Cristo murió...”. La cuestión es que la conversión de Pablo debió de ocurrir aproximadamente a los dos años del acontecimiento confesado⁷ y que probablemente él recibió entonces esta enseñanza fundacional. En otras palabras, en los años treinta se le habló a Pablo acerca de Jesús, que había muerto unos dos años antes.

La segunda referencia proviene de Gál 1,18-20, donde Pablo cuenta su primera visita a Jerusalén después de su conversión. Si ésta ocurrió aproximadamente a los dos años de morir Jesús, entonces la visita a Jerusalén debe ser datada no más de cinco años después de la crucifixión (a mediados de los treinta). De tal visita recuerda Pablo que vio a “Santiago, el hermano del Señor”. En otra ocasión (1 Cor 9,5) habla de “los hermanos del Señor”. Esto concuerda —hay que subrayarlo— con la segunda referencia de Josefo antes citada (*Ant.* 20.200). Es un esfuerzo poco prometedor el de negar la obvia deducción de estos datos: que hubo un hombre llamado Jesús cuyos hermanos eran muy conocidos entre los años treinta y sesenta del siglo I⁸.

Considerando el impacto del maestro Jesús en el cristianismo primitivo tanto antes como después de los acontecimientos pascales, Paul Barnett hace hincapié en el valor de las cartas neotestamentarias, señaladamente las de Pablo⁹. Es un saludable recordatorio de que no debemos pasar por alto esos primeros escritos del NT, ni partir de la suposición de que existe un gran vacío entre la tradición de Jesús y Pablo. Ciertamente, si nuestro conocimiento de Jesús durante su actividad pública en Galilea y Judea dependiera tan sólo de las cartas paulinas, poco sabríamos al respecto¹⁰. Pero,

⁷ Véase *infra*, vol. II.

⁸ Sobre todo respecto a este punto, Wells despliega una inamovible determinación de interpretar todos los datos a favor de su tesis, cualesquiera que sean las probabilidades (*Jesus Myth*, 52-53); un tratamiento tan tendencioso es menos merecedor de la calificación de “histórico” que Jesús.

⁹ Barnett, *Jesus and the Logic of History*, cap. 3.

¹⁰ Barnett enumera quince datos sobre Jesús recogidos de las cartas paulinas (*Jesus and the Logic of History*, 57-58): 1) fue descendiente de Abrahán 2) y descendiente directo de David, 3) “nació de mujer”, 4) vivió en la pobreza, 5) nació y vivió dentro de

en cartas no dirigidas a proporcionar datos biográficos, las numerosas alusiones bastan probablemente para confirmar que Pablo tenía conocimiento de Jesús e interés por él antes de su muerte y resurrección¹¹.

7.3. Marcos

Pese a diversos intentos de echar abajo la teoría de Holtzmann, la hipótesis marcana permanece todavía incólume¹². Para la gran mayoría de los especialistas en el estudio crítico de los evangelios, la explicación más obvia de los datos es que Marcos fue una fuente primaria utilizada por Mateo y Lucas¹³. De los tres argumentos tradicionalmente presentados (§ 4.4b), el del orden ha resultado ser el menos satisfactorio¹⁴. Pero lo im-

la Ley, 6) tuvo un hermano llamado Santiago, 7) llevó un estilo de vida humilde, 8) dirigió su ministerio principalmente a los judíos, 9) instituyó una comida conmemorativa antes de ser traicionado, 10) fue tratado cruelmente por entonces; los cinco datos restantes se refieren a la muerte, sepultura y resurrección, con dos de ellos recogidos de las cartas Pastorales.

¹¹ Véase mi *Theology of Paul*, 182-99; también *infra*, §§ 7.9; 8.1e.

¹² J. A. Fitzmyer, "The Priority of Mark and the 'Q' Source in Luke", en D. G. Miller (ed.), *Jesus and Man's Hope* (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970) 131-70, y G. M. Styler, "The Priority of Mark", en C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (Londres: Black, 1962, ³1981) 285-316, se han convertido en reafirmaciones clásicas de esa hipótesis. El más decidido crítico de la teoría de las dos fuentes ha sido W. R. Farmer, especialmente en *The Synoptic Problem* (Nueva York: Macmilland, 1964, ³1976), donde pudo demostrar que, en su forma, muchos de los argumentos tradicionales estaban viciados de petición de principio (particularmente en su formulación por Streeter); véase la explicación completa en Dungan, *History*, 371-90. Pero más eficaz ha sido la crítica de Farmer respecto a la sustancia de los argumentos; véase sobre todo C. M. Tuckett, *The Revival of the Griesbach Hypothesis: An Analysis and Appraisal* (SNTSMS 44; Cambridge: Cambridge University, 1983). Para una nueva y minuciosa exposición del asunto, que tiene en cuenta las críticas de Farmer, véase Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, cap. 1 (incluidas unas oportunas consideraciones sobre la necesidad de hipótesis y sobre qué constituye una "buena hipótesis" [50-54]). Cf. también R. H. Stein, *The Synoptic Problem: An Introduction* (Grand Rapids: Baker, 1987), primera parte.

¹³ Véanse, p. ej., las recientes introducciones de U. Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* (1999; trad. ingl., Londres: SCM, 1998) 166-72; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 25-27; R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (Nueva York: Doubleday, 1997) 114-15. Farmer ha ganado apoyo en Norteamérica para la "hipótesis de los dos evangelios (o de Griesbach)", a diferencia de la "hipótesis de las dos fuentes", pero muy poco fuera de allí.

¹⁴ D. J. Neville, *Arguments from Order in Synoptic Source Criticism: A History and Critique* (Macon: Mercer University, 1994); véase también, particularmente, C. M. Tuckett, "Arguments from Order: Definition and Evaluation", en C. M. Tuckett (ed.), *Synoptic Studies: The Ampleforth Conferences of 1982 and 1983* (JSNTS 7; Sheffield: JSOT, 1984) 197-219.

presionante sigue siendo el extraordinario grado de coincidencia sobre todo entre Marcos y Mateo¹⁵, hasta el punto de que apenas hay nada relevante en el primero que no se encuentre también en el segundo¹⁶. Por sí solo, este hecho muestra claramente que existe dependencia literaria, pero no indica en qué dirección. Antiguas teorías suponían que Marcos era algo así como un compendio de Mateo. Sin embargo, el análisis sinóptico revela que en mucho del material compartido los episodios de Marcos son en realidad más extensos que los mateanos¹⁷. La suposición más obvia es que Mateo restó prolijidad a los textos tomados de Marcos para dejar espacio al material de dichos de que disponía. Mucho menos probable es que Marcos expandiera esos episodios al omitir toda la enseñanza adicional ofrecida por Mateo, que incluye, por ejemplo, el sermón del monte (Mt 5-7) y las parábolas del reino (Mt 13). Pero ¿por qué un evangelista que destaca el papel de Jesús como maestro¹⁸ iba a omitir una parte tan sustancial de la enseñanza como la ofrecida por Mateo?¹⁹ Además, las diferencias de menor entidad entre los dos evangelios se explican en la mayor parte de los casos como intentos mateanos de mejorar el estilo de Marcos o de evitar equívocos a que podría dar lugar el lenguaje

¹⁵ Según el cálculo de Holtzmann, más del 95% de Marcos aparece también en Mateo o en Lucas (véase *supra*, §4.4b). Streeter destacó sobremedida el hecho de que el 90% del contenido de Marcos lo ofrece Mateo “con un lenguaje en gran parte idéntico al marcano” (*Four Gospels*, 159). Para ejemplos de la estrecha semejanza entre los textos de Marcos y Mateo en particular, semejanza difícilmente explicable salvo por dependencia literaria, véase Mc 1,16/Mt 4,18-22; Mc 2,18-22/Mt 9,14-17/Lc 5,33-39; Mc 8,1-10/Mt 15,32-39; Mc 8,31-9,1/Mt 16,21-28/Lc 9,22-27; Mc 10,13-16/Mt 19,13-15/Lc 18,15-17; Mc 10,32-34/Mt 20,17-19/Lc 18,31-34; Mc 11,27-33/Mt 21,23-27/Lc 20,1-8; Mc 13,3-32/Mt 24,3-36/Lc 21,7-33. Un grado similar de dependencia literaria, pero con significativos cambios mateanos, es evidente en Mc 2,23-3,6/Mt 12,1-14; Mc 6,45-52/Mt 14,22-33, y Mc 8,27-30/Mt 16,13-20.

¹⁶ El material de Marcos no presente en Mateo ni en Lucas consiste en tres breves episodios (4,26-29; 7,31-37; 8,22-26) y tres textos muy breves (3,20; 9,49; 14,51) (W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* [vers. orig., 1973; trad. ingl., Nashville: Abingdon/Londres: SCM, 1975] 56; más detalles en Streeter, *Four Gospels*, 195-96).

¹⁷ La historia del geraseno endemoniado (Mc 5,1-20/Mt 8,28-34/Lc 8,26-39) y los relatos entrelazados de la hija de Jairo y la mujer con hemorragias (Mc 5,21-43/Mt 9,18-26/Lc 8,40-56) son ejemplos de probable abreviación de Marcos, sobre todo por Mateo, con la eliminación de lo superfluo. Algo similar se observa en el tratamiento mateano de la muerte de Juan el Bautista (Mc 6,17-29/Mt 14,3-12), y posiblemente lo mismo hicieron Mateo y Lucas con el relato marcano de la curación del muchacho epiléptico (Mc 9,14-29/Mt 17,14-21/Lc 9,37-43; véase *infra*, §8.4c[iii]).

¹⁸ Véase *infra*, §8.1b.

¹⁹ Cf. Stein, *Synoptic Problem*, 49-51.

marcano²⁰. Aquí, como en el estudio histórico, tenemos que habérmolas con incertidumbres; pero los datos disponibles invitan a considerar más probables estas hipótesis y, por tanto, a seguir postulando la prioridad de Marcos.

Persisten dudas respecto a si el evangelio marcano del NT fue la fuente utilizada por los otros dos evangelistas sinópticos. ¿O bien debemos hablar de un Marcos anterior (Ur-Markus) o de diversas ediciones de Marcos?²¹ La mayor parte de los que han tratado sobre el asunto se han contentado con afirmar que la fuente mateana y lucana se acercaba tanto al Marcos canónico que no cabe establecer diferencia. Pero la idea de “diversas ediciones” aconseja pronunciar una palabra de cautela. Ciertamente, como la crítica textual ha dejado muy claro, cualquier copia pudo introducir variantes, tanto deliberadas como involuntarias. Nadie duda que se hicieron modificaciones en los documentos; por ejemplo, el final de Marcos (16,9-20) es una adición posterior debida a escribas. Pero lo que parece estar a la vista, al menos en la reconstrucción de Koester, incluye revisiones más extensas de la misma obra. Esto plantea la cuestión de si los procesos de transmisión no son excesivamente asimilados, en el caso de los evangelios, a las varias ediciones de un libro en nuestros días. ¿No deberíamos reajustar nuestra mentalidad moderna para enfocar la situación desde la perspectiva de la tradición oral? Entonces reconoceríamos que el proceso de transmisión pudo incluir variaciones orales de las tradiciones utilizadas por Marcos, así como recuerdos orales de quienes hubiesen escuchado en lecturas la versión marcana de la tradición de Jesús. Más atención hay que prestar a la posibilidad de que los evangelistas hubieran podido se-

²⁰ Por ejemplo, parece más probable que fuera Mateo quien modificó Marcos, y no a la inversa, en cada uno de los dos casos siguientes:

<i>Mt 13,58</i>	<i>Mc 6,5</i>
Y no hizo allí muchos milagros, a causa de su falta de fe.	Y no pudo hacer allí ningún milagro, excepto que impuso sus manos a unos enfermos y los curó. Y se maravilló de su falta de fe.
<i>Mt 19,16-17</i>	<i>Mc 10,17-19</i>
Entonces uno se acercó a él y dijo: “Maestro, ¿qué debo hacer de bueno para tener vida eterna?” Y él le dijo: “¿Por qué me preguntas acerca de lo bueno? Sólo hay uno que es bueno”.	Un hombre corrió hasta él, se arrodilló y le preguntó: Maestro bueno, ¿qué debo hacer para heredar vida eterna? Jesús le dijo: “¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios”.

Véanse los datos completos recogidos por Hawkins, *Horae Synopticae*, 117-25; también Stein, *Synoptic Problem*, 52-67; cf. *infra*, cap. 8, n. 214.

²¹ Así, p. ej., Koester, *Ancient Christian Gospels*, 284-86; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 26. Anteriores estudios son examinados en Kümmel, *Introduction*, 61-63.

leccionar la versión de la tradición que utilizaron, entre varias tradiciones orales y escritas. Sobre esta cuestión volveremos más adelante (§§ 8.3-6).

Por grandísima mayoría, los eruditos contemporáneos coinciden en datar Marcos entre los años 65-75 de nuestra era²². La antigua tradición (procedente de Papías) de que el evangelio fue compuesto a base de recuerdos de la predicación de Pedro²³ concuerda, en cierta medida, con otras referencias²⁴, y tiene más sentido en el contexto de la transmisión oral de lo que se suele creer²⁵; pero los datos, demasiado escasos, no permiten elaborar hipótesis al respecto. En cuanto a la cuestión de dónde fue escrito Marcos y por quién, sigue sin ser resuelta²⁶, porque tampoco lo está la de si se puede (o se debe) identificar una determinada comunidad/iglesia con este evangelio, asunto que también habremos de considerar más adelante²⁷. Por lo que respecta al valor de Marcos como fuente, habremos de contentarnos con el firme consenso en que Marcos es el evangelio escrito más antiguo conservado intacto, que fue compuesto unos cuarenta años después de la muerte de Jesús y que contiene tradiciones sobre él que debieron de circular ya en la generación anterior.

7.4. Q

Si mucha fue la atención que se prestó a Marcos a finales del siglo XIX, no ha sido menor la dedicada a Q en las últimas décadas del XX. Esto nos exige que nos ocupemos detenidamente de Q y de las cuestiones que se han suscitado en torno a este material, también por su potencial importancia para toda investigación sobre la misión y el mensaje de Jesús.

a. ¿Un documento Q?

La segunda conclusión de la teoría de los dos documentos no ha obtenido un consenso tan amplio entre los estudiosos del NT, pero todavía sigue

²² Véase, p. ej., M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985) cap. 1; M. D. Hooker, *Mark* (BNTC; Londres: Black, 1991) 5-8; Schnelle, *History*, 200-202; Brown, *Introduction*, 161-64.

²³ Véase *supra*, cap. 4, n. 90.

²⁴ 1 Pe 5,13 (Marcos como "hijo" de Pedro); Justino habla de unas "memorias de Pedro" que contenían un pasaje presente tan sólo en Mc 3,16-17 (*Diálogo* 106.3); cf. también Flm 24; Col 4,10.

²⁵ Cf. *infra*, cap. 8, n. 26.

²⁶ Véase, p. ej., el estado de la cuestión en W. R. Telford, *Mark* (NTG; Sheffield: Sheffield Academic, 1995) 23-26, 150-51. Volveremos sobre este asunto en el vol. III.

²⁷ Véase *infra*, §§ 7.4b y 8.6d.

siendo una hipótesis de trabajo válida para una considerable mayoría²⁸. La estrechas similitudes verbales entre muchos pasajes mateanos y lucanos, no presentes en Marcos, son difíciles de explicar salvo atribuyéndolas a dependencia literaria de la tradición cuando ésta ya había sido vertida al griego²⁹. La idea de que Mateo y Lucas, independientemente el uno del otro, tomaron al menos esos pasajes de una fuente griega (Q) sigue proporcionando la mejor hipótesis de trabajo. Conviene señalar, no obstante, que la única alternativa ofrecida ha sido que Lucas tomó su material "Q" de Mateo, lo cual implicaría que Lucas fue escrito antes que Mateo y constituyó la fuente del material "Q" mateano, posibilidad, por alguna razón, muy poco sopesada³⁰.

Más grave es que no se hayan tenido totalmente en cuenta las complicaciones que entrañaba la hipótesis "Q", las cuales siguen complicando su uso desarrollado. Una de ellas es que la letra "Q" puede utilizarse tanto para el material común a Mateo y Lucas como para el documento del que, *ex hypothesi*, ha sido extraído³¹. Otra consiste en que, como han ob-

²⁸ Cf. especialmente los argumentos de Kloppenborg, *Formation*, cap. 2; también *Excavating Q*, 87-111; C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity* (Edimburgo: Clark, 1996) cap. 1; estos trabajos, entre otras consideraciones, incluyen la inevitable conclusión de que Q se escribió en griego (*Formation*, 51-64; *Excavating Q*, 72-80; *Q*, 83-92) y la importante reexposición por Kloppenborg del argumento concerniente al orden de Q (*Formation*, 64-80). D. Catchpole, *The Quest for Q* (Edimburgo: Clark, 1993) arguye, en conjunto persuasivamente, que en las dieciséis perícopas compartidas Lucas ha conservado la forma original (1-59). El Proyecto Internacional Q ha dado como resultado: J. M. Robinson / P. Hoffmann / J. S. Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q: Synopsis* (Lovaina: Peeters, 2000). Para estudios anteriores, cf. Polag, *Fragmenta Q: Texttheft zur Logienquelle* (Neukirchen-Vluyn: Neikirchener, 1979), seguido por I. Havener, *Q: The Sayings of Jesus* (Collegeville: Liturgical, 1987); J. S. Kloppenborg, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance* (Sonoma: Polebridge, 1988); Miller (ed.), *Complete Gospels*, 253-300.

²⁹ Los mejores ejemplos son: Mt 3,7-10.12/Lc 3,7-9.17; Mt 6,24/Lc 16,13; Mt 6,25-33/Lc 12,22-31; Mt 7,1-5/Lc 6,37-42; Mt 7,7-11/Lc 11,9-13; Mt 9,19-22/Lc 9,57b-60a; Mt 11,2-11.16-19/Lc 7,18-19.22-28.31-35; Mt 11,21-27/Lc 10,12-15.21-22; Mt 12,39-45/Lc 11,29-32.24-26; Mt 13,33/Lc 13,20-21; Mt 24,45-51/Lc 12,42-46.

³⁰ Quizá a causa de la vieja suposición de que el primer evangelio lo escribió uno de los doce discípulos principales de Jesús y de que el autor del tercer evangelio debió de estar más alejado de lo que él mismo refirió en su escrito. O, más probablemente, la razón podría ser la influencia de Lc 1,1, donde Lucas habla de "muchos" predecesores. Pero Flusser está convencido de que Lucas es el evangelio más antiguo (*Jesus*, 21-22, 221-50). Y véase ahora M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Londres: SCM, 2000) cap. 7, esp. 169-86, 205-207, donde postula precisamente la dependencia de Mateo con respecto a Lucas (y Marcos), para acabar afirmando que es imposible reconstruir una fuente de dichos (Q) (178, 206).

³¹ Habría sido preferible designar con la "q" minúscula el material común a Mateo y Lucas, y con la "Q" mayúscula la hipotética fuente escrita; pero ya es demasiado tarde para introducir tal distinción.

servado Streeter y la mayor parte de los comentaristas, no se puede excluir la posibilidad de que Mateo hubiese tomado de ese documento algún material que Lucas hubiese desestimado, y viceversa³². Dicho de otro modo, la misma definición de “Q” (material común a Mateo y Lucas) nos impide ver la verdadera extensión de la fuente hipotéticamente postulada³³. Se intenta solventar estos problemas en buena medida con dos argumentos³⁴. El primero es que el material “Q”/“q” tiene una consistencia y unidad que implica una estrategia coherente de composición³⁵. Y el segundo es que, en cuanto al uso paralelo de Marcos por Mateo y Lucas, se puede considerar probable que los dos últimos utilizaron el grueso de “Q” (o sea, que “q” es la mayor parte de “Q”)³⁶. Pero queda el hecho de que en los pasajes de material “q” varía extraordinariamente la coincidencia en las palabras: de alcanzar casi el 100% en un extremo de la escala descendiendo hasta al 8% en el otro³⁷. Por eso, la confianza en la existencia de “Q”, basada como está considerablemente en los pasajes situados en el extremo alto de la escala, tiende a debilitarse de manera sensible al considerar los pasajes del extre-

³² Entre los ejemplos apuntados están Mt 10,5b (Carchpole, *Quest.* 165-71); 10,23 (H. Schürmann, “Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23”: *BZ* 3 [1959] 82-88); 11,28-30 (J. D. Crossan, *Fragments: The Aphorisms of Jesus* [San Francisco: Harper & Row, 1983] 191-93); Lc 4,16-30 (H. Schürmann, *Lukas-evangelium*, 2 vols. [HTKNT; Friburgo: Herder, 1969, 1994] I, 242; Tuckett, *Q* 227-28); 15,8-10 (Kloppenborg, *Excavating Q*, 96-98), y 17,20-37 (R. Schnackenburg, “Der eschatologische Abschnitt, Lukas 17,20-37”, en A. Deschamps / R. P. A. de Halleux [eds.], *Mélanges bibliques*, B. Rigaux FS [Gembloux: Duculot, 1970] 213-34).

³³ Cf., p. ej., las cuestiones planteadas por A. Lindemann, “Die Logienquelle Q: Fragen an eine gut begründete Hypothese”, en Lindemann (ed.), *Sayings Source Q*, 3-26.

³⁴ Kloppenborg, *Formation*, 80-95; Tuckett, *Q*, 92-96.

³⁵ Véase en particular A. D. Jacobson, “The Literary Unity of Q”: *JBL* 101 (1982) 365-89, reeditado en J. S. Kloppenborg (ed.), *The Shape of Q* (Minneapolis: Fortress, 1994) 98-115; también Jacobson, *The First Gospel: An Introduction to Q* (Sonoma: Polebridge, 1992) cap. 4. En esto ya había reparado T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (Londres: SCM, 1949) 15-16; cf. Streeter, *Four Gospels*, 289-91.

³⁶ Pero si Lucas contiene, aproximadamente, sólo el 60% de Marcos, el argumento se vuelve un tanto endeble, a pesar de la idea de Kloppenborg de que Q era más valorado por Lucas que por Marcos, de lo cual él deduce que Lucas conservó más de Q que Marcos (*Formation*, 82). C. A. Evans muestra hasta qué punto disminuiría nuestra valoración de Marcos si tuviéramos que depender sólo de lo que era común a Mateo y Lucas (“Authenticating the Words of Jesus”, en B. Chilton / C. A. Evans [eds.], *Authenticating the Words of Jesus* [Leiden: Brill, 1999] 3-14).

³⁷ Estadísticas en R. Morgenthaler, *Statistische Synopse* (Zürich: Gotthelf, 1971) 258-61; ejemplos y tabla en Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 56-64. La cuestión es destacada especialmente por T. Bergemann, *Q auf dem Prüfstand: Die Zuordnung des Mat/Lk Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt* (FRLANT 158; Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).

mo inferior³⁸. Dicho de otro modo, dada la cantidad de correcciones que supuestamente debieron de hacer Mateo y Lucas (durante su utilización paralela de Marcos), resulta extraordinariamente difícil pasar de “q” a “Q” con suficiente confianza en muchos detalles textuales³⁹. Otra idea de Stree-ter⁴⁰, la de que una porción sustancial del material común (“q”) procede de la tradición oral (no de “Q”), ha encontrado una acogida un poco mejor; pero merece más atención, puesto que abre la posibilidad de que Mateo o Lucas conocieran formas orales variantes de algunas tradiciones “Q” y que al menos en varias ocasiones optaran por la versión oral. Más adelante retomaremos la cuestión⁴¹.

b. ¿Una comunidad Q?

Lo malo es que hay quien pretende sacar conclusiones de gran alcance con respecto a Q⁴². Pienso sobre todo en la influyente tesis de John Kloppenborg y sus seguidores. Para empezar, Kloppenborg comparte la extendida convicción de que detrás de Q hay una comunidad Q⁴³. En sí, esto no es objetable: muy adecuadamente, una perspectiva sociológica ha venido a reforzar la idea crítico-formal de que la tradición no puede ser en-

³⁸ Corrobora este punto el abundante uso de paréntesis cuadrados (que denota inseguridad sobre atribuciones a Q) en otros pasajes que los enumerados (n. 29, *supra*) por Robinson / Hoffmann / Kloppenborg, *Critical Edition*.

³⁹ Por ejemplo, ¿qué versión “q” de Mt 12,28/Lc 11,20 era la que figuraba en “Q”? Antes de llegar a una decisión habrá que hacer juicios de probabilidad concernientes a las teologías de Mateo y Lucas, así como a la de Q, y con aproximadamente igual facilidad se podrá argüir en un sentido o en otro (véase *infra*, cap. 12, n. 365).

⁴⁰ Cf. *supra*, cap. 4, n. 84.

⁴¹ Cf. *infra*, §8.5.

⁴² Una vez expuesto mi punto de vista, vuelvo a la nomenclatura habitual y utilizo simplemente Q en vez de “Q”. Seguiré la convención de citar los pasajes de Q siguiendo la numeración de Lucas; p. ej., Q 3,7-10 = Lc 3,7-10/ Mt 3,7-9.

⁴³ El inicio de esta tendencia suele atribuirse a H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (vers. orig., 1963; trad. ingl., Londres: SCM, 1965) 246-69. Por ejemplo, Kloppenborg, cita S. Schulz, “Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen (Mt 10,7/Lk 10,9). Das Kerygmatische Entwurf der Q-Gemeinde Syrien”, en *Das Wort und die Wörter*, G. Friedrich FS (Stuttgart: Kohlhammer, 1973) 57-67: “Detrás de Q hay una esfera especial de tradición con una tradición kerygmática independiente, es decir, una comunidad distinta que conservó el mensaje de Jesús y siguió predicándolo en la situación postpascual (58; *Formation*, 26). Véase también Kloppenborg, “Literary Convention, Self-Evidence and the Social History of the Q People”: *Semeia* 55 (1992) 77-102; Vaage, *Galilean Upstarts*. Hoffmann prefiere hablar de un “Grupo Q” en vez de una “comunidad Q” (*Studien*, 10); pero mientras no se pase a emplear un término de connotaciones eclesíásticas (“iglesia”), la utilización de una designación u otra no marca una diferencia significativa (cf. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 170-71).

tendida sino como tradición de comunidad⁴⁴. No hay que pasar por alto, sin embargo, la cuestión de si tal documento era simplemente un depósito de la tradición comunitaria o fue dirigido *a* una comunidad (en exhortación o crítica) por un determinado autor⁴⁵. Hay cierta tensión, que no siempre se percibe o aclara, entre Q como simple colección de tradiciones comunitarias y Q como composición cuidadosamente elaborada.

Más grave, con todo, es la suposición de que Q *define* de algún modo su comunidad: ésta constituye una “comunidad Q” o un “grupo Q” en cuanto que el material Q es su *única* tradición de Jesús, y se aferra a ese material para distinguirse (¿retadoramente?) de otras comunidades que presumiblemente son también definidas por sus respectivos documentos⁴⁶. Aquí, la lógica presenta varias grietas.

La primera es lo que podríamos llamar *la falacia de “un documento por comunidad”*. Simplemente no se puede identificar el carácter de una comunidad con el carácter de un documento asociado a ella⁴⁷. Sin duda, tal documento indicará cuestiones que eran de interés para la comunidad y que ésta resaltaba en su enseñanza. Pero sólo si es posible confiar en que ése era el único documento (o material tradicional) de la comunidad se está legitimado para inferir que las preocupaciones y creencias comunitarias no eran más que las reflejadas en el documento. Pero tal confianza no está a nuestro alcance. Siguiendo la misma lógica podríamos hablar de “comunidades sapienciales” que en la tierra de Israel hubieran vivido de espaldas a los libros proféticos, o de “comunidades proféticas” que se hubieran desentendido de la Torá. El hallazgo de los manuscritos del Mar Muerto tendría que haber desterrado para siempre la idea de que las comunidades poseían y atesoraban sólo un documento o sólo un género de tradición. Cuando hay dos documentos escritos con diferentes propósitos, la falta de referencias entre ellos no nos dice nada sobre si ambos eran conocidos o no por los escritores o receptores de cada do-

⁴⁴ Véase *infra*, §81a, así como §8,6a, d.

⁴⁵ Tuckett, Q, 82.

⁴⁶ En *Excavating Q*, Kloppenborg Verbin expresa la idea más sutilmente haciendo una clara distinción entre “diversidad” y “diferencia” (354-63). “El carácter diferente de Q es sustancial, y esa diferencia tiene la capacidad de socavar algunos de los modelos cuidadosamente preparados para imaginar una continuidad teológica” (363).

⁴⁷ Kloppenborg, *Formation*, 25: “Q representa una esfera teológicamente autónoma de teología cristiana” (27); “un grupo específico en que Q funcionaba como su expresión teológica central” (39). Koester, *Ancient Christian Gospels*: “Ambos documentos [el *Evangelio de Tomás* y Q] presuponen que la importancia de Jesús radicaba en sus palabras y sólo en sus palabras” (86; la cursiva es mía). Véase también B. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: HarperCollins, 1993), 213-14, 245-47.

cumento⁴⁸. Es improbable que el modo de vida y la identidad de cualquier comunidad de los primeros seguidores de Jesús dependieran solamente de las tradiciones escritas poseídas, y menos aún de un único documento⁴⁹. Por eso, el hecho de que en Q no se haga referencia a varios temas (v. gr., cuestiones de pureza, la Torá⁵⁰) no debe entenderse como prueba de que no interesaban a la comunidad Q, porque podría ser un simple indicio de que el documento Q no representa todo lo que importaba a esa colectividad.

En segundo lugar, aliado a “la falacia de un documento por comunidad” se encuentra un argumento de particular importancia elaborado a partir del silencio. La ausencia de indicaciones de que en Q haya influido el kerigma de la pasión lleva a algunos a deducir que la comunidad Q no lo conocía, como también ignoraba los relatos de la pasión, y que mantenía una cristología incompatible con la de los evangelios canónicos⁵¹. Por supuesto, es increíble que hubiera grupos en Galilea que conservaran el recuerdo de la enseñanza de Jesús pero desconociesen, o no quisieran saber, que él había sido ejecutado⁵². De hecho, Q muestra conocimiento de la muerte de Jesús. Por eso el argumento tiene su validez limitada a puntos de la colección donde Q *podría* haber tomado algún elemento del kerigma de la pasión pero sistemáticamente no lo hizo⁵³: un *argumentum ex silentio*, pues. Pero hay diferentes modos de presentar y de entender la muerte de Jesús en los escritos neotestamentarios; modos que ni son mutuamente excluyentes, ni prueban desconocimiento de los otros⁵⁴. Es sa-

⁴⁸ Lindemann hace ver que Q pertenece a otro *Gattung* que Marcos, es decir, que su género difiere del género “evangelio” (“Logienquelle Q”, 13-17).

⁴⁹ Cf. H. W. Attridge, “Reflections on Research into Q”: *Semeia* 55 (1992) 223-34; D. C. Allison, *The Jesus Tradition in Q* (Harrisburg; Trinity, 1997) 43-46: “La verdad es que, aunque Q omite algunas cosas, no incluye nada incompatible con lo que Mateo o Lucas tienen en estima” (45); “Damos por seguro que los autores de Q creían en muchas cosas de las que Q no nos habla” (46).

⁵⁰ Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 199.

⁵¹ Señaladamente Mack, *Lost Gospel*, 4.

⁵² Kloppenborg cita Q 6,22-23; 13,34-35; 11,49-51, y 14,27 (*Excavating Q*, 369-71). Es un hecho que Q alude a muchos más milagros (Q 7,22; 10,13; 11,20) de los que realmente refiere (aparecían en Q Mt 8,13/Lc 7,10 y Mt 9,33/Lc 11,14?). Kloppenborg opina que “la llamada a obrar milagros debe de tener poco que ver con el estrato formativo [de Q], puesto que no concierne a defender una determinada imagen de Jesús, sino a promover una ética basada en el cuidado providencial y la amorosa vigilancia de Dios” (“Sayings Gospel Q”, 330). Se puede objetar que la limitada finalidad de una determinada colección de dichos de Jesús no debe hacer pensar que esa finalidad abarcaba la gama completa de aspectos interesantes para quienes compilaron o usaron la colección y todo el conocimiento que ellos tenían de la tradición de Jesús.

⁵³ Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 374.

⁵⁴ Pablo utiliza diversas metáforas que están muy lejos de concordar completamente entre sí (véase mi *Theology of Paul*, cap. 9).

bido, por ejemplo, que los discursos de evangelización contenidos en Hechos no atribuyen una función soteriológica a la muerte de Jesús⁵⁵. En realidad, su modelo de sufrimiento-triunfo se acerca bastante a lo que está implícito en las alusiones de Q a esa muerte.

Por último, una nueva falacia es la de dar por supuesto que las comunidades de discípulos estaban aisladas unas de otras y que los documentos se escribieron sólo para uso de la comunidad a la que pertenecía el escriba, como si los maestros que habían enseñado la misma línea de tradición durante años hubieran sentido de pronto la necesidad de ponerla por escrito para una comunidad ya muy familiarizada con ella a través de tal enseñanza. Pero lo que indican las fuentes más antiguas es que las comunidades mantenían contacto entre sí; y es muy probable que la tradición fuera escrita para facilitar la comunicación a distancia⁵⁶. Cuesta suponer que Lucas fuera el único en conocer que “muchos [se habían] propuesto componer un relato de los acontecimientos ocurridos entre *nosotros*” (Lc 1,1). Y no sabemos qué grado de difusión alcanzó Q. Pero el hecho de que tanto Mateo como Lucas tuvieran acceso a copias sugiere que, desde luego, no debió de ser poca.

En resumen, mientras que la hipótesis de que Q representa material de enseñanza de una o varias comunidades es totalmente probable, las ulteriores suposiciones de que había “comunidades Q” de carácter específico y, para los efectos, aisladas de otras comunidades cristianas se basan en deducciones que van mucho más allá de lo que los mismos datos de Q indican⁵⁷.

c. ¿Un estrato redaccional en Q?

La otra cuestión en la que discrepo de Kloppenborg es su argumento de que Q puede ser dividido en un primitivo estrato sapiencial (Q¹)⁵⁸ y un estrato secundario, redaccional, de género profético (Q²)⁵⁹, más o menos

⁵⁵ Cf., p. ej., mi *Unity and Diversity*, 17-18.

⁵⁶ Cf. *infra*, §8.6d.

⁵⁷ Cf. Lindemann, “Logienquelle Q”, 17-18. E. P. Meadors, *Jesus the Messianic Herald of Salvation* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1995) señala la improbabilidad de que Mateo y Lucas combinaran fuentes dispares desde un punto de vista cristológico (15); su tesis central es que las dos fuentes, Marcos y Q, son “completamente compatibles entre sí” (véase especialmente cap. 9 y conclusión [316]).

⁵⁸ Kloppenborg percibe Q¹ compuesto de seis grupos de dichos: 1) 6,20b-23b, 27-35, 36-45, 46-49; 2) 9,57-60(61-62); 10,2-11,16(¿23-24?); 3) 11,2-4,9-13; 4) 12,2-7,11-12; 5) 12,22b-31,33-34 (¿13,18-19,20-21?); 6) 13,24; 14,26-27,34-35; 17,33 (*Excavating Q*, 146).

⁵⁹ Q 4,1-13, 11,42c y 16,17 son atribuidos a la redacción final (Q²) (*Excavating Q*, 152-53).

equivalente al estrato redaccional apocalíptico de Koester⁶⁰. Ciertamente son impresionantes las razones para ver el documento Q estructurado en torno al tema del juicio inminente y en la línea de la teología deuteronomista⁶¹, como también lo son los indicios reunidos de interpolaciones en el material primitivo⁶². Además, no tengo particular interés en rechazar la hipótesis de que Q era un documento cuidadosamente estructurado. Pero sigo sin tener una idea clara de lo que podríamos llamar la categoría del material Q¹.

Una de las cuestiones sobre las que más debate ha habido hasta ahora ha sido la del *género*. Al principio, Kloppenborg adoptó al respecto una posición un tanto vulnerable, hablando de dichos apropiados para diferentes géneros y pareciendo creer, por ejemplo, que el género sapiencial no “permite” formas apocalípticas⁶³. Con tal argumento cayó en la misma trampa que los primeros críticos formales, quienes habían postulado el concepto de formas “puras” y, en consecuencia, se vieron en la necesidad de clasificar varias perícopas sinópticas como formas “mixtas”⁶⁴. Pero Kloppenborg sabe

⁶⁰ Koester hace notar que Kloppenborg asigna a la etapa secundaria no sólo dichos sobre el juicio de “esta generación” y la venida del Hijo del hombre, sino también las enteras secciones en que figuran tales dichos (Q 3,7-9.16-17; 4,1-13; 12,39-59; 17,23-37, y los materiales Q de Lc 7,1-35 y 11,14-52). En opinión de Koester, “la primitiva composición de Q tenía una orientación escatológica más explícita” (“The Sayings of Q and Their Image of Jesus”, en W. L. Petersen, et al. [eds.], *Sayings of Jesus: Canonical and Non-canonical*, T. Baarda FS [NovTSup 89; Leiden: Brill, 1997] 137-54); “La imagen de Jesús a la que se puede llegar a través de la versión de Q más original es la de un profeta escatológico” (153).

⁶¹ Cf. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 118-24; ahora ve la historia de Lot como otro elemento estructural (118-21).

⁶² Q 6,23c; 10,12.13-15; 12,8-10 (*Excavating Q*, 147-50).

⁶³ Reflejo el lenguaje de Kloppenborg (*Formation*, 31).

⁶⁴ Véase especialmente Allison, *Jesus Tradition*, 4-7, 41-42; A. Kirk, *The Composition of the Sayings Source: Genre, Synchrony and Wisdom Redaction in Q* (NovTSup 91; Leiden: Brill, 1998) 64-86: “La cuestión del grado de coherencia y cohesión realmente presente en un texto dado no debe ser pasada por alto” (67); “A menudo, la mezcla de géneros en literatura parece más bien la regla que la excepción” (270); “La mezcla de géneros no necesita un juicio histórico-redaccional si los géneros en cuestión están integrados recíprocamente y con respecto a la total *Gestalt* textual” (400). Es un tanto sorprendente que Kloppenborg no haya reflejado más plenamente la influencia mutua entre él y Kirk (su alumno) en *Excavating Q*. Véase también Horsley, en Horsley / Draper, *Whoever*, 69-75: “Si incluso ‘esas secciones de Q que supuestamente reflejan lenguaje apocalíptico’ son comedidas y selectivas y las secciones de Q ‘sapienciales’, no apocalípticas, están también impregnadas de un contenido escatológico, parecería que apenas quedan formas y motivos apocalípticos como rasgos diferenciadores” (72, citando a Kloppenborg); “Si la sabiduría aparece en dichos ‘apocalípticos’ o proféticos y los dichos ‘sapienciales’ utilizan lenguaje apocalíptico contra los sabios, entonces los criterios de categorización requieren atención crítica” (74). Véase Kloppenborg, *Formation*, 96-101.

muy bien que hay ejemplos de “géneros mixtos” en la literatura de la época⁶⁵ y que el compilador de la segunda etapa —según su hipótesis— evidentemente no tenía reparo en combinar los diferentes materiales (géneros) de Q¹ y Q².⁶⁶ Así pues, en este punto, los críticos no deben cometer el mismo error del que acusan a Kloppenborg: el de suponer que la designación de un género de dichos como “sapiencial” comprende exclusivamente frases de “sabiduría”⁶⁷. El fallo de tal categorización es, por el contrario, como repetidamente ha señalado Christopher Tuckett, que, dada la amplia variedad del material incluido por Kloppenborg en la categoría de “sapiencial”, ésta pierde valor como elemento de clasificación⁶⁸. La equiparación de Q a una colección de *chreiae* cónicas⁶⁹, visión que otros han hecho suya y llevado más lejos⁷⁰, no ha traído sino complicación añadida⁷¹. Y hablar de una ten-

⁶⁵ Por ejemplo, CD y 1QS, de los manuscritos del Mar Muerto; *T. 12 Patr.* de los pseudoepígrafos judíos, y el Apocalipsis, del NT. Véase D. J. Harrington, *Wisdom Texts from Qumran* (Londres: Routledge, 1996). Notando que Proverbios contiene algunos motivos proféticos e Isaías elementos sapienciales, Kloppenborg se muestra inicialmente crítico de Koester por haber dado por supuesto que los dichos apocalípticos sobre el Hijo del hombre y la escatología orientada al futuro van en sentido contrario a las tendencias del género “evangelio sapiencial” y “por tal razón han de ser considerados secundarios” (*Formation*, 37-39; haciendo referencia a Koester, “GNOMAI DIAPHOROI”).

⁶⁶ Véase C. M. Tuckett, “On the Stratification of Q: A Response”: *Semeia* 55 (1992) 213-22. Véase también la posterior aclaración de Kloppenborg en *Excavating Q*, 380-82, 385-88, 394 n. 60.

⁶⁷ Para la recia respuesta de Kloppenborg a Horsley en particular, cf. *Excavating Q*, 150-51 n. 150.

⁶⁸ Tuckett, *Q*, esp. 345-48, 353-54; similarmente Horsley, en Horsley / Draper, *Whoever*, 77-78 y 75-82. Schröter, por su parte, apunta que la definición “logoi/dichos”, dada su vaguedad, difícilmente sirve para distinguir un género específico (*Erinuerung*, 95-96).

⁶⁹ Kloppenborg, *Formation*, 306-16, 322-25; pero ha advertido repetidamente de que él se refiere a la forma, no al contenido.

⁷⁰ En especial F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins* (Edimburgo: Clark, 1992) cf. 5; id., “The Jewish Cynic Jesus”, en Labahn / Schmidt (eds.), *Jesus, Mark und Q*, 184-214; Mack, *Lost Gospel*, 45-46, 114-23; id., *The Christian Myth: Origins, Logic and Legacy* (Nueva York: Continuum, 2001) cap. 2; Vaage, *Galilean Upstarts*; id., “Q and Cynicism: On Comparison and Social Identity”, en Piper (ed.), *The Gospel behind the Gospels*, 199-229; id., “Jewish Scripture, Q and the Historical Jesus: A Cynic Way with the Word”, en Lindemann, ed., *Sayings Source Q*, 479-95. Véase también Theissen, *First Followers*, 14-15; Crossan, *Historical Jesus*, p. ej., 338.

⁷¹ Para la crítica de Tuckett, cf. “A Cynic Q?": *Biblica* 70 (1989) 349-76; id., *Q*, 368-91. Véanse también las críticas de H. D. Betz, “Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis”: *JR* 74 (1994) 453-75; J. M. Robinson, “The History-of-Religion Taxonomy of Q: The Cynic Hypothesis”, en H. Preissler / H. Seiwert (eds.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte*, K. Rudolph FS (Marburgo: Elwert, 1994) 247-65; P. R. Eddy, “Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis”: *JBL* 115 (1996) 449-69. Robinson discrepa de Vaage no tanto por los paralelos que éste

dencia gnostizante en el género sapiencial⁷² es confundir evolución posterior con motivación original⁷³ y propagar un concepto de género dotado de un carácter inherente análogo al determinismo genético defendido por algunos biólogos contemporáneos. En conjunto, el intento de clasificar y delimitar tipos de géneros no ha resultado muy útil en el debate sobre Q.

Más relevante es el asunto de la *redacción*. Y aquí es oportuno recordar los problemas metodológicos que entraña su análisis⁷⁴. Si tomamos el caso paralelo de Marcos, vemos lo difícil que ha sido determinar la presencia de redacción en este evangelio. Después de todo, no hay reglas precisas que permitan a los comentaristas modernos distinguir claramente (fuera de los textos de enlace obviamente secundarios) lo que Marcos conservó o añadió. Por ejemplo, la presencia regular de una palabra o un tema en Marcos no indica si la palabra o el tema aparecía regularmente, ocasionalmente o nunca en las fuentes marcanas⁷⁵. Y si la identificación de redacción resulta difícil en un caso donde el texto del documento (Marcos) está fijado, cuánto más tratándose de Q, cuyo texto es siempre hipotético y objeto de debate⁷⁶. ¿Cómo distinguir, sobre todo, redacción (revisión) de composición (ini-

encuentra en el estrato formativo de Q cuanto por “la interpretación cínica de los textos que forma un lecho de Procusto en el que el movimiento Q es forzado a encajar” (“*Galilean Upstarts: A Sot’s Cynical Disciples?*”, en Petersen et al. [eds.], *Sayings of Jesus*, 223-49). En su trabajo más reciente, Kloppenborg Verbin censura por sus subtextos teológicos a los críticos del documento Q cínico y prefiere hablar de un “Q con rasgos cínicos” (*Excavating Q*, 420-42). Véase también cap. 9, nn. 203-204, *infra*.

⁷² Como hace Robinson, “LOGOI SOPHON”; la crítica de Tuckett mencionada en la nota anterior va dirigida también a Robinson (Q, 337-43).

⁷³ Cf. la crítica que sobre esto hace D. Lührmann de Robinson (*Die Redaktion der Logienquelle* [WMANT 33, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1969] 91).

⁷⁴ Kloppenborg ofrece sus “consideraciones metodológicas” en *Formation*, 96-101; cf. *id.*, *Excavating Q*, 114-18.

⁷⁵ Véase en especial P. Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums* (SBB 11; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986). Sostienen lo contrario, entre otros, R. H. Stein, “The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History”: *NovT* 13 (1971) 181-98; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel* (SNTSMS 33; Cambridge: Cambridge University, 1978). Un buen ejemplo es la cuestión de un relato de la pasión premarcano (véase *infra*, §17.1).

⁷⁶ El resultado ha sido –aparte las posiciones asimilables a la de Kloppenborg– que más o menos cada estudio redaccional de Q viene con su propia historia de la composición; cf., p. ej., S. Schulz, *Q: Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich: Theologischer, 1972); M. Sato, *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNNT 2.29; Tübinga: Mohr Siebeck, 1988); Allison, *Jesus Tradition*, 8-37. Es verdad, sin embargo, que muchos especialistas coinciden con Kloppenborg en cuanto al carácter redaccional del tema de la sentencia contra “esta generación”. Pero véase *infra*, cap. 12, n. 397.

cial)?⁷⁷ Si al redactor no le importó la presencia de aporías y tensiones en su texto final, ¿había ocurrido así también con quien compuso el texto inicialmente?⁷⁸ ¿Cómo se puede predicar la coherencia y unidad de Q (como prueba de su existencia) y al mismo tiempo subrayar que las tensiones internas indican falta de unidad, sin que un argumento ponga en cuestión al otro?⁷⁹ Las tensiones en el texto no son prueba indiscutible de estratos redaccionales (¿qué autor logró jamás eliminar todas las tensiones de su texto final o lo intentó siquiera?)⁸⁰. La fría técnica amenaza aquí con sobrepu-

⁷⁷ Nótese particularmente la actitud crítica de Tuckett al respecto (Q, 52-82): “La ‘Redaktion’ de Lührmann no es tan diferente de la ‘Sammlung’ de que él pretende distinguirla” (56); “Jacobson habla de una etapa de composición sumamente parecida a la etapa redaccional final de Lührmann” (63). Compárese la conclusión de Jacobson de que “un estrato más antiguo relativo al Hijo del hombre”, un “bloque de parénesis, reforzada ... con la esperanza de la inminente llegada del Hijo del hombre subyace al “posterior estrato del material deuteronomístico sapiencial” (“Unity”, 114-15; similarmente Lührmann, *Redaktion*, 93-100) con el argumento de Koester de que un estrato profético/sapiencial más antiguo fue modificado por la inclusión de dichos sobre el Hijo del hombre (“GNOMAI DIAPHOROI”, 138; también *Ancient Christian Gospels*, 133-62). Como es sabido, Bultmann llegó a la conclusión de que los anuncios relativos al reino de Dios se remontaban a Jesús, mientras que muchos de los dichos sapienciales habían sido tomados de la sabiduría judía (“New Approach”, 57-58; “Study”, 55-57). El anterior artículo de Kloppenborg, “Tradition and Redaction in the Synoptic Sayings Source”: *CBQ* 46 (1984) 34-62, proporciona varios recordatorios de lo marcados que son los desacuerdos y de lo numerosos que son los imponderables en la búsqueda de redacción en Q. El artículo de J. M. Robinson, “The Q Trajectory: Between John and Matthew via Jesus”, en B. A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity*, H. Koester FS (Minneapolis: Fortress, 1991) 173-94, ofrece un lúcido examen de las dos principales perspectivas rivales en los intentos de reconstruir la historia (“trayectoria”) de Q.

⁷⁸ En opinión de Koester, el material apocalíptico entra en “conflicto” con la preponderancia del material sapiencial y profético (*Ancient Christian Gospels*, 135). Kloppenborg habla de “aporías derivadas de actividad redaccional” o de un grupo de dichos “modificados por la inserción secundaria de una ampliación o de un comentario” (*Formation*, 97, 99); pero esto no es sino una petición de principio, como parece percibir Kloppenborg (*Formation*, 99).

⁷⁹ Jacobson, “Unity”, es particularmente vulnerable en este punto (cf. Tuckett, Q 63-64). En esto, una vez más, se han tenido demasiado poco en cuenta las advertencias de Streeter (*Four Gospels*, 235-38).

⁸⁰ El péndulo puede haber empezado a moverse contra Kloppenborg en recientes trabajos sobre Q que postulan una sola etapa de composición. Cf., p. ej., Schröter, *Erinnerung*, esp. 216-17, 292-93, 368-69, 449-50, 468-72; Kirk, *Composition of the Sayings Source*: “No existe base para suponer que uno solo [de los doce discursos de Q] se formó gradual o progresivamente, o que puede servir de testigo sedimentado para una arqueología del cristianismo enfocada a múltiples estratos” (269); Horsley, en Horsley / Draper, *Whoever*, 23-24, 61-62, 83-93, 148; P. Hoffmann, “Mutmassungen über Q: zum Problem der literarischen Genese von Q”, en Lindemann (ed.), *Sayings Source Q*, 255-88 (conclusión, 286). También D. Lührmann muestra dudas acerca del proceso de composición de Q propuesto por Kloppenborg (“Die Logienquelle und die Leben-Jesu-Forschung”, en Lindemann [ed.], *Sayings Source Q*, 191-206).

jar al sentido común. Dicho esto, no niego la posibilidad de descubrir alguna redacción en la composición de Q (*supra*, n. 62).

Sin embargo, mis interrogantes empiezan a multiplicarse cuando la atención se centra en Q¹. Kloppenborg no aborda explícitamente la cuestión de si Q¹ era también un documento, o al menos no de la manera como trata de dilucidar si era un documento la misma fuente Q⁸¹. Todo lo que Kloppenborg hace patente es la posibilidad de detectar grupos de dichos que fueron tomados (y redactados) en la etapa de composición de Q (o de Q²). Pero no demuestra realmente que Q¹ funcionase alguna vez como documento ni que constituya un estrato del “subsuelo” de Q. Y en un examen más de cerca cuesta distinguir un tema unificador o un motivo redaccional que una esos dichos (como, probablemente, hace el tema del inminente castigo en Q mismo). Lo que parece haber es seis (?) cúmulos de enseñanza de Jesús: 1) los materiales algo dispares reunidos en el “sermón del llano” (Q 6,20-23.27-49); 2) enseñanza sobre el discipulado y la misión (9,57-62; 10,2-11.16); 3) enseñanza sobre la oración (11,2-4.9-13); 4) exhortación a confesar sin temor la fe (12,2-7.11-12); 5) las verdaderas prioridades (12,22-31.33-34); 6) más enseñanza sobre el discipulado (13,24; 14,26-27; 17,33; 14,34-35). No hay razón, sin embargo, para pensar que este material forma un documento⁸². Parece más bien la clase de material que era objeto de repetida enseñanza dentro de las comunidades Q en sus asambleas regulares, y elementos de él estaban ya reunidos (en diferentes grupos) para mayor facilidad y calidad en la práctica pedagógica⁸³. Si seguimos esta línea de razonamiento en-

⁸¹ Pero lo da por supuesto (*Excavating Q*, 159, 197, 200, 208-209); véase también 154-59 sobre el género de Q¹.

⁸² Similarmente, la conclusión de Hoffmann (“Mutmassungen über Q”, 266). Las consideraciones aducidas por Kloppenborg (*Excavating Q*, 144-46, refiriéndose a *Formation*, cap. 5) difícilmente demuestran “con toda probabilidad ... un estrato redaccional específico”: 1) Kloppenborg percibe una estructura común. Sin embargo es exagerado calificar de “programático” el primer dicho de cada grupo: puesto que todos esos dichos corresponden a material de enseñanza dirigida de manera directa a sus receptores (“vosotros/os”), es natural que muestre “una retórica de persuasión”; pero ello no hace peculiares tales textos; y la descripción del último elemento de cada grupo como un dicho que “subraya la importancia de las instrucciones” es aplicable tan sólo a cuatro de los seis grupos existentes según el propio Kloppenborg. 2) En cuanto al contenido, difícilmente puede ser “un entramado de asuntos que tienen que ver con la legitimación de una práctica social un tanto aventurada”, porque ello implica la unión de los grupos por un grado de intención y coherencia mayor del que realmente se puede apreciar.

⁸³ Esta hipótesis tiene igual o incluso mayor validez en el caso de “conjuntos de logia” o “colecciones de dichos aforísticos” subyacentes a Q, como propone D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* (Forschung zur Bibel 17; Würzburg: Echter, 1977) 191-92; cf. también R. A. Piper, *Wisdom in the Q-tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus* (SNTSMS 61; Cambridge: Cambridge University, 1989);

contraremos falta de consistencia en la idea de distintos estratos de composición, y aún tendrá menos sentido la hipótesis afín de que un documento específico (Q¹) representaba las preocupaciones e intereses de una comunidad Q (cf. § 7.4b)⁸⁴. En cambio, los datos concuerdan perfectamente con la hipótesis de una sola etapa de composición, en la que el autor/revisor de Q constituyó esos grupos, los adaptó (las interpolaciones redaccionales) y los interconectó para formar una colección más amplia: Q (o Q²)⁸⁵.

Estas disquisiciones no tendrían excesiva importancia de no ser porque tal análisis presupone, una vez más, que los distintos estratos representan distintas visiones de Jesús, “kerigmas asimétricos”⁸⁶, distintos círculos de discípulos⁸⁷. Las tensiones dentro de Q devienen tensiones entre diferentes niveles redaccionales, entre diferentes *Sitze im Leben*, añadidas a las tensiones entre Q y los círculos que hacían hincapié en la cruz y la resurrección⁸⁸.

pero Zeller da una respuesta negativa a la pregunta “Eine weisheitliche Grundschrift in der Logienquelle?”, en F. Van Segbroer et al. (eds.), *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1992) 389-401. El reconocimiento de una tendencia a agrupar dichos de Jesús ha sido una característica de la investigación sobre Q; cf. J. M. Robinson, “Early Collections of Jesus’ Sayings”, en J. Delobel (ed.), *Logia: Les Paroles de Jésus – The Sayings of Jesus* (BETL 59; Lovaina: Peeters, 1982) 389-94; Crossan, *Fragments*; P. H. Sellew, *Dominical Discourses: Oral Clusters in the Jesus Sayings Tradition* (Filadelfia: Fortress, 1989); R. A. Horsley, “Q and Jesus: Assumptions, Approaches and Analyses”, en J. S. Kloppenborg / L. E. Vaage (eds.), *Early Christianity, Q and Jesus, Semeia* 55 (1992) 175-209.

⁸⁴ El argumento de que la ausencia de temas como las prescripciones de pureza y la Torá indica limitación en el abanico de intereses de la comunidad Q, o de que ésta veía a Jesús más como sabio que como profeta (*Excavating Q*, 199, 397-98), empieza a tener sentido sólo si Q¹ representaba la gama completa de preocupaciones de la comunidad Q.

⁸⁵ Véase Tuckett, Q, 71-74; F. G. Downing, “Word-processing in the Ancient World: The Social Production and Performance of Q”: *JSNT* 64 (1996) 29-48, reeditado en *Doing Things with Words in the First Christian Century* (JSNTS 200; Sheffield: Sheffield Academic, 2000) 75-94. Horsley, en Horsley / Draper, *Whoever*, 62-67, resume así su crítica del género: “Los rasgos comunes que supuestamente caracterizan los grupos de dichos asignados a los diferentes estratos, o no aparecen en los grupos, o no se encuentran de manera sistemática en todos ellos. En consecuencia, esos rasgos no pueden servir de criterio para diferenciar los hipotéticos estratos” (67).

⁸⁶ Kloppenborg, *Formation*, 21-22; Koester, *Ancient Christian Gospels*, 160: “La teología y la soteriología de Q son fundamentalmente diferentes” de la teología representada por el kerigma paulino.

⁸⁷ Así sobre todo Schulz, quien cree posible distinguir en Q un grupo judeocristiano palestino, residente en la frontera con Siria, de un posterior grupo judeocristiano helenístico situado dentro de la misma Siria (Q, 47, 57, 177, etc.).

⁸⁸ En contraste con la opinión de Schröter, aunque está aún demasiado imbuido de la idea del género (*Erinnerung*, 35): “Puesto que un género puede ser conectado de múltiples maneras con la realidad, se sigue, por el contrario, que la percepción de varios géneros en un texto no obliga de ningún modo a concluir que éstos están relacionados originalmente con una diversidad de situaciones” (59; similarmente, 142).

Todo esto es tomado luego como la prueba de que las primeras respuestas a Jesús fueron mucho más diversas de lo que antes se creía y que el Jesús histórico fue recordado en un principio como maestro de sabiduría. Pero el mismo Kloppenborg señala que “la historia de la tradición no es intercambiable con la historia *literaria*”: una tradición introducida en una etapa redaccional puede ser tan antigua como la tradición que es modificada, o incluso más⁸⁹.

En conjunto es difícil evitar la conclusión de que el salto desde el material común a Mateo y Lucas (“q”) hasta “Q” y una “comunidad Q” con etapas marcadamente dispares en su desarrollo, y de ahí hasta un Jesús maestro de sabiduría/no apocalíptico, carece en exceso de claros medios de apoyo. Los varios intentos de construir hipótesis sobre suposiciones sobre hipótesis difícilmente pueden inspirar confianza en el resultado. Por consiguiente, en lo que sigue utilizaré la hipótesis Q como hipótesis de trabajo, pero prescindiré de una fuente Q estratificada (Q¹, Q², Q³). Será importante también recordar la advertencia de Streeter de que “una parte sustancial de los doscientos versículos en cuestión fueron tomados probablemente de otra fuente (oral) que Q”⁹⁰. Este punto será objeto de ulterior consideración (§ 8.5).

d. *Fecha y lugar*

Dadas las grandes incertidumbres acerca de Q, tratar sobre cuestiones de fecha, lugar y razones de su composición puede parecerse demasiado a explicar *obscurum per obscurius*. Lo único realmente claro es que Mateo y Lucas utilizaron el documento Q; por eso, cualquier fecha anterior al período en el que ellos compusieron (80-95) es técnicamente posible. Hoffmann y Kloppenborg datan la redacción final de Q hacia el final de la primera rebelión judía o muy poco después⁹¹. Allison señala que se han percibido alusiones a ciertos “profetas de señales” conocidos a través de Josefo (Catchpole, sobre todo en referencia a Q 17,23-24)⁹², las cuales situarían la fecha de composición algún tiempo después del año 45, y al intento de Calígula de que se le erigiera una estatua o busto en el templo de Jerusalén (Theissen, en

⁸⁹ Kloppenborg, *Formation*, 244-45; id., *Excavating Q*, 151; similarmente, Attridge, “Reflections”, 228.

⁹⁰ Véase *supra*, cap. 4, n. 84.

⁹¹ P. Hoffmann, “The Redaction of Q and the Son of Man”, en Piper (ed.), *The Gospel behind the Gospels*, 159-98; Kloppenborg, *Excavating Q*, 80-87.

⁹² D. R. Catchpole, “The Question of Q”: *Sewanee Theological Review* 36 (1992) 3-44.

referencia a Q 4,5-7)⁹³, caso en que la datación debería marcar una fecha posterior a 39/40 d. C. Y el mismo Allison opina que su Q¹ apareció probablemente en los años treinta, con final Q en los cuarenta o cincuenta⁹⁴.

En cuanto al *Sitz im Leben* de Q, el argumento más sólido aboga por Galilea⁹⁵. La influencia de Theissen (§ 4.6) es evidente en quienes piensan que una primitiva colección de material Q (;Q¹?) servía de orientación a misioneros itinerantes⁹⁶. Pero los desacuerdos sobre la historia de la composición/revisión de Q dificultan una determinación más precisa de su *Sitz im Leben*. Lo que emerge, en cambio, es en cierto sentido una historia de las tradiciones, el proceso mediante el que éstas fueron transmitidas. Un proceso que, en opinión de Catchpole y Allison, entre otros, empezó con el mismo Jesús⁹⁷. Tal es probablemente el caso, aunque el hecho de que

⁹³ Theissen, *The Gospels in Context*, 206-21.

⁹⁴ Allison, *Jesus Tradition*, 49-54; posiblemente en arameo (47-49, 62-66).

⁹⁵ Véase especialmente Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, caps. 4-5, y el impresionante argumento de J. L. Reed, "The Sayings Source Q in Galilee", en *Archaeology and the Galilean Jesus*, 170-96. Recientemente, sin embargo, se ha expresado en sentido contrario M. Frenschkowski, "Galiläa oder Jerusalem? Die topographischen und politischen Hintergründe der Logienquelle", en Lindemann (ed.), *Sayings Source Q*, 535-59. Tendremos que volver sobre el asunto en el volumen II; del presente volumen véase §9,6b. Es curioso que las indicaciones de contexto galileo presentes en el material Q sean consideradas como buenos indicios de comunidades Q en Galilea —de las que no sabemos prácticamente nada—, pero no de la misión de Jesús, cuyo contexto galileo está fuera de discusión.

⁹⁶ Zeller, *Mahnsprüche*, 192, 196-97; U. Luz, *Matthäus* (EKK 3 vols. hasta ahora: Zürich: Benziger/Neukirchen: Neukirchener, 1985, 1990, 1997) I, 371; L. Schottroff / W. Stegemann, *Jesus and the Hope of the Poor* (Maryknoll: Orbis, 1986) 38, 47-49; R. Uro, *Sheep among Wolves* (Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1987) 241; Vaage, *Galilean Upstarts*, 38-39; Allison, *Jesus Tradition*, 30-32; J. D. Crossan, "Itinerants and Householders in the Earliest Jesus Movement", en W. E. Arnal / M. Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?* (SCJ 7; Waterloo: Universidad Wilfrid Laurier, 1997) 7-24. S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma: Polebridge, 1993) caps. 5-7, opina que el "radicalismo ambulante" lo conservaron en el *Evangelio de Tomás* "itinerantes del grupo de Tomás" que, procedentes de Palestina, "erraban por Siria" (156-57); "si en los textos sinópticos hay que leer la tradición en gran medida a través del cristal de 'simpatizantes locales', en el *Evangelio de Tomás* hay que leerla desde la perspectiva de los 'carismáticos itinerantes'" (170). Véase el examen de la cuestión en W. E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes* (Minneapolis: Fortress, 2001) cap. 2, que es cáustico en su crítica de la hipótesis: "Desde el punto de vista sociológico es teóricamente vacua" (9); "no está debidamente fundamentada en una cuidadosa investigación de las realidades sociales de la época" (72); "los textos ... no muestran itinerancia hasta que no se supone itinerancia" (69,91-95); la gente Q era probablemente "escritas rurales que participaban en la administración de la vida de localidades antes autónomas", por ser los únicos con la capacidad para escribir tal documento (170-72); la metáfora y retórica del desarraigo ha sido equivocada (183-93).

" Catchpole, *Quest*, 188; Allison, *Jesus Tradition*, 60-62.

ellos conciban el proceso desde la perspectiva de la redacción literaria (y no desde la tradición oral) es un nuevo ejemplo de enfoque defectuoso que limita innecesariamente la visión contemporánea de las primeras etapas de la tradición de Jesús.

7.5. Mateo y Lucas

En favor de una idea más completa debemos recordar que, aparte de Marcos y Q, fuentes para la tradición de Jesús son Mateo y Lucas⁹⁸. Y no sólo porque proporcionan base para la hipótesis de las dos fuentes y por el modo en que utilizaron Marcos y Q⁹⁹, sino también por las tradiciones que son propias de Mateo y de Lucas (usualmente designadas como “M” y “L”) ¹⁰⁰. Como estas últimas atestiguan tradición tan sustancial en cantidad como Marcos o Q, difícilmente se puede desdeñar la importancia de tal material. No tenemos más que pensar en los relatos mateano y lucano de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2), en Mt 10,5.23 y en las conocidísimas parábolas lucanas del buen samaritano y del hijo pródigo (Lc 10,30-37; 15,11-32) para darnos perfecta cuenta de acerca de qué estamos hablando. La valoración de estas tradiciones con un solo testimonio es algo que deberemos abordar en varios lugares de lo que sigue¹⁰¹. Por el momento son oportunas dos observaciones.

Una es que el *Sondergut* (material peculiar) mateano y lucano indica que existía un *corpus* de tradición de Jesús más abundante de lo que cada uno de los evangelistas sinópticos utilizó o podía utilizar. Esto ya nos dice algo sobre el proceso de transmisión: que no cada iglesia conocía o consideró necesario conocer cuanto se podía saber acerca de Jesús, y que probablemente los evangelistas fueron selectivos, al menos en cierta medida, al usar la tradición de Jesús. Ojalá supiéramos cuán abundante era el acer-

⁹⁸ Como quedó dicho, estos dos evangelios suelen datarse en el período 80-95 d. C.; véase, p. ej., Schnelle, *History*, 222-243; Brown, *Introduction*, 216-17, 273-74; W. D. Davies / D. C. Allison, *Matthew*, 3 vols. (ICC; Edimburgo: Clark, 1998, 1991, 1997) I, 127-38; J. A. Fitzmyer, *Luke*, 2 vols. (AB 28A; Nueva York: Doubleday, 1981, 1985) 53-57. Por supuesto, más adelante (vol. II) examinaré con mayor detenimiento los procesos correspondientes a acumulación de tradición, organización y revisión subyacentes a ambos evangelios, así como estos mismos por derecho propio (vol. III).

⁹⁹ Véase, p. ej., G. N. Stanton, “Matthew as a Creative Interpreter of the Sayings of Jesus” (1982), en P. Stuhlmacher (ed.), *The Gospel and the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 257-72.

¹⁰⁰ Éstas son enumeradas por Streeter, *Four Gospels*, 198.

¹⁰¹ Véase *infra*, particularmente §§ 11.1 y 13.7.

vo de esa tradición. Pero no lo sabemos. Con todo, debemos ser conscientes de la posible amplitud y dispersión de la tradición de Jesús y no aceptar sin más el argumento simplista de que la tradición sólo atestigüa una vez reviste necesariamente menos valor como recuerdo de Jesús¹⁰².

La otra observación subraya de nuevo la conveniencia de no entender el *Sondergut* mateo y lucano únicamente desde la perspectiva literaria, como si Mateo y Lucas hubieran dependido sólo de fuentes escritas para su conocimiento de la tradición de Jesús¹⁰³. Tal modo de concebir el proceso de transmisión no indica sino incapacidad de la imaginación histórica de dejarse iluminar por la historia. Los estudiosos del siglo XXI deben tomar más en serio que sus predecesores del XX el hecho de que en el Israel de la centuria inicial de nuestra era la cultura tenía carácter oral, por lo cual es probable que la tradición de Jesús fuera transmitida oralmente durante las dos primeras generaciones de cristianos (y aun más tarde) antes de que pasaran a formar parte de ella Q y los evangelios escritos. La importancia de esta observación se verá con mayor claridad en el capítulo 8.

7.6. El *Evangelio de Tomás*

El considerable crédito que Koester y los buscadores neoliberales han otorgado al *Evangelio de Tomás* hace que la cuestión de su validez como fuente para la enseñanza de Jesús sea particularmente relevante¹⁰⁴. Desde su publicación en 1959, la opinión ha estado dividida casi por igual entre quienes piensan que el autor de *Tomás* conocía y utilizó los sinópticos (y Juan) y quie-

¹⁰² Con referencia sobre todo a Crossan, *Historical Jesus*; y aunque él no necesita que esto le sea recordado (XXXI-XXXIII), el criterio que aplica (utilizar solamente lo que está atestiguado más de una vez) puede distorsionar la imagen de Jesús al menos en alguna medida.

¹⁰³ A pesar de sus frecuentes advertencias de que no hay que considerar el material Q tan sólo como tradición escrita, Streeter parece caer en la trampa contra la que él mismo previene, al juzgar que el material exclusivo de Mateo (M) y de Lucas (L) procede de documentos aparte; de ahí su hipótesis de los cuatro documentos ("Four Document Hypothesis", en *Four Gospels*, cap. 9). Véase *infra*, cap. 10, n. 24.

¹⁰⁴ Este documento ha sido traducido del copto por H. Koester / T. O. Lambdin, en J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden: Brill, 1988) 124-38; por B. Blatz, en W. Schneemelcher / R. McL Wilson (eds.), *New Testament Apocrypha* (Cambridge: James Clarke, edición revisada, 1991) 110-33, y por J. K. Elliott, *Apocryphal New Testament*, 142-47 (con amplia bibliografía). Cf. también R. Cameron, *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts* (Guildford: Lutterworth, 1983) 23-37; Miller (ed.), *Complete Gospels*, 301-22; Funk (ed.), *Five Gospels*. (Una excelente versión española es R. Kuntzmann / J. D. Dubois, *Nag Hammadi. Evangelio según Tomás: textos gnósticos de los orígenes del cristianismo* [Estella: Verbo Divino, 1988]).

nes lo ven como el testimonio de una forma primitiva de la tradición de Jesús, anterior a los sinópticos y, en consecuencia, independiente¹⁰⁵. Decantarse definitivamente por una posición u otra no es algo que permitan los datos. El problema reside en la complejidad del proceso de transmisión que tales comparaciones ponen de manifiesto. En todo caso hay que considerar la posibilidad de interrelación entre *Tomás* en su forma griega (atestiguada por los papiros de Oxyrhynchus)¹⁰⁶ o su posterior forma copta y cualquiera de los tres o cuatro niveles: las tradiciones (orales o escritas) que se utilizaron en cada documento, los documentos mismos (Marcos, Q, Mateo, Lucas, Juan), conocimiento oral de distintas tradiciones tal como aparecen en cada documento pero como resultado de haber oído una o más veces la lectura del documento ("segunda oralidad")¹⁰⁷, o incluso subsiguiente asimilación por escribas de una forma de texto a otra¹⁰⁸. Es la percepción de tal complejidad lo que lleva a Tuckett a opinar al final de un artículo en el que postula que cinco dichos de *Tomás* muestran conocimiento de la tradición lucana (*EvTom* 5, 16, 55) y redacción marcana (*EvTom* 9, 20) y que "probablemente, el problema de la relación entre *Tomás* y los sinópticos es a la postre insoluble"¹⁰⁹. Como mínimo, pues, *Tomás* proporciona indicios de diferentes formas o versiones que pudieron tomar y tomaron determinados dichos, y posiblemente de una etapa más temprana del proceso de transmisión.

Dicho esto es oportuno, sin embargo, hacer algunas advertencias. La primera es que la cuestión del valor de *Tomás* como fuente para el cono-

¹⁰⁵ Bibliografía, en Koester, *Ancient Christian Gospels*, 84-85; Meier, *Marginal Jew* I, 128-30. La tesis central de Patterson, *Thomas and Jesus*, caps. 2-3, es que *Tomás* representa el producto de un proceso de tradición "básicamente independiente de la tradición sinóptica". Concluye Patterson que "*Tomás* es fruto de una corriente autónoma de tradición cristiana primitiva" (110); sin embargo, dadas las notables coincidencias entre *Tomás* y la tradición sinóptica, parece discutible calificar de "autónoma" esa corriente (véase *infra*, §8.6d).

¹⁰⁶ Véase *supra*, cap. 4, n. 191. Cf. Schneemelcher / Wilson (eds.), *New Testament Apocrypha*, 117-18, 121-23; Elliott, *Apocryphal New Testament*, 128-33 (con bibliografía), 135-36, 139-41.

¹⁰⁷ Véase especialmente R. Uro, "Thomas and Oral Gospel Tradition", en R. Uro (ed.), *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas* (Edimburgo: Clark, 1998) 8-32.

¹⁰⁸ Cf. Patterson, *Thomas and Jesus*, 92-93.

¹⁰⁹ C. Tuckett, "Thomas and the Synoptics: *NovT* 30 (1988) 132-57. Meier muestra una confianza extraordinaria en su conclusión de que al componer el *Evangelio de Tomás* "se conocían y se utilizaron al menos algunos evangelios canónicos, señaladamente Mateo y Lucas" (*Marginal Jew* I, 139, haciendo referencia a su exposición en 134-37); encuentra en esto el apoyo de M. Fieger, *Das Thomasevangelium* (NTAbh 22; Münster, 1991; véase también Meier, "Present State of the Third Quest", 464); J. H. Charlesworth / C. A. Evans, "Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels", en Chilton / Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus*, 479-533.

cimiento de la enseñanza de Jesús ha sido puesta al día en la continua búsqueda de conocimiento sobre el gnosticismo cristiano. El caso es que la categoría que mejor cuadra al *Evangelio de Tomás* es la de documento “gnóstico”¹¹⁰. Luego, si la tradición propia de *Tomás* es temprana, podría ofrecer una sólida base para el argumento de que entre las primeras reacciones a la enseñanza de Jesús hubo una respuesta gnóstica con utilización de esa enseñanza. En una palabra, el cristianismo gnóstico sería tan antiguo (y por ende tan “respetable”), o al menos tan hondamente arraigado en la tradición de Jesús, como el cristianismo de los evangelios canónicos. Sin embargo, la anterior etapa de investigación, la búsqueda en torno al mito de un redentor gnóstico precristiano¹¹¹, resultó infructuosa y perdió fuerza en los años sesenta del siglo pasado. Hay que volver a barajar la posibilidad de que la definición más adecuada del gnosticismo sea la de herejía cristiana del siglo II¹¹², o al menos tomar muy en consideración la idea de que el mito del redentor gnóstico era dependiente de la cristología cristiana primitiva¹¹³. El problema de aplicar el término *gnóstico* a las diversas soteriologías del siglo I (o anteriores) es el mismo que el de emplear *sapiencial* para una variedad de colecciones de dichos¹¹⁴. ¿Es apropiado el término cuando las características descritas como gnósticas están tan diluidas que han dejado de ser distintivas del

¹¹⁰ Por ejemplo, Koester, *Ancient Christian Gospels*, 83, 124-28, refiriéndose en especial a *EvTom* 3, 29, 50, 56, 83, 84; Patterson, *Thomas and Jesus*, 226-28; Lüdemann no duda que el mensaje de Jesús “corresponde al de los primeros cristianos gnósticos” (*Jesus*, 589). J. D. Crossan, *Four Other Gospels* (Minneapolis: Winston, 1985), opina que *Tomás* “tiene mucho más que ver con el ascetismo que con el gnosticismo”; pero, a mi entender (28-35), las alternativas no son mutuamente excluyentes. Sobre los problemas de definir *Tomás* más precisamente como “gnóstico” véase A. Marjanen, “Is Thomas a Gnostic Gospel?”, y E. Uro, “Is Thomas an Encratite Gospel?”, en R. Uro (ed.), *Thomas at the Crossroads*, 107-39 y 140-62, con bibliografía complementaria en 108-109 nn. 5-11.

¹¹¹ El mito del redentor gnóstico precristiano fue propuesto hipotéticamente por Bultmann sobre todo como una fuente de la cristología Paulina (*Theology* I, 164-68). Tal hipótesis tuvo una gran influencia a mediados del siglo XX; mas, por lo general, los especialistas la consideran ya periclitada (cf., p. ej., los citados en mi *Theology of Paul*, 268 n. 68, y 550 n. 97). Véase *infra*, vol. II.

¹¹² S. Petrement, *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism* (San Francisco: HarperCollins, 1994).

¹¹³ Así ya R. M. Grant, *Gnosticism: An Anthology* (Londres: Collins, 1961): “La explicación más obvia del origen del redentor gnóstico es que fue modelado según la concepción cristiana de Jesús. Llama la atención que antes de Jesús no hubiera redentor alguno y que inmediatamente después de él aparecieran otros redentores (Simón el Mago, Menandro)” (18). Véanse los citados en mi *Christology in the Making* (Londres: SCM, 1989) 305, n. 3.

¹¹⁴ Véase *infra*, n. 68.

gnosticismo?¹¹⁵ Y la designación alternativa de *pregnóstico* o *protognóstico* no es mucho más adecuada para el cristianismo de mediados del siglo I¹¹⁶. Ocurre que el *Evangelio de Tomás* parece atestiguar el mito del redentor gnóstico en su forma desarrollada (*EvTom* 28)¹¹⁷ y que, en conjunto, la perspectiva del documento puede ser justificadamente descrita como gnosticismo del siglo II¹¹⁸. En consecuencia, no deberemos sorprendernos si vemos que alguna tradición anterior ha sido revisada en una dirección gnóstica.

La segunda advertencia es que en este campo sigue activa otra persistente falacia: la de que “independiente” equivale a “más original”. En los documentos de Nag Hammadi, cuando hay textos que no pueden derivarse de la tradición cristiana, sistemáticamente se extrae el corolario de que esos elementos son anteriores al cristianismo (como prueba de que el gnosticismo es al menos tan antiguo como el cristianismo). Pero en el mundo mediterráneo antiguo había una amalgama de tradiciones religiosas y filosofías. Por eso, “independiente” puede significar tan sólo independiente del cristianismo, no anterior a él. En el caso que ahora nos ocupa, frecuentemente se supone que la diferente versión de la tradición de Jesús atestiguada por el *Evangelio de Tomás* es más original¹¹⁹. Sin embargo, todo apunta a una diversidad de versiones¹²⁰, y es muy posible que así sea (como indicio de los diferentes modos en que fue referida y vuelta a referir la tradición en las comunidades cristianas) y también cabe la posibilidad de redacción de una de las tradiciones o de ambas. También éste es un asunto que volveremos a tocar más adelante (capítulo 8).

En particular, su estudio del *Evangelio de Tomás* deja a Koester vulnerable a la acusación de petición de principio. Porque una y otra vez supone, más que demuestra, que ese documento atestigua la existencia de un estra-

¹¹⁵ Para definir el concepto de gnosis/gnosticismo, K. Rudolph opta por los términos generales: “Una religión dualista ... que adoptó una actitud claramente negativa hacia el mundo y la sociedad de su tiempo y anunció que el hombre iba a ser liberado (‘redimido’) de las limitaciones de la existencia terrena mediante el ‘conocimiento’ de su relación esencial ... con un reino supramundano de libertad y paz” (*Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion* [vers. orig., 1977; trad. ingl., Edimburgo: Clark, 1983] 2).

¹¹⁶ Es como si llamáramos pre- o protocristiano al judaísmo del Segundo Templo, o pre- o protoprottestante al cristianismo medieval.

¹¹⁷ Cf. el “Himno de la perla” en *Hechos de Tomás*, 108-13.

¹¹⁸ Véase, p. ej., *EvTom* 3,4-5; 37,2-3; 50; 77; 84; 87.

¹¹⁹ Crossan hace la misma advertencia: “‘Independiente’ no significa necesariamente ‘anterior’” (*Four Other Gospels*, 35).

¹²⁰ De los casos citados por Koester, *Ancient Christian Gospels*, 89-124, nótese, p. ej., *EvTom* 9, 20, 21b, 39, 63, 64, 76, 99, 100, 109 (Koester 92, 97-99, 103-104, 108-10, 112).

to primitivo, no apocalíptico de la tradición de Jesús¹²¹. Pero es perfectamente comprensible que una revisión por gnósticos, para quienes era primordial una “escatología realizada”, hubiese corregido u omitido cualquier tradición que sugiriese escatología futura y esperanza en una venida del Hijo del hombre¹²². Y puesto que por otras razones una escatología futura parece conectada a la misma raíz de la tradición sinóptica¹²³, lo más probable es que el *Evangelio de Tomás* atestigüe realmente una supresión de ese tema de la tradición primitiva por incompatibilidad con posiciones gnósticas. De hecho, sólo con base en un análisis tendencioso de Q y *Tomás* se puede postular un primitivo estrato no apocalíptico de la tradición de Jesús¹²⁴. En particular, la historia de la tradición de los dichos sobre el hijo de hombre/Hijo del hombre invita a un análisis de mayor complejidad que habla mucho más a favor de su presencia en las primeras etapas de la tradición¹²⁵.

Cabe esperar, por tanto, que en lo que sigue veamos cómo el *Evangelio de Tomás* atestigua diferentes formas que adoptó la tradición de Jesús. Pero donde *Tomás* difiere marcadamente del consenso de la tradición sinóptica en cuanto a temas peculiares, lo probable será habitualmente que esa tradición esté más próxima a los primeros dichos recordados de Jesús que al *Evangelio de Tomás*. Lo cual significa también que lo relativo a fechas puede ser en gran medida irrelevante para lo que realmente es objeto de nuestro interés. Porque aunque siempre estará abierto el interrogante sobre si *Tomás* ha conservado de un determinado dicho una versión más antigua que el de la tradición sinóptica, o de si un dicho de *Tomás* sin paralelo antecede a la tradición sinóptica aun en sus primerísimas etapas, siempre también será sin duda la tradición sinóptica primitiva la que proporcione el criterio para juzgar sobre la cuestión¹²⁶. Y la insistencia en da-

¹²¹ Koester, “GNOMAI DIAPHOROI”, 137-39; íd., “One Jesus”, 171, 186-87; íd., *Ancient Christian Gospels*, 92-99. En el último caso, la comparación con Juan es similarmente tendenciosa al afirmar que Juan evitó las implicaciones gnósticas (como es indicado por *Tomás*) de la tradición que estaba utilizando (115-23).

¹²² Como reconoce Koester (*Ancient Christian Gospels*, 97). Pero debemos señalar que Koester también admite que “el *Evangelio de Tomás* presupone, y critica, una tradición de los dichos escatológicos de Jesús” (“Jesus the Victim”, 7 n. 17).

¹²³ Véase *infra*, §12.4.

¹²⁴ Cf. Horsley, en Horsley / Draper, *Whoever*, 76 n. 62, 78-81.

¹²⁵ Véase *infra*, §§ 16.4-5. No obstante, Koester reconoce la influencia que la tradición oral pudo haber seguido ejerciendo (*Ancient Christian Gospels*, 99, 109); véase también *infra*, §8.3d.

¹²⁶ Esto sigue siendo cierto aun cuando tomemos en serio la advertencia de C. W. Hedrick contra “la tiranía del Jesús de los sinópticos” (“The Tyranny of the Synoptic Jesus”, en C. W. Hedrick [ed.], *The Historical Jesus and the Rejected Gospels: Semeia* 44 [1988] 1-8), puesto que cualquier retrato de Jesús tiene mejor base en grupos y temas de la tradición de Jesús que en dichos sueltos (cf. *infra*, §10.2).

tar tempranamente el mismo *Evangelio de Tomás* (como sucede con Crossan y Koester)¹²⁷ implica, también en este caso, una teoría de historia de la tradición elaborada mucho más desde la perspectiva de etapas/ediciones literarias que de nuevas narraciones/celebraciones orales.

7.7. El evangelio de Juan

La exclusión por Baur del evangelio de Juan como fuente histórica se ha impuesto cada vez más en los círculos de estudiosos a lo largo de casi cien años. Y aunque Wrede ha minado la tajante distinción entre Juan y los sinópticos como entre teología e historia¹²⁸, pocos especialistas recurrirían hoy a Juan para información sobre la vida y el ministerio de Jesús en medida comparable a su utilización de los sinópticos para el mismo fin¹²⁹. Conviene señalar brevemente los factores que han sido considerados de permanente significación a este respecto. Uno es la muy diferente imagen del ministerio de Jesús, tanto en el orden y alcance de los acontecimientos (en particular, la purificación del templo y la resurrección de Lázaro) como en la localización de ese ministerio (predominantemente Jerusalén en vez de Galilea). Otro es la llamativa diferencia en el modo de expresión de Jesús (marcadamente discursivo y teológico, en contraste con el frecuente recurso de los sinópticos al aforismo y la parábola). Como bien percibió Strauss, ese estilo es constante, ya hable Jesús a Nicodemo, a la mujer junto al pozo o a sus discípulos, y muy similar al del Bautista y, manifiestamente, al de 1 Juan. La inferencia inevitable es que el estilo corresponde al de los *evangelistas*, no al de *Jesús*¹³⁰. Y probablemente el factor más importante de todos: en los sinópticos, Jesús tiene como tema principal el reino de Dios y raramente habla de sí mismo, mientras que en Juan queda el reino muy en segundo plano, y los discursos son en gran parte vehículos para que Jesús haga la revelación y predicación de su propia realidad. Si las impresionantes autoafirmaciones (“Yo soy...” que encontramos en Juan se hubieran recordado como dichas por Jesús, ¿podrían los evangelistas sinópticos haberlas pasado por alto tan completamente como lo hicieron en sus escritos?¹³¹ En

¹²⁷ Cf. *supra*, §4.7. Patterson cree que *Tomás* debe datarse hacia 70-80 d. C. (*Thomas and Jesus*, 120).

¹²⁸ Pero ya Baur había expresado su opinión de que cada uno de los evangelios es de carácter sistemáticamente tendencioso (véase *supra*, cap. 4, n. 70).

¹²⁹ Y menos especialistas aún son tan escépticos con respecto a Juan como M. Casey, *Is John's Gospel True?* (Londres: Routledge, 1996).

¹³⁰ Strauss, *Life*, 384-86.

¹³¹ Para mayor ilustración sobre este punto, véase J. D. G. Dunn, *The Evidence for Jesus* (Londres; SCM, 1985) cap. 2.

conjunto, pues, la posición permanece invariable: el evangelio de Juan no puede ser considerado una fuente para la vida de Jesús del mismo orden que los sinópticos.

La única gran aportación que ha venido a exigir una revisión de lo que podríamos llamar el consenso en torno a Baur respecto al valor histórico del cuarto evangelio ha sido el magistral estudio de Dodd sobre la cuestión¹³². Con argumentos bastante sólidos, este autor trata de demostrar que el material narrativo y discursivo de Juan contiene tradición antigua, genuina¹³³. En concreto: 1) el relato sobre los comienzos del ministerio de Jesús encierra probablemente información no incluida en los sinópticos; 2) Juan aporta datos geográficos que se explican mejor como detalles recordados, y 3) son muchos los especialistas que dan mayor crédito a Juan en cuanto a la duración del ministerio (tres Pascuas), las más frecuentes visitas de Jesús a Jerusalén y la cronología de la última semana de su vida¹³⁴. En cuanto al material discursivo, el número de dichos que están incluidos en los discursos y que tienen paralelos en los sinópticos se explica mejor por el hecho de que el cuarto evangelista conocía y utilizó una tradición como la sinóptica¹³⁵. Tanto es así que, una y otra vez, los discursos joánicos dan la impresión de estar basados en dichos de Jesús de un carácter similar a los dichos sinópticos¹³⁶. Además, el habitual esquema joánico de milagro ("señal") seguido de discurso, así como los "discursos de despedida" de Jn 14-17, dan buen motivo para pensar que lo que tenemos en el cuarto evangelio son las meditaciones del evangelista sobre palabras y hechos significativos de Jesús.

En suma, Juan nos ofrece otra ventana para ver qué uso se hacía de la tradición de Jesús ya en el siglo I y, más precisamente, en las dos primeras

¹³² C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge; Cambridge University, 1963).

¹³³ Resumo los datos, con cierta amplitud, en mi "John and the Oral Gospel Tradition", en H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (JSNTS 64; Sheffield: JSOT, 1991) 351-79.

¹³⁴ Véase también F. J. Moloney, "The Fourth Gospel and the Jesus History": *NTS* 46 (2000) 42-58. Las referencias a la Pascua son Jn 2,13.23; 6,4; 11,55; 12,1; 13,1; 18,28.39; 19,14.

¹³⁵ Se sigue discutiendo sobre si Juan conocía y utilizó alguno de los sinópticos; pasa revista a ese debate D. M. Smith, *John among the Gospels: The Relationship in Twentieth-Century Research* (Minneapolis: Fortress, 1992). A mi entender, Dodd tenía razón: los indicios de que Juan conocía evangelios anteriores se explican más fácilmente o mejor por su conocimiento de una tradición oral que compartía las características enumeradas.

¹³⁶ Koester, *Ancient Christian Gospels*, 256-67, opina que Juan muestra conocer y refutar la interpretación gnóstica prejoánica de esos dichos (263-67); pero todo lo que indican los datos es una diferente interpretación de material similar. Y, una vez más, "diferente" no significa "anterior".

generaciones del cristianismo¹³⁷. Pero se puede apreciar *tanto* que la tradición ha sido intensamente reelaborada *como* que está bien enraizada en la tradición de Jesús¹³⁸. Y una vez más, en lo concerniente al material de enseñanza, la cuestión es que el reconocimiento de ambas características está determinado por la comparación con la tradición sinóptica. Ésta, en otras palabras, proporciona una especie de norma para el reconocimiento de las tradiciones más antiguas. Por eso, en lo que sigue, sin duda utilizaremos el evangelio de Juan como fuente, pero sobre todo como fuente secundaria, para suplementar o corroborar el testimonio de la tradición sinóptica.

7.8. Otros evangelios

En cuanto testimonio de primerísimos recuerdos de la enseñanza y vida de Jesús, el valor de otros evangelios citados por Crossan y Koester disminuye progresivamente.

a) El apropiadamente denominado “*Evangelio dialogado*” se cree que pudo servir de fuente para el documento de Nag Hammadi conocido como *Diálogo del Salvador*¹³⁹. El mismo *Evangelio dialogado* es claramente gnóstico (sobre todo en §§ 26, 28, 55, 84), y para su composición se hizo uso de material que sólo nos es conocido a través del *Evangelio de Tomás*¹⁴⁰. Tuckett encuentra claros indicios de que el *Evangelio dialogado* muestra conocimiento del evangelio de Marcos, y probablemente también del lucano en la redacción final de ambos¹⁴¹. Más interesantes son los paralelos

¹³⁷ El evangelio de Juan suele datarse alrededor de 100 d. C.; véase, p. ej., Koester, *Ancient Christian Gospels*, 267; Schnelle, *History*, 476-77; Brown, *Introduction*, 374-76. A pocos ha convencido el intento de J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Londres: SCM, 1976) de datar el cuarto evangelio antes de 70 d. C.

¹³⁸ Véase mi “Let John Be John: A Gospel for Its Time”, en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und Die Evangelien* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1983); trad. ingl., *The Gospel and the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 293-322.

¹³⁹ Traducción del copto por H. Koester / E. H. Pagels, en Robinson (ed.), *Nag Hammadi Library*, 244-59, y por B. Blatz, en Schneemelcher / Wilson (eds.), *New Testament Apocrypha* I, 300-11; también Cameron, *Other Gospels*, 38-48; Miller (ed.), *Complete Apocrypha*, 343-56. El códice está muy deteriorado, y el texto es a menudo fragmentario; pero el diálogo entre el Señor, Judas, Mateo y María sugerido por Koester forma un todo coherente y constituye las dos terceras partes de este documento de Nag Hammadi (§§ 4-14, 19-20, 25-34, 41-104; *DialSalv* 124,23-127,19; 128,23-129,16; 131,19-133,21[?]; 137,3-146,20).

¹⁴⁰ Catalogado en Koester, *Ancient Christian Gospels*, 176-85; véase su conclusión (186-87).

¹⁴¹ C. M. Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition* (Edimburgo: Clark, 1986) 128,35, haciendo referencia sobre todo a §53 (Mt 6,34; 10,10.24) y a §§ 6,16 y 90 (Le 21,8; 17,20-21; 11,1).

con el evangelio de Juan, no sólo en cuanto al contenido, sino además en la implicación de que el *Evangelio dialogado* constituía también una reflexión sobre anterior tradición de dichos de Jesús (más evidente en §§ 8, 9, 53). Sin embargo, de nuevo manifiesta Koester su *Tendenz*, arguyendo que Juan conocía “el más tradicional diálogo gnóstico, que el *Diálogo del Salvador* ha conservado en su forma más original”¹⁴². Porque los datos indican que el *Evangelio dialogado* (fuente, como ha quedado dicho, del *Diálogo del Salvador* de Nag Hammadi) es ya una reflexión bien desarrollada sobre tradición más antigua, cuya forma anterior sólo es visible ocasionalmente. Más bien como el *Evangelio de Tomás* y el evangelio de Juan, el *Evangelio dialogado* proporciona indicios de los diferentes modos en que se desarrolló la tradición de los dichos. Pero aún en mayor medida que en el caso del *Evangelio de Tomás* es dudoso que los rasgos característicos del *Evangelio dialogado* ofrezcan versiones más antiguas u originales de las tradiciones sinópticas. Y mucho menos que en el caso del evangelio de Juan ofrezca pruebas de arraigo en las formas primitivas de la tradición de Jesús.

b) El caso de la *Carta apócrifa de Santiago*¹⁴³ es similar pero menos consistente si cabe. Koester vuelve a extraer de los datos lo que no contienen, al argumentar que *ApocrSant* representa una etapa anterior en la tradición de los dichos presupuesta en los discursos del cuarto evangelio¹⁴⁴. El documento es claramente de carácter gnóstico (cf., p. ej., 10,1-6; 12,4-9), y los paralelos podrían ser muy bien explicados como ecos de tradición conocida a través de los evangelios canónicos¹⁴⁵.

c) El *Evangelio secreto de Marcos*¹⁴⁶ es una versión del evangelio marcado, que Clemente de Alejandría consideraba como una elaboración “más espiritual” del Marcos canónico, y que fue ampliada por los carpocracia-

¹⁴² *Ancient Christian Gospels*, 180.

¹⁴³ Traducciones de F. E. Williams, en Robinson (ed.), *Nag Hammadi Library*, 29-37, y de D. Kirchner, en Schmeemelcher / Wilson (eds.), *New Testament Apocrypha* I, 285-99; Elliott, *Apocryphal New Testament*, 673-81 (con bibliografía); análisis en R. Cameron, *Sayings Traditions in the Apocryphon of James* (Filadelfia: Fortress, 1984), y Koester, *Ancient Christian Gospels*, 187-200.

¹⁴⁴ *Ancient Christian Gospels*, 191-96, 200, en gran medida siguiendo a Cameron, *Sayings Traditions*. Como no es posible separar la tradición anterior como una fuente unificada del siglo I, Crossan incluye *ApocrSant* sólo en su cuarto estrato (120-150 d. C.) (*Historical Jesus*, 432).

¹⁴⁵ Tuckett, *Nag Hammadi*, 88-97. Compárese especialmente 4,32-30 con Mc 10,28-30 y Mt 6,13. Son intensos los ecos del evangelio de Juan: el tema del ascenso-descenso en 14,19-15,35, y compárese *ApocrSant* 7,1-6 con Jn 16,29 y *ApocrSant* 12,41-13,1 con Jn 20,29. ¿Hay también un eco de Gál 3,13 en *ApocrSant* 13,23-25?

¹⁴⁶ H. Merkel, en Schmeemelcher / Wilson (eds.), *New Testament Apocrypha*, 148-49 (con bibliografía); también Cameron, *Other Gospels*, 67-71; Miller (ed.), *Complete Gospels*, 408-11; análisis en Koester, *Ancient Christian Gospels*, 293-303.

nos (secta gnóstica del siglo II)¹⁴⁷. Clemente cita dos fragmentos del *Evangelio secreto*, que siguen a Mc 10,34 y 10,46a, respectivamente. El primero y más extenso, que narra la resurrección de un joven, parece ser una variante de la resurrección de Lázaro relatada en Jn 11; el otro fragmento refiere escuetamente el encuentro de Jesús con la hermana y la madre del joven y con Salomé. Crossan y Koester opinan, sin embargo, que Marcos canónico procede de *Marcos secreto* y que los dos fragmentos pertenecen al cúmulo de tradición evangélica precanónica y confirman la diversidad de esa tradición anterior¹⁴⁸. Sobre el paralelo entre el fragmento mayor y Jn 11, Koester considera “imposible que *Marcos secreto* dependa de Juan”¹⁴⁹; ni siquiera baraja la posibilidad de que la versión de *Marcos secreto* sea un eco del relato de Juan. Con esa lógica, el reconocimiento de cualquier alusión a documentos anteriores sería igualmente “imposible”. En lo tocante a los varios paralelos entre *Marcos secreto* y frases de diferentes partes de Marcos, Crossan entiende que el autor de “Marcos canónico pudo diseminar por su evangelio elementos disgregados de esas unidades”¹⁵⁰. Pero tal hipótesis parece bastante inverosímil; es mucho más probable que para la composición *Marcos secreto* se utilizasen frases recordadas de diversos relatos de Marcos canónico¹⁵¹. La falacia, como en otros casos, es dar por supuesto que estamos aquí ante una especie de proceso literario, editorial, cuando muchas tradiciones, incluso una vez puestas por escrito, debieron de ser recordadas oralmente.

d) En cuanto al llamado “*Evangelio de la Cruz*”, desenterrado del *Evangelio de Pedro* por Crossan, quien lo considera fuente de los cuatro canónicos y el elemento que, combinado con un “estrato intercanónico”, constituyó el *Evangelio de Pedro*¹⁵², poco hay que decir. Crossan no logró

¹⁴⁷ Véase la útil información ofrecida por Crossan en *Four Other Gospels*, 98-100.

¹⁴⁸ Crossan, *Historical Jesus*, 328-32, 411-16.

¹⁴⁹ *Ancient Christian Gospels*, 296, pese al reconocimiento por Crossan del riesgo de emplear un término tan enfático y categórico (“imposible”), citando R. E. Brown, “The Relation of ‘The Secret Gospel of Mark’ to the Fourth Gospel”: *CBQ* 36 (1974) 466-85 (*Four Other Gospels*, 104-105).

¹⁵⁰ Crossan, *Four Other Gospels*, 108; id., *Historical Jesus*, 415-16. Hay frases paralelas en Mc 10,47; 10,13-14; 14,51; 1,41; 5,41; 9,27; 10,21.22; 9,2; 14,51-52; 4,11; 3,33-34.

¹⁵¹ Similarmente F. F. Bruce, *The “Secret” Gospel of Mark* (Londres: Athlone, 1974): “Un pastiche manifiesto ... una composición completamente artificial, sin punto de comparación con la calidad narrativa de Marcos” (12); Merkel, *New Testament Apocrypha* I, 107; Charlesworth / Evans, “Jesus in the Agrapha”, 526-32. Tampoco es claro que la ausencia de algunas de esas frases en Mateo y Lucas indique que aparecen en Marcos como “redacción secundaria” (Koester, *Ancient Christian Gospels*, 298); Mateo y Lucas suelen omitir o matizar frases y temas en su utilización de Marcos.

¹⁵² *The Cross That Spoke*, 17, 20.

convencer a Koester, como ya hemos señalado¹⁵³, y su respuesta a la crítica que Raymond Brown hizo de su anterior tratamiento del tema¹⁵⁴ no cambia mucho la posición¹⁵⁵. Bien es verdad que el *Evangelio de Pedro*¹⁵⁶ podría atestiguar la existencia de relatos de la pasión de Jesús que hubiesen circulado oralmente aparte de los evangelios canónicos y que se hubiesen utilizado en éstos y en Pedro, en cada uno con variaciones y desarrollos peculiares¹⁵⁷. Por otro lado, la idea de Ron Cameron de que “el documento, tal como lo conocemos, antecede a los cuatro evangelios del Nuevo Testamento y pudo haber sido utilizado como fuente por los respectivos autores”¹⁵⁸ lleva al extremo la falacia de que el material independiente es necesariamente anterior¹⁵⁹.

e) Paso a mencionar con brevedad otras fuentes consideradas por Crossan y Koester. Es difícil evaluar la significación del papiro Egerton 2,

¹⁵³ En cap. 4, n. 72, *supra*.

¹⁵⁴ R. E. Brown, “The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority”: *NTS* 33 (1987) 321-43, en respuesta a Crossan, *Four Other Gospels*, 123-81; también Brown, *The Death of the Messiah* (Nueva York: Doubleday, 1994; trad. esp., *La muerte del Mesías* (Estella: Verbo Divino, 2005) 1317-49. Véase asimismo J. B. Green, “The Gospel of Peter: Source for a Pre-canonical Passion Narrative?": *ZNW* 78 (1987) 293-301; F. Neirynck, “The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark”: *BETL* 86 (1989) 123-75, reeditado en *Evangelica II* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1991) 715-62; A. Kirk, “Examining Priorities: Another Look at the *Gospel of Peter's* Relationship to the New Testament Gospels”: *NTS* 40 (1994) 572-95; Charlesworth / Evans, “Jesus in the Agrapha”, 503-14.

¹⁵⁵ Crossan, *Birth*, 55-58, 481-525.

¹⁵⁶ Traducciones de C. Maurer en Schneemelcher / Wilson, *New Testament Apocrypha* I, 223-27, y Cameron, *Other Gospels*, 78-82, y de Elliott, *Apocryphal New Testament*, 154-58 (con bibliografía, 151-54); Miller (ed.), *Complete Gospels*, 399-407. Análisis en Koester, *Ancient Christian Gospels*, 216-40. El texto griego es incluido en Neirynck, *Evangelica II*, 763-67.

¹⁵⁷ Cf. Koester, *Ancient Christian Gospels*, 220-30, 240, con referencia al relato de la pasión; Brown, “Gospel of Peter”, 33-38, que oportunamente recuerda la existencia de “una segunda oralidad”, cuando el conocimiento de evangelios ya escritos dependía aún de su comunicación oral (335). Sobre la idea de una tradición antigua común, nótese las dudas de Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* I, 219. Neirynck, *Evangelica II*, 735-40, confía en que la dependencia de Marcos pueda ser demostrada en el caso del relato de la resurrección (*Gospel of Peter*, 50-57), una conclusión a la que Koester no pone objeciones (239).

¹⁵⁸ Cameron, *Other Gospels*, 78. La anterior suposición de Crossan de que cristianos galileos instruidos podrían haber atribuido a Herodes Antipas la orden de crucificar a Jesús en Jerusalén y al pueblo (no a los soldados) la responsabilidad de haberla llevado a cabo (como narra el *Evangelio de Pedro*) es difícilmente creíble (*Historical Jesus*, 287).

¹⁵⁹ Dos frases han sido consideradas como docéticas ([10] en su crucifixión, Jesús “estaba callado, como si no tuviera dolor alguno”; [19] “¿Poder mío, oh poder, me has abandonado!”); pero nótese también aquí las dudas de Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* I, 220-21.

que tiene sorprendentes paralelos con Jn 5,39-46; 9,29; 10,31.39 y con Mc 1,40-44; 12,13-15; 7-6-7¹⁶⁰. Los paralelos con Marcos y Juan admiten varias explicaciones, entre las que sólo una es la utilización de tradiciones anteriores a Marcos y Juan e independientes de ellos¹⁶¹. Egerton 2 podría ser una prueba añadida de las diferentes versiones en que circulaban relatos sobre Jesús; pero también es posible que los paralelos provengan de recuerdos de lecturas de Marcos y Juan o de la circulación oral de lo narrado en esos evangelios¹⁶². Una vez más, debemos tener cuidado para no pensar inconscientemente en una interdependencia literaria o en una redacción a base de recortes y añadidos.

f) Hay que mencionar también la posibilidad, frecuentemente barajada, de que colecciones de relatos de milagros estén subyacentes a Marcos¹⁶³ y Juan¹⁶⁴. Otras cuestiones, como las de si Marcos se sirvió también de tradiciones aún no formadas –por ejemplo, grupos de parábolas (Mc 4) y material apocalíptico (Mc 13)– y si había un extenso relato de la pasión ya antes de Marcos, deben ser apuntadas aquí pero no tocadas a fondo hasta que examinemos más de cerca el proceso de transmisión (§ 8.6).

¹⁶⁰ J. Jeremias y W. Schenemmelcher, en Schenemmelcher / Wilson, *New Testament Apocrypha* I, 96-99; Elliott, *Apocryphal New Testament*, 37-40 (con bibliografía); análisis en Koester, *Ancient Christian Gospels*, 205-16.

¹⁶¹ Koester, *Ancient Christian Gospels*, se muestra excesivamente seguro de que la línea de influencia va más de Pap. Eg. 2 a Juan que a la inversa (208-11); p. ej., una frase como “la hora [de Jesús] ... aún no ha llegado” es claramente joánica (Jn 7,30), y la referencia a la “hora” en Mc 14,35 es mucho más remota (211). Un similar exceso de confianza se advierte en Cameron, *Other Gospels*, 71-73.

¹⁶² Schenemmelcher, *New Testament Apocrypha*, 97; Elliott, *Apocryphal New Testament*, 38; Charlesworth / Evans, “Jesus in the Agrapha”, 514-25; Miller (ed.), *Complete Gospels*, 412. Cf. particularmente F. Neirynck, “Apocryphal Gospels and Mark”, 753-59 (con notas adicionales, 771-72); íd., “Papyrus Egerton 2 and the Healing of the Leper”: *ETL* 61 (1985) 153-60, reeditado en *Evangelica II*, 773-79, con notas (1985 y 1991) añadidas (780-83). La hipótesis de que Pap. Eg 2 indica una combinación precanónica combinación de materiales joánicos y sinópticos (Crossan, *Four Other Gospels*, 75) es mucho menos probable.

¹⁶³ Véase particularmente P. A. Achtemeier, “Towards the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae”: *JBL* 89 (1970) 265-91; íd., “The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae”: *JBL* 91 (1972) 198-221; Koester, *Ancient Christian Gospels*, 201-203, 286-87.

¹⁶⁴ Crossan, *Historical Jesus*, 429-30; Koester, *Ancient Christian Gospels*, 203-205, 251-53, 286-87. Miller (ed.), *Complete Gospels*, 175-93, intenta reconstruir el “Evangelio de las Señales”, que hipotéticamente subyace a Juan; para ello se basa en la obra de R. T. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor* (Filadelfia: Fortress, 1988). La importancia de tales colecciones (aretalogías) como medios primitivos de presentar a Jesús (“Jesus as the Divine Man”) ya la señaló Koester en “One Jesus and Four Primitive Gospels”, 187-93.

7.9. Conocimiento de la enseñanza y *agrapha* de Jesús

A fin de completar el examen de las fuentes para la enseñanza de Jesús mencionaremos asimismo referencias específicas a esa enseñanza efectuada en textos paulinos (1 Cor 7,10-11; 9,14; 11,23-25) y la posibilidad de que Pablo y otros autores tempranos de epístolas aludieran en varias ocasiones a las tradiciones sobre la enseñanza de Jesús. El asunto, sin embargo, no carece de complejidad, y es conveniente aplazar su estudio hasta el momento oportuno (§ 8.1e).

También hay que mencionar los *agrapha* (dichos no conocidos) de Jesús atribuidos a él en el resto del Nuevo Testamento (esp. Hch 20,35), en lecturas variantes de los evangelios (esp. Lc 6,4 D) y en fuentes patrísticas (esp. *EvTom* 82, citado por Orígenes en *HomJer* 3.3)¹⁶⁵. Es cierto que no añaden gran cosa a la imagen general, ya que su credibilidad como dichos de Jesús depende en gran parte de su compatibilidad con las tradiciones sinópticas, más familiares. Sin embargo constituyen un nuevo recordatorio de que debió de haber una tradición de dichos de Jesús bastante vigorosa que siguió circulando aparte de los evangelios canónicos. Y la tradición es precisamente el tema del que nos vamos a ocupar de inmediato.

¹⁶⁵ Colecciones, parcialmente coincidentes, de O. Hofius, en Schneemelcher / Wilson, *New Testament Apocrypha* I, 88-91, y de Elliott, *Apocryphal New Testament*, 26-30 (con bibliografía). Véase también Charlesworth / Evans, "Jesus in the Agrapha", 479-95; W. G. Morrice, *Hidden Sayings of Jesus: Words Attributed to Jesus outside the Four Gospels* (Londres: SPCK, 1997).

Capítulo 8

La tradición

Pocos especialistas, si alguno, piensan hoy día que las fuentes escritas conducen al lector directamente hasta el Jesús que trabajó y enseñó en Galilea tres o más décadas antes de que fueran compuestas. Pero también pocos, si alguno, ponen en duda que tales documentos se sustentan sobre tradición¹ anterior. Lo que está por dilucidar es si esa tradición antigua cubre totalmente o sólo en parte el período entre Jesús y los escritos en cuestión. La crítica de las formas ofreció una respuesta parcial; pero, como hemos visto, su interés principal parece haberse reorientado hacia un debate interminable sobre criterios. Y la búsqueda neoliberal de nuevas fuentes da la impresión de haber caído en la vieja trampa de concebirlas sólo como fuentes escritas. Pero ¿y la tradición anterior? Como observa David Du Toit, hay “una completa falta de consenso en una de las cuestiones más sustanciales de toda la búsqueda: el proceso de transmisión de la tradición de Jesús” y “una necesidad urgente de desarrollar una teoría general del proceso de transmisión de la tradición en el cristianismo primitivo”². De hecho, sin embargo, existe un enfoque de la tradición de Jesús que hasta hace poco no ha sido debidamente reconocido, así como una abundancia de posibilidades en ver esa tradición como transmitida *oralmente*, que ape-

¹ Puesto que este término (“tradición”) lo utilizo abundantemente, debo definir qué uso hago de él. En sentido general, “tradición” denota el contenido y el modo de transmisión: el contenido lo forman habitualmente creencias y costumbres consideradas procedentes del pasado y que han adquirido autoridad; el modo de transmisión es informal, típicamente la comunicación de palabra. En un extremo de este espectro de uso hay que distinguir “tradición” de recuerdo individual, aunque la tradición puede ser explicada como memoria colectiva que da identidad al grupo que la guarda. En otro extremo hay que distinguirla de reglas formales y de ley escrita, aunque el hecho de que la tradición sea puesta por escrito no altera, en principio, para nada su carácter.

² Du Toit, “Redefining Jesus”, 123-24.

nas se han comenzado a aprovechar de manera plena. En este capítulo me propongo dar los primeros pasos hacia el desarrollo de una teoría de la transmisión que responda a la necesidad indicada por Du Toit.

8.1. Jesús, el fundador del cristianismo³

Ya hemos señalado la ironía de que, a lo largo de la mayor parte de su existencia, la “búsqueda del Jesús histórico” no fue suficientemente histórica, puesto que de una manera o de otra procuraba distanciar a Jesús de su contexto histórico de judío. Así como muchos racionalistas –atacados ferozmente por Strauss– habían intentado “salvar” al Jesús taumaturgo permitiéndole algún milagro, muchos liberales trataron de “salvar” al Jesús real introduciendo en la búsqueda un poquitín de historia. Al mismo tiempo, la otra corriente de investigación sobre la vida de Jesús, desde Raimarus hasta los neoliberales, ha intentado “salvar” al Jesús del dogma cristiano distanciándolo del movimiento que siguió a su muerte y que se convirtió en el cristianismo. Según la tesis más común, el verdadero autor (¡o culpable!) de tal movimiento fue Pablo⁴. Ésta ha sido una de las peculiaridades de la búsqueda: tratar de encontrar un Jesús que no era judío ni fundador del cristianismo, o que bien podía ser una cosa pero no la otra⁵. Sin embargo, al desterrar al Jesús cristianizado y al Jesús judío, todo lo que quedaba –todo lo que podía quedar– era el Jesús idiosincrásico, que no dejaba de ser un enigma tanto para cristianos como para judíos, y que reflejaba poco más que la idiosincrasia del buscador.

De hecho, el más obvio camino hacia delante consiste simplemente en invertir la lógica. Si la inicial suposición de cierto grado de continuidad entre Jesús y su religión nativa es *a priori* persuasiva, entonces no puede tener menor sentido concebir cierto grado de continuidad entre Jesús y lo que siguió⁶. Las consideraciones expuestas a continuación son sencillas.

³ Por comodidad utilizo el título de Dodd, *Founder* (“Fundador”); similarmente, B. F. Meyer, “Jesus Christ”, en *ABD* III, 795, aunque, naturalmente, el empleo de “cristianismo” como término para lo que Jesús “fundó” es anacrónico.

⁴ Véase lo dicho sobre Wrede en el texto correspondiente a n. 18, cap. 1, *supra*.

⁵ La actitud fue tipificada por el criterio de doble desemejanza de la segunda búsqueda, el cual situó a Jesús desvinculado tanto del judaísmo como de la Iglesia (véase §5.4 en n. 68). T. Holmén, “Doubts about Double Dissimilarity: Restructuring the Main Criterion of Jesus-of-History Research”, en Chilton and Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, 47-80, opina que “simplemente la desemejanza con el cristianismo basta como argumento para la autenticidad” (74-75).

⁶ Cf. el argumento de Wright para un criterio de doble semejanza (cap. 5, n. 132, *supra*).

a. *La lógica de carácter sociológico*

Varios indicios son viejos conocidos. En primer lugar, desde hace mucho se tiene conciencia de que el historiador necesita imaginar un Jesús lo suficientemente “grande” para explicar los comienzos del cristianismo⁷. En segundo lugar, los seguidores de Jesús eran llamados al principio “nazarenos” (Hch 24,5), lo cual se entiende si ellos se veían a sí mismos y eran vistos como seguidores de “Jesús el Nazareno”⁸; sólo después recibieron el nombre de “cristianos” (Hch 11,26)⁹, que a su vez se explica porque eran considerados seguidores de aquel al que ellos llamaban el “Cristo”. Además, una o dos veces en la tradición primitiva se hace referencia a Jesús como los “cimientos” (*themelion*) que puso Pablo (¿incluida la tradición de Jesús?)¹⁰ y sobre los que los corintios iban a construir su discipulado (1 Cor 3,10-14), o como la “piedra angular” (*akrogōniaios*) inicio de la construcción, cuya orientación quedó fijada a partir de ella (Ef 2,20; 1 Pe 2,6)¹¹.

La reflexión sociológica sobre las implicaciones de que los cristianos se identificaran de este modo produce nuevo fruto. Después de todo se trata de pequeños grupos que se designaban a sí mismos haciendo referencia a Jesús el Cristo o Jesucristo. La sociología y la antropología social nos enseña que, casi con certeza, esos colectivos necesitaron una o más historias de fundación que sirvieran de explicación para ellos mismos y para los demás de por qué se habían constituido en grupos sociales distintos, por qué eran designados “nazarenos” y “cristianos”. No parece probable que una simple fórmula kerigmática como 1 Cor 15,3-8 proporcionara material suficiente para esa identificación¹². Incluso los mitos iniciáticos de los cultos místicos narran historias más desarrolladas¹³. Relatos sobre figuras tan diversas como Je-

⁷ Sanders plantea bien la cuestión refiriéndose a la segunda mitad de la “prueba de Klausner”: una buena hipótesis concerniente a Jesús ha de explicar por qué el movimiento que él inició acabó rompiendo con el judaísmo (*Jesus*, 18). Wright expone lo mismo, pero desde otra perspectiva: “Jesús debe ser visto como un judío del siglo I, comprensible y a la vez, por así decir, ‘crucificable’, cualesquiera que sean las consecuencias teológicas o hermenéuticas” (*Jesus*, 86).

⁸ Véase *infra*, cap. 9, n. 272.

⁹ Véase *infra*, vol. II.

¹⁰ Véase *infra*, §8.1b-e.

¹¹ El término *akrogōniaios* designa “la piedra de base en su esquina más extrema, con la que se comienza un edificio; fija éste sólidamente y determina su dirección” (H. Krämer, en *EDNT* I, 268).

¹² Contra quienes creen que el kerigma de la cruz y de la resurrección no sólo eclipsó las tradiciones del ministerio de Jesús, sino que de hecho las suprimió de la memoria colectiva.

¹³ Véase, p. ej., el tratamiento de Plutarco del mito de Isis y Osiris, según el estudio de J. G. Griffiths, *Plutarch's Isis et Osiris* (Cardiff: University of Wales, 1970).

remías y Diógenes fueron conservados por sus discípulos como parte de la legitimación de su seguimiento¹⁴. Y si hemos de ver en Moisés el más próximo equivalente (como fundador de la religión de Israel), entonces no tenemos más que recordar que la vida de Moisés vertebra y salpica de anécdotas los libros del Pentateuco desde el Éxodo hasta el Deuteronomio. También, naturalmente, se pueden encontrar ejemplos en sentido contrario. Por ejemplo, hay muy pocos datos sobre el Maestro de Justicia qumránico¹⁵. Éste, además, nunca dio nombre al movimiento iniciado por él, mientras que los primeros cristianos sólo podían dar razón de sí por referencia a aquel al que llamaban “(el) Cristo”. Pero una de las cosas que podemos colegir por los evangelios es la necesidad que los primeros cristianos sentían de explicarse a sí mismos hablando de Jesús, contando lo que dijo e hizo¹⁶.

b. *Maestros y tradición*

Confirma esta lógica *a priori* el hecho de que transmitir la *tradición* fue parte de la actividad de la Iglesia desde el comienzo. Pablo se ocupó de remitir sus comunidades a esas tradiciones fundacionales en varias ocasiones¹⁷. Y no se trata sólo de referencias a fórmulas kerigmáticas o confesionales; entre lo transmitido hay también tradición comunitaria (1 Cor 11,2.23), enseñanza sobre cómo deben vivir los nuevos convertidos (p. ej., Flp 4,9; 1 Tes 4,1; 2 Tes 3,6) y tradiciones de Jesús que deben servir de pauta para la vida de los cristianos (Col 2,6-7; *kata Christon* en 2,8)¹⁸.

Para mayor confirmación, no tenemos más que ver la prominencia de los *maestros* en las primeras iglesias cristianas¹⁹. Su ministerio, en efecto, parece haber sido el primero que fue pagado regularmente dentro del movimiento cristiano primitivo (Gál 6,6; *Did* 13,2). ¿Por qué los maestros? Por su idoneidad para servir como el depósito de tradición oral de la congregación. ¿Qué otra cosa enseñarían los maestros cristianos? Una inter-

¹⁴ Jeremías, p. ej., 1,1-10 (datación y llamada); 19,14-20,6; 28; 32; 36-42. Dion Crisóstomo, *Sexto discurso: Diógenes, o sobre la tiranía* (Loeb I, 250-83); Diógenes Laercio, 6.20-81.

¹⁵ Sigue siendo primordial el estudio de G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963).

¹⁶ Moule es uno de los poquísimos especialistas que han reconocido esta fundamental necesidad (humana); cf. su *Birth of the New Testament*; caps. 3-6; cada uno de ellos titulado “La Iglesia se explica” (“The Church Explains Itself”), lo cual hace de distintas maneras.

¹⁷ 1 Cor 11,2.23; 15,1-3; Flp 4,9; Col 2,6-7; 1 Tes 4,1; 2 Tes 2,15; 3,6.

¹⁸ Véase mi *Colossians and Philemon* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1996) 138-41, 151; también mi *Theology of Paul*, 194-95.

¹⁹ Hch 13,1; Rom 12,7; 1 Cor 12,28-29; Ef 4,11; Heb 5,12; Sant 3,1; *Did* 15,1-2.

pretación cristiana de las Escrituras, sin duda. Pero también —podemos suponerlo sin temor a equivocarnos— las tradiciones que distinguían a las iglesias caseras de las sinagogas caseras locales o de otras sociedades, ya fueran éstas religiosas, gremiales o de entierro²⁰.

Debemos detenernos en este punto para recordar la enorme importancia que tuvieron los maestros en las comunidades antiguas. Quienes leen estas páginas se han criado en sociedades acostumbradas desde hace mucho tiempo a disponer de libros de texto, enciclopedias y otras obras de consulta. Pero las sociedades orales de la Antigüedad tenían pocos de estos recursos —a veces ninguno— y dependían de personas cuyo papel en su comunidad era funcionar como lo que Jan Vansina llama “una biblioteca de consulta con piernas”²¹.

No olvidemos que, al menos según la tradición, Jesús era para muchos un “maestro” (*didaskalos*)²², y también, claro está, para sus discípulos²³. Quizá él mismo se consideraba como tal (Mt 10,24-25/Lc 6,40). El hecho de que los seguidores próximos de Jesús sean llamados sistemáticamente “discípulos” —i. e., los que reciben enseñanza, los que aprenden o se dejan enseñar (hebreo, *talmidim*; griego, *mathētai*)— también debe ser tenido en cuenta²⁴. La relación entre el grupo de Jesús que permaneció en el recuerdo fue la de un maestro y unos discípulos, con la implicación de que estos últimos, como tales, se creyeron en el deber de dar a conocer a otros lo que les había sido enseñado²⁵.

²⁰ Véase A. F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer* (WUNT 2.12; Tübinga: Mohr Siebeck, 1984), aunque insiste demasiado en su tesis de que en la comunidad primitiva (*Urgemeinde*) los maestros formaban un círculo judeo-cristiano-fariseo. Por lo que se sabe de una enseñanza más formal en las escuelas, podemos estar seguros de que predominaba la enseñanza oral: “Es la ‘viva voz’ del maestro lo que tiene prioridad” (L. C. A. Alexander, “The Living Voice: Scepticism Towards the Written Word in Early Christianity and in Graeco-Roman Texts”, en D. J. A. Clines et al. [eds.], *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield* [Sheffield: Sheffield Academic, 1990] 221-47).

²¹ J. Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin, 1985) 37.

²² Mc 5,35/Lc 8,49; Mc 9,17/Lc 9,38; Mc 10,17/Mt 19,16/Lc 18,18; Mc 10,20; Mc 12,14.19.32/Mt 22,16.24.36/Lc 20,21.28.39; Mt 8,19; 9,11; 12,38; 17,24; Lc 7,40; 10,25; 11,45; 12,13; 19,39.

²³ Mc 4,38; 9,38; 10,35; 13,1/Lc 21,7; Mc 14,14/Mt 26,18/Lc 22,11, aunque parece como si Mateo y Lucas hubieran evitado (las más de las veces) poner esta palabra en labios de los discípulos, quizá no encontrándola suficientemente enaltecedora.

²⁴ La palabra *mathētēs* (“discípulo”) aparece frecuentemente en los evangelios: 73 veces en Mateo, 46 en Marcos, 37 en Lucas y 78 en Juan.

²⁵ R. Riesner, *Jesus als Lehrer* (WUNT 2.7; Tübinga: Mohr Siebeck, 1981) ha destacado de manera especial este aspecto de la tradición (cf. sobre todo 246-66, 357-79, 408-53); también “Jesus as Preacher and Teacher”, en Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, 185-210. Véase *infra*, §15.8.

c. *Testimonio y memoria*

Dos temas significativos del NT confirman también la importancia que tuvo para los primeros cristianos difundir el conocimiento de Jesús, siendo memoria activa de lo que él dijo e hizo.

Uno es el tema de “*dar testimonio*”, especialmente prominente en Hechos y Juan. Se subraya que el papel de los primeros discípulos (y el de los apóstoles en particular) era ser “testigos” (*martyres*) de Jesús (1,8). Se piensa sobre todo en los acontecimientos de la crucifixión y resurrección de Jesús (2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 13,31)²⁶. Pero es claro por 1,22 y 10,37-39 que el autor de Hechos (i. e., Lucas) entendía que el testimonio incluía el ministerio de Jesús, “comenzando por el bautismo de Juan”. Pablo es presentado principalmente como “testigo” de Jesús (22,15.18; 23,11; 26,16). También el cuarto evangelio destaca la importancia de dar testimonio de Jesús. En esto aparece como modelo Juan el Bautista (1,7-8.15.18.32.34; 3,26.28; 5,32). Pero también son testigos la mujer junto al pozo (4,39) y la multitud (12,17). Especialmente los discípulos inmediatos de Jesús tienen el deber de dar testimonio (*martyreō*) de él, asistidos por el Espíritu (15,26-27), una responsabilidad que el evangelista Juan consideraba estar llevando a cabo por medio de su evangelio (19,35; 21,24)²⁷.

Este mismo tema pasa a las epístolas joánicas (1 Jn 1,2; 4,14), donde es complementado con dos otros dos. Uno es la expresión “desde el principio” (*ap’ archēs*): aquello de lo que hay que dar testimonio es “lo que existía desde el principio” (1,1), lo que los testigos oyeron “desde el principio” (2,24), sobre todo el mandamiento de amarse unos a otros (2,7; 3,11; 2 Jn 5-6). En Jn 15,26-27 se pone de manifiesto que “desde el principio” abarca todo el tiempo de permanencia de los primeros discípulos con Jesús (como en Hch 1,22). Lucas pensaba también en esto al exponer su voluntad de narrar lo que “nos han transmitido quienes desde el principio fueron testigos oculares²⁸ y ministros de la palabra” (Lc 1,1-2; cf. Mc 1,1)²⁹.

El otro tema complementario hace hincapié en la transmisión de lo “oído” desde los primeros discípulos a los convertidos, y en que estos últi-

²⁶ Según 1 Cor 15,6 la mayor parte de “los más de quinientos” a los que Jesús se apareció vivían aún, con la implicación de que podían confirmar el testimonio del kēigma.

²⁷ Cf. también 1 Pe 5,1; Ap 1,2.9; 6,9; 12,11.17; 19,20; 20,4.

²⁸ S. Byrskog, *Story as History* (WUNT 123; Tübinga: Mohr Siebeck, 2000) considera muy relevante el testimonio ocular (“autopsia”) como fuente para las tradiciones evangélicas (cf. p. ej., 69-70, 103-104, 106-107, 162, 247, 292).

²⁹ A menudo se hace notar que el uso de “la palabra” (*logos*) en Lc 1,2 se aproxima al concepto joánico de Jesús como “la Palabra” (Jn 1,14; 1 Jn 1,1).

mos retengan lo “oído” y vivan de acuerdo con ello (de nuevo, no sólo en las cartas de Juan³⁰, sino también en Heb 2,1.3 y en las últimas epístolas paulinas³¹). Todo esto indica que en el cristianismo del siglo I se sentía la necesidad de asegurar la continuidad de la tradición desde los primeros testigos a los discípulos que se fueran incorporando al movimiento y de llevar una vida congruente con esa tradición.

Más llamativo todavía es el tema de la “*memoria*”, capital para la formación de la identidad³². Ya Pablo subraya la importancia de que sus convertidos se acuerden de él y de las “tradiciones” que él les ha enseñado (1 Cor 11,2; 2 Tes 2,5). Y ya en la tradición de la última cena transmitida por Pablo estaba la exhortación a recordar a Cristo —“haced esto en memoria mía” (*eis tēn emēn anamnēsim*) (1 Cor 11,24-25; Lc 22,19)—, de ningún modo un simple acto cognitivo de recordación³³. La segunda carta a Timoteo conserva el tema en dos versículos (2,8.14) con referencia a tradiciones establecidas, en el primero de los cuales se hace eco de la (supuestamente conocida) fórmula con que Pablo da garantías a los romanos acerca de su evangelio (Rom 1,3-4)³⁴. La necesidad de que los creyentes pospascuales recuerden las palabras de Jesús es tema reiterado en Lucas-Hechos y Juan³⁵. La equivalencia de Jn 14,26 y 15,27 indica que “recordéis todo lo que os he dicho” y “testigos conmigo desde el principio” son dos caras de una misma moneda. La segunda carta de Pedro confirma que recordar la enseñanza recibida era una cuestión fundamental en el cristianismo primitivo (1,15; 3,2); similarmente, Ap 3,3. La primera carta de Clemente utiliza la frase “recordar las palabras del Señor Jesús” para introducir una breve cadena de dichos de Jesús en dos ocasiones (13,1-2; 46,7-8), como hace Policarpo con una fórmula introductoria similar: “Recordando lo que el Señor enseñó cuando dijo...” (*Polic* 2,3). Es oportuno aquí mencionar siquiera la famosa tradición de Papías, que repetidamente indica la importancia de la “memoria” en la transmisión de las antiguas tradiciones procedentes de los primeros discípulos (Eusebio, HE III 39,3-

³⁰ 1 Jn 1,1.3.5; 2,24; 3,11; 2 Jn 6.

³¹ En especial, Ef 4,21; 2 Tim 1,13; 2,2. Véase también §13.1, *infra*.

³² Schröter se inspira en A. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Múnich, 1992) al resaltar “la acción de *recordar* como un establecimiento de identidad y, por tanto, también como un fenómeno cultural” (*Erinnerung*, 462-63).

³³ Véase particularmente O. Hofius, “The Lord’s Supper and the Lord’s Supper Tradition: Reflections on 1 Corinthians 11,23b-25”, en B. F. Meyer (ed.), *One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor 11 and Other Eucharistic Texts* (Macon, Ga.: Mercer University, 1993) 75-115; W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 4 vols. (EKK VII; Zürich: Benzinger, 1991, 1995, 1999, 2001) III, 41-42.

³⁴ Para más detalles véase mi *Romans* (WBC 38; Dallas: Word, 1988) 5-6.

³⁵ Lc 24,6.8; Hch 11,16; 20,35; Jn 2,22; 12,16; 14,26; 15,20; 16,4.

4.15; 6.14,6), y el interés de Justino en “traer a la memoria” enseñanzas de Jesús (*Diál.* 18,1; *1 Apol.* 1.14,4)³⁶.

Cameron apunta que “el empleo formulario de este término (*memoria*) para introducir colecciones de *logia* de Jesús es una práctica que empezó con la producción, relativamente libre, de tradiciones de dichos”³⁷. Y verdaderamente se observa cierta libertad al transmitir los dichos en cuestión³⁸. Pero la idea de recordar la tradición de Jesús es tan antigua como las primerísimas referencias a esa tradición (Pablo). Y es notable que Juan, pese su libre producción de diálogos de Jesús, la mayor parte de las veces parece haber limitado el tema de la memoria a dichos con claros paralelos sinópticos, o sea, a dichos bien enraizados en la tradición de Jesús³⁹. Lo más probable, por tanto, es que la utilización del tema en la *Carta apócrifa de Santiago* (centro de la atención de Cameron) fuera un intento de manipular un deseo hondamente arraigado (recordar las enseñanzas de Jesús) para preconizar una tradición de dichos entreverada de elementos “secretos” (gnósticos)⁴⁰.

En suma, los temas del testimonio y la memoria refuerzan la impresión de que, desde el principio y en mayor o menor medida, quienes establecieron nuevas iglesias procuraron ofrecer como base la tradición de Jesús y construir sobre ella. Particularmente importante para unos gentiles que adoptaban un estilo de vida y una identidad social completamente nuevos era contar con pautas y modelos que les facilitaran conducirse como se esperaba de ellos. Esas pautas y modelos estaban en la tradición de Jesús, que ellos tenían que recordar y convertir en norma de vida.

d. *Custodios apostólicos*

La idea de que los apóstoles son los cimientos de la Iglesia o de la nueva Jerusalén aparece ya en Ef 2,20 y Ap 21,14. Más notable es el claro én-

³⁶ Como es bien sabido, Justino llamaba a los evangelios “memorias, recuerdos (*apomnēmoneumata*)” de los apóstoles (*Apol.* I, 66,3; *Diál.* 100,4). La cuestión fue objeto de la debida atención en un ensayo poco leído de N. A. Dahl, “Anamnesis: Memory and Commemoration in Early Christianity” (1946), en *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis: Augsburg, 1976) 11-29.

³⁷ *Sayings Traditions*, cap. 3.

³⁸ Cf. Koester, *Ancient Christian Gospels*, 70. Pero Cameron señala también la tendencia de Policarpo a “armonizar esas colecciones con los evangelios escritos de su iglesia” (*Sayings Traditions*, 113). ¿O se da el caso, una vez más, de que la tradición era conocida en formas variantes?

³⁹ Jn 2,19-22 (Mc 14,58 par.); Jn 12,14-16 (Mc 11,1-10 parr.); Jn 15,20 (Mt 10,24-25). La única excepción es Jn 16,4.

⁴⁰ “Los doce discípulos estaban todos juntos sentados y recordando lo que el Salvador había dicho a cada uno de ellos en secreto o abiertamente, y lo iban escribiendo en libros” (*Apocr.Sant* 2,1 [Cameron]).

fasis de los primeros capítulos de Hechos en el papel de los apóstoles como garantes de la continuidad entre lo que enseñó Jesús y la expansiva misión del movimiento revitalizado en Pentecostés. La implicación de las primeras palabras de Hechos es que este escrito es una continuación de “todo lo que Jesús empezó a hacer y enseñar”, como está recogido “en la primera parte de esta obra”, es decir, el evangelio de Lucas (Hch 1,1). Y las instrucciones dadas a los apóstoles (1,2) suponen, por su parte, que estaba prevista tal continuidad⁴¹. Por eso, llegada la hora de elegir un duodécimo apóstol que ocupe el puesto dejado por el traidor Judas, el criterio para la elección es que sea uno de los que han estado con ellos durante el ministerio de Jesús “comenzando desde el bautismo de Juan” (1,21-22). Y de ahí también que en 2,42 se haga hincapié en que la principal característica de la nueva comunidad surgida a partir de Pentecostés es perseverar asiduamente (*proskartereō*) en la “doctrina de los apóstoles”.

Esta afirmación podría ser atribuida a preocupaciones de época posterior, cuando, supuestamente, las cuestiones de continuidad tenían (más) relevancia. Pero hay indicios de que la continuidad había sido importante desde el principio. Tales indicios se centran en la significación de Pedro, Santiago y Juan, atestiguada por los textos. Manifiestamente eran reconocidos como los primeros entre los dirigentes de la primitiva comunidad de Jerusalén (Hch 1,13): Pedro como la cabeza (1,15; 2,14; 5,1-10.15.29), Juan como su fiel sombra (3,1-11; 4,13.19; 8,14) y Santiago por implicación (12,2). Afortunadamente, para calmar celos de tanta dependencia de Hechos, el testimonio de Pablo confirma que un triunvirato (con Santiago el hermano de Jesús sustituyendo a Santiago el hermano de Juan) era visto generalmente como “las columnas” en Jerusalén. Tal imagen indica de manera clara que ya a los veinte años del nuevo movimiento se consideraba que sobre los tres hombres descansaba la comunidad (¿templo?) que se estaba construyendo⁴². Esto está en sintonía con la tradición de Jesús, según la cual los más cercanos a él eran Pedro y los hermanos Zebedeos⁴³; poco tiene, pues, de extraño que se los tuviera por principales testigos de Jesús y custodios de su herencia.

El concepto paulino del apostolado es algo diferente del lucano. Pero coinciden ambos en cuanto que Pablo consideraba que su labor apostólica consistía específicamente en fundar iglesias (Rom 15,20; 1 Cor 3,10; 9,1-2). Y, como hemos visto, una función esencial de ellas era transmitir tradición fundacional (§ 8.1b, *supra*).

⁴¹ Más que ningún otro evangelista, Lucas destaca que los discípulos son “apóstoles” (Lc 6,13; 9,10; 17,5; 22,14; 24,10).

⁴² Véase J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism* (Londres: SCM, 1991) 60; cf. §13.3, *infra*.

⁴³ Mc 5,37/Lc 8,51; Mc 9,2 *par.*; 13,3; 14,33/Mt 26,37.

e. *Cómo fue utilizada la tradición de Jesús*

Al cúmulo de pruebas indirectas recién citadas no se le suele dar la importancia que yo le atribuyo, dado el poco interés y conocimiento que Pablo en particular parece mostrar respecto al ministerio y la tradición de Jesús⁴⁴. No se puede dar por seguro que él hubiese conocido a Jesús personalmente ni que hubiera estado en Jerusalén durante el tiempo de la misión de Jesús⁴⁵. Por otro lado, Pablo seguramente utilizó las dos semanas pasadas en compañía de Pedro (tres años después de su conversión) para adquirir un mayor conocimiento de Jesús, de las tradiciones relativas a su misión y de la enseñanza del primero de sus discípulos (Gál 1,18)⁴⁶. Pero queda el hecho de que Pablo cita a Jesús de forma explícita en sólo tres ocasiones, todas ellas, curiosamente, en 1 Corintios (7,10-12; 9,14; 11,23-25), si bien da a entender que si hubiera conocido más tradición de Jesús concerniente a otras cuestiones de disciplina comunitaria, la habría citado (1 Cor 7,25; 14,37)⁴⁷. Por otro lado, hay varios ecos de tradición sinóptica en cartas paulinas⁴⁸, pero ninguno que

⁴⁴ Funk, p. ej., se sitúa en la línea de argumentación que parte de Reimarus y pasa por Baur, al afirmar que Pablo "estaba alejado de los discípulos originales y, en consecuencia, de la tradición evangélica escrita" (*Honest*, 36),

⁴⁵ Por otro lado, difícilmente puede probarse que Pablo recibiera su formación como fariseo en otro lugar que Jerusalén (véase *infra*, vol. 2). Si realmente se formó allí, y habida cuenta del intervalo entre la muerte de Jesús y la conversión de Pablo (quizá sólo dos años), las probabilidades de que se hallara presente en Jerusalén durante la culminación de la misión de Jesús aumentan considerablemente. La evaluación de esta posibilidad sufre todavía la influencia de la lectura de 2 Cor 5,16 habitual en las primeras décadas del siglo XX (véase *supra*, §5.3; también Dunn, *Theology of Paul*, 184-85).

⁴⁶ Dunn, *Theology of Paul*, 188; véase *supra*, §7.2.

⁴⁷ Con frecuencia se interpreta 1 Tes 4,15-17 como cita deliberada de un dicho de Jesús, pero yo tengo dudas al respecto (véase mi *Theology of Paul*, 303-304).

⁴⁸ Probablemente, entre los más notables están:

Rom 1,16	Mc 8,38/Lc 9,26
Rom 2,1/14,10	Lc 6,37/Mt 7,1-2
Rom 8,15-17/Gál 4,4-6	<i>Abba</i>
Rom 12,14	Lc 6,27-28/Mt 5,44
Rom 12,17/1 Tes 5,15	Mt 5,39/Lc 6,29
Rom 12,18	Mc 9,50
Rom 13,7	Mc 12,17 parr.
Rom 13,9	Mc 12,31 parr.
Rom 14,13	Mc 9,42 parr.
Rom 14,14	Mc 7,15
Rom 14,17	reino de Dios
1 Cor 2,7	Mt 13,35
1 Cor 13,2	Mt 17,20
1 Tes 5,2,4	Mt 24,43/Lc 12,39
1 Tes 5,13	Mc 9,50

Sobre los pasajes de Romanos, véase mi *Romans* (WBC 38; Dallas: Word, 1988) *ad loc.*; cf. Koester, *Ancient Christian Gospels*, 52-57; otra bibliografía en mi *Theology*

haga referencia explícita a Jesús. Tampoco cita Pablo la autoridad de Jesús para dar mayor peso a su propia enseñanza.

¿Apuntan estos indicios a falta de interés en Pablo por “recordar” lo que Jesús dijo y que fue Jesús quien lo dijo? Quienes se inclinan por una respuesta afirmativa parecen olvidar que la pauta que percibimos en los escritos paulinos se repite en otros del cristianismo primitivo, particularmente en la carta de Santiago y en la primera de Pedro⁴⁹. Sólo ocasionalmente se menciona a Jesús como la autoridad para los dichos citados⁵⁰. Por lo general, la enseñanza que refleja la tradición de Jesús es simplemente parte de una parénesis más amplia, sin atribución explícita a él.

¿Qué deducir de todo esto? Dado que la carta de Santiago y la primera de Pedro nos llevan probablemente a la segunda generación del cristianismo, cuando debieron de darse a conocer la tradición sinóptica y los evangelios sinópticos mismos, es muy improbable que cada uno de los autores desconociera que estaba en Jesús el origen de la enseñanza. Parece más verosímil la idea que he expuesto en otro lugar⁵¹: en estos datos vemos uno de los modos en que era recordada y utilizada la tradición de Jesús. Generalmente se reconoce que cuando un grupo lleva largo tiempo establecido acaba desarrollando un lenguaje propio que le proporciona identidad y le sirve de demarcación. Esto se refleja, cuando menos, en el empleo de palabras o frases abreviadas que, a modo de lenguaje codifica-

of Paul, 182. Sobre la posibilidad de que Pablo conociese (material) Q véase Allison, *Jesus Tradition*, 54-60 (con más bibliografía). Sobre Colosenses, véase Col 2,22 (Mc 7,7/Mt 15,9); 3,13 (Mt 6,12.14-15; 18,23-35); 4,2 (Mc 15,35.37; Mt 24,42; 25,13).

49 Sant	1,5	Lc 11,9/Mt 7,7
	2,5	Lc 6,20b/Mt 5,3
	4,9	Lc 6,21b/Mt 5,4
	4,10	Lc 14,11/Mt 23,12
	5,1	Lc 6,24-25
	5,2-3a	Mt 6,20/Lc 12,33b
	5,12	Mt 5,34-37
	1 Pe	
	2,12b	Mt 5,16b
	2,19-20	Lc 6,22-33/Mt 5,46-47
	3,9.16	Lc 6,28/Mt 5,44
	3,14	Mt 5,10
	4,14	Lc 6,22/Mt 5,11

Por razones prácticas sigo el análisis de Koester (*Ancient Christian Gospels*, 63-75). Conviene señalar también que el autor de 1 Juan debió de conocer y valorar la tradición joánica de Jesús, pero esto difícilmente se percibe a partir de tal escrito. Sobre “The Sayings of Jesus in the Letter of James”, véase W. H. Wachob y L. T. Johnson, en Chilton / Evans, *Authenticating the Words of Jesus*, 431-50.

⁴⁹ Hch 20,35; 1 Clem 13,1-2; 46,7-8.

⁵¹ Véase Dunn, “Jesus Tradition in Paul”, en Chilton / Evans, *Studying the Historical Jesus*, 155-78 (esp. 176-78); íd., *Theology of Paul*, 661-53.

do, contribuye a dar cohesión al grupo y a distinguir a sus miembros de quienes no lo son (puesto que desconocen su lenguaje)⁵². Al hablar para el propio grupo *no* se explican tales peculiaridades internas, ya que es el reconocimiento de ese lenguaje o de determinadas alusiones lo que sirve de aglutinante; revelar a un extraño referencias o alusiones propias de un grupo equivale a socavar la cohesión grupal y dar acceso al extraño al mundo interior de la colectividad⁵³. Mi idea, pues, es que la tradición de Jesús formó ese tipo de lenguaje, compartido por las primeras comunidades cristianas. El uso que hace Pablo de él en su carta a los Romanos (i. e., a una iglesia que nunca había visitado) supone confianza en que era un lenguaje común a todas las iglesias cristianas aportado por el apóstol fundador cuando transmitió la tradición de Jesús a la nueva fundación (8.1a y b, *supra*)⁵⁴. Desde el enfoque del argumento que será desarrollado más adelante hay que suponer un amplio conocimiento de la historia de Jesús entre los destinatarios de las cartas paulinas, que les permitiera salvar el “vacío de imprecisión” de esos escritos⁵⁵.

En suma, el hecho de que casi todas las referencias a la tradición de Jesús en los documentos del cristianismo primitivo estén en forma de alusión y eco debe interpretarse como confirmación 1) de que tales documentos no eran considerados un medio de instrucción inicial en la tradición de Jesús a nuevas iglesias, y 2) de que se puede dar por supuesto que esas iglesias te-

⁵² Esto concordaría con la idea de que los escritores pudieron servirse de colecciones de dichos como los del “sermón del llano”, de Lucas, utilizadas con fines catequéticos (cf. D. C. Allison, “The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels”: *NTS* 28 [1982] 1-32; Koester, *Ancient Christian Gospels*, 54, 65-68). La *Didagé* quizá indica una pauta más ampliamente seguida: bajo el título “La doctrina del Señor” (1,1) se ofrece abundante enseñanza con sólo alguna referencia ocasional a Jesús como su fuente. Véase también W. Rordorf, “Does the *Didache* Contain Jesus Tradition Independently of the Synoptic Gospels?”, en Wansbrough (ed.), *Jesus*, 394-423; I. Henderson, “*Didache* and Orality in Synoptic Comparison”: *JBL* 111 (1992) 283-306; J. A. Draper, “The Jesus Tradition in the *Didache*”, en J. A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research* (Leiden: Brill, 1996) 72-91; también el análisis de Crossan en *Birthing*, 387-95.

⁵³ Cf. Allison, *Jesus Tradition in Q*, 111-19.

⁵⁴ En mis estudios mencionados en n. 51 señalo también que Pablo, en los dos únicos pasajes donde cita parenéticamente la autoridad de Jesús (1 Cor 7,10-11; 9,14), limita luego de algún modo el alcance de esa enseñanza. Se da la ironía de que tiene que citar de manera explícita a Jesús precisamente porque está matizando algo que se conocía como dicho por él. En cambio, la manera alusiva de referirse a la enseñanza de Jesús en otros pasajes indica de hecho que la autoridad de tal enseñanza no requería justificación ni precisión.

⁵⁵ Véase *infra*, §8,3g. El creciente reconocimiento de que las cartas paulinas dependen al menos en alguna medida para su coherencia de relatos subyacentes a ellas es un fenómeno subrayado por B. W. Longenecker (ed.), *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment* (Louisville: Westminster John Knox, 2002).

nían un conocimiento de la tradición de Jesús relativamente extenso, que les habría sido transmitido en la época de su fundación⁵⁶.

f. *Los evangelios como biografías*

Bultmann llevó a los buscadores a otra pista falsa al afirmar rotundamente que “no hay interés histórico-biográfico en los evangelios”⁵⁷. La influencia de esta perspectiva —que los evangelios no son biografías de Jesús— persiste en el día de hoy⁵⁸. Se recuerda muy poco, sin embargo, que al manifestarse así estaba Bultmann reaccionando contra la confianza de los buscadores liberales en que podían penetrar en la conciencia de sí que tenía Jesús y seguir el desarrollo de su visión de sí mismo como Mesías (conciencia mesiánica)⁵⁹. Kähler ya había respondido a los buscadores liberales diciendo que la verdadera fuente para esos intentos era la imaginación de los propios buscadores, una poco afortunada extensión del principio de analogía (§ 6.3c). Ocurría, como pone de manifiesto Kähler, que aquellos buscadores entendían la biografía a la manera decimonónica, con su interés en la vida y desarrollo personal del sujeto biográfico⁶⁰. Lo que realmente censuraba Bultmann era el intento de escribir una biografía *moderna* de Jesús.

Desde los años setenta del pasado siglo, sin embargo, la cuestión del género de los evangelios viene siendo objeto de más detenido examen, y ahora se aprecia con mucha mayor claridad que se asemejan a *antiguas* biografías (gr. *bioi*, lat. *vitae*)⁶¹. En ellas, a diferencia de las modernas, no era

⁵⁶ Véase C. F. D. Moule, “Jesus in New Testament Kerygma” (1970), *Essays in New Testament Interpretation* (Cambridge: Cambridge University, 1982) 37-49, que tiene una interesante cita de J. Munck: “Es importante darse cuenta desde el principio de que, aunque no ha llegado hasta nosotros ninguno de los sermones de Pablo, éstos debían de diferir en la forma al menos de sus cartas” (41 n. 12).

⁵⁷ Bultmann, *History*, 372.

⁵⁸ Albrecht Dihle empieza su artículo sobre “The Gospels and the Greek Biography”, en Stuhlmacher (ed.), *The Gospel and the Gospels*, 361-86, recordando que “a todo estudiante de teología se le previene en su primer semestre de que no se deben leer los cuatro evangelios canónicos como biografías de Jesús” (361).

⁵⁹ De ahí la muy citada afirmación de Bultmann de que “no es posible conocer casi nada sobre la vida y la personalidad de Jesús, puesto que las primeras fuentes cristianas no muestran interés en la una ni en la otra” (citado *supra*, §5.3, sobre n. 36; cf. también cap. 4, n. 49).

⁶⁰ Kähler, *Historical Jesus*, 55, 63.

⁶¹ Véase especialmente D. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Fildelfia: Westminster, 1987) caps. 1 y 2; R. A. Burridge, *What Are the Gospels? A comparison with Greco-Roman Biography* (SNTSMS 70; Cambridge: Cambridge University, 1992), ambos con bibliografía. Burridge pasa revista a las protestas anteriores contra el dogma crítico (los evangelios, no biografías) en el cap. 4; D. Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst* (Tübinga: Francke, 1997).

importante analizar la vida interior del sujeto y seguir la evolución de su carácter a lo largo del tiempo. Según la concepción antigua, el carácter era fijo e inmutable⁶², y el biógrafo centraba su interés en describir el carácter del sujeto narrando sus palabras y hechos⁶³. Esto es precisamente lo que encontramos en los evangelios sinópticos (de hecho en todos los canónicos)⁶⁴, aunque no —conviene subrayarlo— en los otros evangelios ahora frecuentemente utilizados en la búsqueda neoliberal⁶⁵. Además, la intención habitual de los biógrafos antiguos era presentar a sus lectores ejemplos dignos de imitación, ofrecer información sobre el biografado, conservar su recuerdo y defender y promover su reputación⁶⁶. Tales rasgos generales se observan también en los evangelios⁶⁷. Es cierto que éstos nunca fueron concebidos simplemente como biográficos; eran propaganda, eran kerigma. Pero no consistían tampoco en semblanzas desapasionadas y objetivas (ni siquiera lo son las biografías modernas⁶⁸). En otras palabras, las coincidencias entre el evangelio y la biografía antigua resultan sustanciales y significativas.

El género en sí ya nos revela que había un considerable interés histórico en formular, narrar y coleccionar en forma de evangelio el material que ahora constituye los sinópticos⁶⁹. Esto no es sorprendente. Como señala Richard Burridge, “la biografía es un tipo de literatura que surge de manera natural en agrupaciones formadas en torno a un maestro o líder carismático al que se intenta seguir”. Y más adelante cita a Momigliano: “En el mundo helenístico, las personas instruidas tenían curiosidad por conocer la vida de personajes famosos⁷⁰”. Lo cual nos lleva de vuelta más o menos al punto de partida (cap. 2; § 6.2).

En resumen, hay sustanciales pruebas indirectas respecto a dos cuestiones. Primera, que las iglesias primitivas querían recordar —lo cual efectivamente hicieron— y tener como referencia la tradición de Jesús, que les había sido proporcionada como tradición fundacional por sus respectivos apóstoles

⁶² Aune, *Literary*, 28, 63; aunque véase también Burridge, *Gospels*, 183-84.

⁶³ Aune, *Literary*, 30; Burridge, *Gospels*, 144, 150-52, 176-77, 186-88.

⁶⁴ Aune, *Literary*, 57; Burridge, *Gospels*, esp. 205-206, 211-12.

⁶⁵ Véase §§ 4.7 y 7.8, *supra*.

⁶⁶ Aune, *Literary*, 36, 62; Burridge, *Gospels*, 150-52, 186-88.

⁶⁷ Aune, *Literary*, 57-58; Burridge, *Gospels*, 214-17.

⁶⁸ Recuérdense los intentos de “explicar” la figura de Hitler (cap. 6, n. 28, *supra*).

⁶⁹ En opinión de F. G. Downing, atendiendo a las características de la antigua *bios* (biografía) de las que habla Burridge, incluso Q podría ser designada como *bios* (“Genre for Q and a Socio-Cultural Context for Q: Comparing Sorts of Similarities with Sets of Differences”: *JSNT* 55 [1994] 3-26, reeditado en Downing, *Doing Things with Words*, 95-117). Kloppenborg Verbin se sitúa en esa línea (*Excavating Q*, 161-62, 380), y lo mismo Aune: “Q tendría marcadas tendencias biográficas” (406 n. 74).

⁷⁰ Burridge, *Gospels*, 80-81, 150-51.

fundadores. Y segunda, que los evangelios atestiguan un vivo interés entre los primeros cristianos por saber acerca de Jesús, con su conservación, promoción y defensa del recuerdo de su misión, y por aprender de su ejemplo.

8.2. Influencia de la profecía

La imagen que resulta del examen precedente es la de unos apóstoles fundadores de iglesias que transmiten la tradición de Jesús, de maestros que consolidan la memoria colectiva de esa tradición en sus respectivas comunidades y de escritores epistolares que en los primeros tiempos del cristianismo aludían a la tradición de Jesús y la evocaban en su parénesis. Esta imagen es totalmente incompatible con la opinión generalizada de que en las iglesias primitivas fueron añadidas con frecuencia declaraciones proféticas a la tradición de Jesús. La idea no es sólo que la tradición primitiva fue modificada, radicalmente o no, por la enseñanza de la Iglesia. Se piensa también que las declaraciones proféticas fueron escuchadas como palabras de Jesús, aceptadas como tales e incluidas en el acervo de tradición de Jesús de la Iglesia, para su difusión en el momento oportuno, sin que nadie considerase necesario seguir identificándolas como profecías (palabras del Jesús exaltado). Lo dice Bultmann:

La Iglesia no establecía distinción entre esas declaraciones de profetas cristianos y los dichos de Jesús recibidos de la tradición, ya que ni siquiera los dichos dominicales de ella eran vistos como manifestaciones de una autoridad del pasado, sino como dichos del Señor resucitado, que es siempre un contemporáneo para la Iglesia⁷¹.

Y Käsemann no duda en especular que los “incontables dichos en primera persona del Cristo revelado a través de los labios de los profetas entraron en la tradición sinóptica como dichos de Jesús”⁷². El estudio más completo del asunto, debido a Eugene Boring⁷³, concluye que una cantidad

⁷¹ Bultmann, *History*, 127-28: “En la primitiva comunidad de Jerusalén, el espíritu de Jesús seguía activo, y su doctrina ética era progresivamente desarrollada y expresada en declaraciones que luego se transmitían como dichos del mismo Jesús” (“New Approach”, 42).

⁷² E. Käsemann, “Is the Gospel Objective?”, en *Essays on the New Testament Themes* (Londres: SCM, 1964) 48-62. La única categoría formal identificada por Käsemann era la de las “sentencias de la ley sagrada”, en su influyente ensayo, “Sentences of Holy Law in the New Testament” (1954), en *New Testament Questions of Today* (trad. ingl., Londres: SCM, 1969) 66-81. Pero nótese la incisiva crítica de D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 166-68, 237-40.

⁷³ M. E. Boring, *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 46; Cambridge: Cambridge University, 1982).

sustancial de tradición de Jesús ha sido influida por uso profético o tiene un origen directo en declaraciones proféticas. Por ejemplo, según Boring, quince dichos de Q eran seguramente en un principio declaraciones de ese tipo; si bien en Marcos son como mucho once unidades de dichos (y excluyendo 13,5b-31 sólo siete unidades) las que probablemente derivan de profetas cristianos⁷⁴.

¿Qué base tiene esta hipótesis? Por un lado, ciertamente hubo en las iglesias primitivas considerable vitalidad profética, muy apreciada por Pablo en particular⁷⁵. Determinadas declaraciones proféticas son atribuidas al Espíritu Santo como inspirador (Hch 13,2; 20,23; 21,4.11), y algunas a Jesús resucitado (1 Tes 4,15[?] ⁷⁶; Ap 2-3). Esto parece estar en conformidad con lo que se lee en las *Odas de Salomón*⁷⁷, donde supuestamente Cristo resucitado habla a través del poeta: “Y resucité y estoy con ellos / y hablaré por su boca” (42,6)⁷⁸. Sabemos también, gracias a Celso, que los profetas solían expresar sus profecías en primera persona (Orígenes, *Contra Celso* 7.9)⁷⁹. A la vista de todo esto es muy admisible la posibilidad de que hubieran sido incluidas declaraciones proféticas en la tradición de Jesús. El ejemplo más claro lo tenemos probablemente en Mt 18,20; pero otros casos posibles son Mt 11,28-30 y Lc 11,49-51; 22,19b⁸⁰.

Por otro lado, a pesar de las muy frecuentes referencias a profetas en la tradición cristiana primitiva, no hay en sus pasajes indicio alguno de que se hicieran voz de Jesús, ni de que se esperase de ellos tal cosa, al hablar en las asambleas cristianas. Y Ap 2-3 no representa un argumento en contra. Sería sorprendente, por ejemplo, que ningún profeta hubiera expresado jamás en una iglesia paulina una profecía relativa a la circuncisión; sin em-

⁷⁴ *Ibid.*, 179-80, 196. Boring enumera Q/Lc 6,22-23; 10,3-16.21-22; 11,29b-30.39-52; 12,8-12; 13,34-35; 16,17; 22,28-30; Mc 3,28-29; 6,8-11; 8,38; 9,1; 13,26.

⁷⁵ Rom 12,6; 1 Cor 12,10.28-29; 14,1.3-6.22.24-25.29-32.39; 1 Tes 5,20; véase J. G. G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Londres: SCM, 1975) 225-33; Boring, *Sayings*, 26-52; Aune, *Prophecy*, 190-217.

⁷⁶ Pero véase n. 47, *supra*.

⁷⁷ Charlesworth data las *Odas* hacia 100 d. C. (*Old Testament Pseudepigrapha* II, 726-27).

⁷⁸ Bultmann da mucha importancia a *OdSI* 42,6 (*History*, 127-28 n.).

⁷⁹ Véase Boring, *Sayings*, 128-30.

⁸⁰ J. D. G. Dunn, “Prophetic ‘I’-Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity”: *NTS* 24 (1977-1978) 175-98, reeditado en *The Christ and the Spirit*. Vol II: *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 142-69. Aune tiene sus dudas con respecto a Lc 11,49 (*Prophecy*, 236-37).

bargo, en la tradición de Jesús no hay la menor declaración al respecto⁸¹. La función profética, aunque vital a ojos de Pablo, era mucho más limitada o modesta (1 Cor 14,3) de lo que supone la hipótesis antes referida⁸². Además, en las tradiciones judía y cristiana, las profecías reciben normalmente el nombre del profeta, aun cuando éste dice hablar en nombre de Dios. Por eso en ningún libro profético del AT figura Yahvé como su autor⁸³. Lucas siempre menciona al profeta de que se trata (Hch 11,27-28; 13,1; 21,9-14) y distingue las palabras del Espíritu (Hch 13,2; 21,11) de las declaraciones del Cristo exaltado (Hch 19,9-10; 23,11)⁸⁴; y Pablo pone cuidado en distinguir su propia opinión inspirada de la tradición de Jesús (1 Cor 7,10.25.40)⁸⁵. Todo esto sugiere que Bultmann y Boring tienen excesiva avidez por encontrar indicios de actividad profética en la tradición sinóptica⁸⁶. Pero el conjunto de los datos indica más bien que las declaraciones de este tipo no eran la regla, sino la excepción.

Cuando se analizan los ejemplos de manifestaciones proféticas propuestos por Boring queda patente que los criterios utilizados no sirven para distinguir una declaración profética (¿ocasional?) de Jesús de una profecía cristiana primitiva (p. ej., Lc 11,39-52)⁸⁷. La lógica de Boring funcionaría solamente si Jesús no hubiera enviado en misión a sus discípulos, no hubiera esperado que ellos sufrieran persecución (aunque el precedente de Juan el Bautista se cernía como una amenaza) y no hubiera visto en su propio mensaje una significación escatológica⁸⁸. También en este caso se tiene demasiado poco en cuenta el carácter originalmente oral de la tra-

⁸¹ Quizá significativo para nuestra evaluación del *Evangelio de Tomás* sea el hecho de que en ese escrito la enseñanza sobre la circuncisión se atribuye, en cambio, a Jesús en *EvTom*.

⁸² Nótese la tendenciosidad de Boring al definir al primitivo profeta cristiano como "un portavoz con inspiración directa de Jesús resucitado", quien, pese a darse cuenta del peligro, se anula en la "característica" idea cristiana del profeta que pronuncia palabras del Jesús exaltado; Jesús resucitado desempeña el papel de Yahvé en la configuración profética" (*Sayings*, 16-22).

⁸³ F. Neugebauer, "Geistssprüche und Jesuslogien": *ZNW* 53 (1962) 218-28.

⁸⁴ D. Hill, "On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets": *NTS* 20 (1973-1974) 262-74; id., *New Testament Prophecy* (Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1979) 160-85. Véase también Boring, *Sayings*, 229.

⁸⁵ Véase mi "Prophetic 'I'-Sayings", 147-50.

⁸⁶ P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1: *Grundlegung von Jesus zu Paulus* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) 45-46, cita la pertinente conclusión de Aune: "Los datos históricos aducidos en apoyo de la teoría se encuentran en gran medida en la imaginación creativa de los estudiosos" (*Prophecy*, 245).

⁸⁷ Boring, *Sayings*, 153-58.

⁸⁸ Me refiero al tratamiento por Boring de Lc 6,22-23 y 10,3-16 (*Sayings*, 138-41, 143-48), 12,11-12 (164-65) y 12,8-9 y 22,28-30 (165-67, 176-79), respectivamente.

dición de Jesús, con las oportunidades de adaptación y ampliación que entrañaba. Y aunque Boring reconoce plenamente que el profeta pudo haber interpretado anteriores dichos de Jesús⁸⁹, enseguida clasifica esa reelaboración de la tradición como característicamente profética⁹⁰.

Pero ¿hubo importantes adiciones de temas y enfoques completamente nuevos? ¿Hubo inserciones que torcieran el sentido de la tradición primitiva? ¿Ocasiónó el proceso de transmisión un “cambio de dirección” en el material primario? Aquí, la evocación de una vigorosa actividad profética en las iglesias primitivas bien podría ir más en contra que a favor de la hipótesis original de Bultmann. Porque un rasgo común a la profecía judía antigua y a la cristiana primitiva es el reconocimiento de que la inspiración podía dar origen a *falsa* profecía. Una declaración profética *no* era aceptada sin más como palabra de Dios. La necesidad de *probar* la profecía y de disponer de criterios para ello fue reconocida más o menos desde el comienzo de la confianza de Israel en la profecía⁹¹. Entre los contemporáneos de Jesús, tanto Filón como los qumranitas eran muy conscientes del problema⁹². Incluso el mismo Josefo no duda en calificar a algunos de “falsos profetas” (*pseudoprophētēs*) en sus *Antigüedades*⁹³, y a los “profetas de señales”, de los que habla en el siglo I, también los presenta como “impostores” y “embaucadores”⁹⁴. Y tan pronto como empezamos a leer acerca de profetas que operaban en las iglesias primitivas encontramos reflejada la misma preocupación. Ya en el que podría ser el documento más antiguo del NT, Pablo aconseja: “No menospreciéis la profecía, pero examínadlo todo, quedaos con lo bueno y evitad toda forma de mal” (1 Tes 5,20-22). Distinguir la profecía verdadera de la falsa es una de las funciones habituales entre los primeros cristianos (1 Cor 12,10; 14,29)⁹⁵. Y la preocupación recorre el NT hasta llegar a las iglesias del siglo II⁹⁶. La instrucción de 1 Jn era evidentemente una “buena práctica” normal en las

⁸⁹ Boring, *Sayings*, cap. 7.

⁹⁰ Aune, *Prophecy*, 242-44. Véase también §8.6.

⁹¹ Por ejemplo, Dt 13,1-5; 1 Re 22,1-38; Is 28,7; Jr 28,9. La antigua frase “¿También Jesús está entre los profetas?” refleja un temprano reconocimiento de la ambigüedad de la experiencia profética.

⁹² Véase, p. ej., CD 12,2-3; IQH 12[4],15-20; *Spec. Leg.* 1.315; 4.48-52.

⁹³ *Ant.* 8.236, 241-42, 318, 402, 406, 409; 9.133-34, 137; 10.66, 104, 111.

⁹⁴ “Impostor (*goēs*)”: *Guerra* 2.661, 264; *Ant.* 20.97, 160, 167, 188. “Embaucador (*apataō, apateōn*)”: *Guerra* 2.259; 6.287; *Ant.* 20.98, 167, 188. Véase también R. Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus* (Oxford: Oxford University, 1993) 143-44.

⁹⁵ Aune reconoce la importancia de esa prueba/evaluación (*Prophecy*, 217-29), pero concluye que no era un “procedimiento normal” (220, 222), a pesar de 1 Tes 5,21-22 y 1 Cor 14,29.

⁹⁶ *Did* 11,7-8; 12,1; *Hermas, Mund.* 11,7.11.16.

iglesias primitivas: “No creáis a cada espíritu, sino haced un discernimiento con todos ellos” (1 Jn 4,1) ⁹⁷.

De lo anterior se desprende un corolario importante para el asunto ahora considerado ⁹⁸. Se trata de que probablemente, en aquellas iglesias donde estuvo activa, la profecía iba acompañada de lo que podríamos llamar invitación a una hermenéutica de sospecha. Las declaraciones proféticas *no* debían ser automáticamente consideradas como inspiradas por el Espíritu de Jesús, ni las palabras juzgadas palabras del Cristo (exaltado). La conciencia de que había que examinar tales declaraciones parece haber estado presente a lo largo de la experiencia profética de Israel y continuado en la experiencia profética del cristianismo ⁹⁹.

El paso siguiente en la lógica es trascendental. ¿Qué clase de prueba aplicar a esas declaraciones? Una de las respuestas coherentes es el contraste con tradición ya reconocida y arraigada. De hecho, la negación o el alejamiento de la tradición fundacional era lo que más claramente delataba la *falsedad* de una profecía, a la que, en consecuencia, *no* había que dar crédito alguno. La prueba se encuentra ya expresada en la Torá: al profeta que propusiera a Israel seguir a otros dioses no se le debía prestar oídos (Dt 13,1-3). Y los profetas encauzaban su profecía esencialmente en apoyo de esa tradición establecida ¹⁰⁰. Dentro del NT, la prueba para discernir la tradición válida se encuentra señalada con más claridad en 1 Cor 12,3 (la prueba de la confesión kerigmática fundamental: “Jesús es Señor”) ¹⁰¹ y en 1 Jn 4,2-3 (la prueba de la confesión, ya desarrollada).

Se puede decir incluso que las afirmaciones de Pablo relativas a su condición de apóstol con acentos claramente nuevos o diferentes en su evangelio tuvieron que pasar la misma prueba para que su obra apostólica y misio-

⁹⁷ De la necesidad y el hecho de poner a prueba las profecías se habla en muy distintos pasajes del NT (Mt 7,15-23; 1 Cor 2,12-14; 14,37-38; 2 Tes 2,2-3; Heb 13,7-9; Ap 2,20).

⁹⁸ Esta es la cuestión principal de mi “Prophetic ‘I’-Sayings”.

⁹⁹ Boring cree importante la cuestión (*Sayings*, 64-69), pero no entra a considerar los criterios (119-20).

¹⁰⁰ “En el judaísmo, de donde el cristianismo traía su origen, no se veía a los profetas como innovadores inspirados que aportasen revelación radicalmente nueva, sino como sólidos eslabones en la cadena de tradición, que presentaban de nuevo lo que ya estaba en el acervo tradicional de Israel” (Boring, *Sayings*, 71).

¹⁰¹ Que “Jesús es Señor” era una de las primeras confesiones cristianas (bautismales) está atestiguado en Rom 10,9. Muchos intérpretes entienden que Rom 12,6 viene a decir lo mismo: la profecía tenía que estar “en analogía con la fe”, “de acuerdo con (o en proporción a) la fe” (BAGD, *analogía*); cf. 6,17 (“el modelo [*typos*] de enseñanza”); 12,3 (“la medida [*metron*] de la fe”). Aune apunta que “la prueba de congruencia con la tradición kerigmática” era aplicada también en Gál 1,6-9 y 2 Tes 2,2 (*Prophecy*, 235).

nera no fuera juzgada una variación inaceptable del evangelio de Jesús. Esto es una implicación evidente en los dos primeros capítulos de Gálatas, donde Pablo, pese a haber insistido en la independencia de su autoridad apostólica con respecto a los apóstoles de Jerusalén, consideró necesario ir allí para dar cuenta de su evangelio a los apóstoles principales, “no fuera que ahora y entonces me estuviera afanando inútilmente” (2,2) ¹⁰². Aun confiando en que había sido llamado por Cristo, Pablo comprendía la necesidad de que su afirmación de haber recibido una revelación excepcional (1,12) fuera probada y aceptada por los que representaban la continuidad temporal con Jesús. Lo cual implica que la insistencia con que Pablo hacía constar su condición de apóstol era en el fondo una demanda de ser considerado miembro de ese cuerpo que tenía la responsabilidad de autenticar y de predicar el evangelio (1 Cor 15,8-11). A la luz de todo esto, hay que juzgar improbable que Pablo, por ejemplo, hubiera aceptado una declaración como palabra de Dios simplemente porque fuera una declaración inspirada (profética).

Cuando esta percepción (la importancia de contrastar las profecías con la tradición ya establecida) se traslada al asunto de la incorporación de manifestaciones proféticas a la tradición de Jesús, los resultados tienen gran alcance. Porque, en primer lugar, *cualquier profecía atribuida al Cristo exaltado habría sido probada con lo que ya se consideraba que era lo que Jesús había dicho*. Esto supone que en las más de las iglesias existía tal canon (la palabra no es inadecuada) de tradición fundacional de Jesús ¹⁰³. Pero implica también, en segundo lugar, que sólo las declaraciones proféticas *coherentes* con ese material fundacional sobre el que no había dudas tenían posibilidades de ser aceptadas como dichos de Jesús. Lo que, en tercer lugar, significa —y la lógica de esto requiere una consideración detenida— que cualquier dicho o tema *atípico* incluido en la tradición de Jesús tal como la conocemos procede posiblemente de la enseñanza que el mismo Jesús impartió. Porque de otro modo, si se hubiera originado como una declaración profética, difícilmente lo habría admitido como un dicho de Jesús la iglesia en

¹⁰² Para una exposición más completa del difícil equilibrio entre el sentimiento de Pablo de su autoridad apostólica y la autoridad de los dirigentes cristianos de Jerusalén, véase mi “The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2”: *NTS* (1982) 461-78, reeditado en Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Londres: SPCK, 1990) 108-28; cf. también, *id.*, *The Epistle to the Galatians* (BNTC; Londres: Black, 1993) 93-94.

¹⁰³ También Dibelius pensaba en colecciones de dichos de Jesús que actuaban como un control “regulador” e impidieron que más de unos cuantos dichos inspirados entrasen en la tradición de Jesús (*Tradition*, 240-43), pero nunca explicó en qué basaba esa hipótesis. Nótese asimismo la insistencia de Boring en que la tradición y el Espíritu iban de la mano para el cristianismo primitivo, y su conclusión de que “Marcos miraba con recelo la profecía cristiana” (*Sayings*, 72, 79, 198).

que fue expresado por primera vez¹⁰⁴. En otras palabras, nos encontramos aquí con un nuevo criterio, potencialmente importante, para reconocer tradición original de Jesús. Viene a ser un criterio de coherencia a la inversa: cuanto *menos* coherente con la tradición de Jesús es un dicho o tema integrado en ella, *más* probabilidades hay de que se remonte al mismo Jesús.

En suma, la idea de Bultmann de una intensa actividad profética en las iglesias primitivas que hiciera aportaciones sustanciales a la tradición de Jesús no encuentra confirmación en lo que sabemos. Y nuestro conocimiento de cómo eran recibidas las profecías en aquellas iglesias suscita considerables dudas respecto a la afirmación de que lo peculiar y atípico dentro de la tradición de Jesús se originó en la actividad profética. Por el contrario, lo verosímil es que las primeras iglesias cristianas fueran muy conscientes del peligro de diluir o contaminar su tradición fundacional, que les era de vital importancia, incorporando a ella cualquier material incoherente con sus aspectos principales.

8.3. La tradición oral

Lo que sabemos sobre los procesos de transmisión en el cristianismo primitivo ¿corroboran las inferencias sacadas de las consideraciones precedentes? En cuanto a esto, todos los participantes en la investigación coinciden en que la prueba decisiva ha de ser la tradición de Jesús misma. Tal convicción, sin embargo, mal se aviene con la enorme y persistente laguna en el análisis de ese material. Me refiero a que no se ha tenido suficientemente en cuenta que, en las etapas iniciales del proceso de transmisión, la tradición tuvo que ser *oral*¹⁰⁵; por lo cual tampoco se ha investigado el carácter de la tradición en la fase oral ni lo que su oralidad pudo significar para la transmisión. No niego que el asunto se ha abordado repetidamente durante el período que abarca las varias búsquedas del “Jesús histórico”. Sin embargo, casi siempre se ha acabado por dejarlo en vía muerta, dando

¹⁰⁴ A modo de ilustraciones podemos citar dos ejemplos de Boring (*Sayings*, 159-64, 173-74). Con referencia a Lc 12,10, ¿es verosímil que la comunidad hubiese aceptado una declaración profética que pusiera la inspiración del profeta o de la comunidad por encima del Jesús exaltado? (véase *infra*, §15.7h; cf. la crítica realizada por Aune [*Prophecy*, 240-42] del ejemplo que presenta Boring de Mc 3,28-29). Con referencia a Lc 16,17, si se recordaba que Jesús tenía una visión relajada de la Ley, ¿se habría admitido un dicho profético que insistía en la validez eterna de esa Ley en su sentido literal (cf. *infra*, §14.4)?

¹⁰⁵ La de W. Schmithals es una voz solitaria en la defensa de la opinión muy poco verosímil, y recientemente repetida, de que la tradición sinóptica fue literaria desde el principio (“Vom Ursprung der Synoptischen Tradition”: *ZTK* 94 [1997] 288-316).

preferencia a otras cuestiones, y se ha perdido de vista su importancia para entender la historia de la tradición de Jesús.

a. *J. G. Herder*

En la historia antes examinada, el mérito de haber sacado a debate la cuestión suele atribuirse a J. G. Herder (1744-1803). Éste no estaba de acuerdo con Lessing en que a los evangelios sinópticos subyacía material arameo original, el evangelio de los Nazarenos: “Ni la historia apostólica ni la de la Iglesia saben de tal evangelio primitivo”. Lo que realmente estaba subyacente era un “evangelio ordinario” y además en forma *oral*¹⁰⁶. Con esta percepción, así como con su descripción del material transmitido como “una saga oral”, Herder se adelanta a muchos estudios posteriores:

En el caso de una narración oral, libre, no todo es igualmente independiente. Las frases y dichos largos, así como las parábolas, tienden a conservar la misma forma de expresión que detalles narrativos menores y que material de transición y fórmulas de conexión aportados por el propio narrador... El evangelio ordinario constaba de unidades sueltas, como relatos, parábolas, dichos, perícopas. Esto es así desde la misma aparición de los evangelios y se percibe por el diferente orden en que está colocada esta parábola o aquella saga ... El hecho de que consista en partes independientes confirma la existencia de este evangelio, porque para el tipo de personas que eran la mayor parte de los apóstoles, era más fácil recordar un dicho, una parábola, un apotegma llamativo que discursos trabados¹⁰⁷.

Por desdicha, estas percepciones potencialmente fructíferas quedaron opacadas, perdidas de vista, en la búsqueda de fuentes de los evangelios sinópticos, que se convirtió en la preocupación principal de la investigación decimonónica sobre los evangelios¹⁰⁸.

b. *Rudolf Bultmann*

Hasta el surgimiento de la crítica formal a comienzos del siglo XX no volvió a emerger la cuestión del carácter oral de la primitiva tradición de

¹⁰⁶ Utilizo el resumen de Kümmel, que considero oportuno pese ciertas descripciones erróneas.

¹⁰⁷ Extractos de J. G. Herder, *Collected Works* (ed. B. Suphan, vol. XIX, en Kümmel, *New Testament*, 81-82). B. Reicke, *The Roots of the Synoptic Gospels* (Filadelfia: Fortress, 1986) 11-12, hace especial mención de J. C. L. Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (Leipzig: Englemann, 1818).

¹⁰⁸ El estudio de Kümmel representa las mismas prioridades. Véase *infra*, cap. 10, n. 11.

Jesús¹⁰⁹. Más tarde, en su prólogo a uno de sus ensayos sobre la crítica de las formas (1962), Bultmann comienza con una definición sumaria: “El propósito de la crítica formal es estudiar la historia de la tradición oral de Jesús subyacente a los evangelios”¹¹⁰. Y en su descripción también resumida de cómo fue transmitida la tradición oral hizo una observación similar a la de Herder: “Cuando los relatos pasan de boca en boca se conservan bien el argumento central y la estructura general, pero se producen cambios en los detalles incidentales”¹¹¹. Por desdicha, una vez más, las posibilidades de trabajar provechosamente con unos conceptos realistas de la tradición oral y de cómo funciona se frustraron más o menos desde el principio a causa de varias ideas que distorsionaron la reconstrucción bultmanniana de los procesos de transmisión oral.

Dos en particular son dignas de mención: 1) Bultmann se centró en las formas y conjeturó que ciertas “leyes de estilo” determinaban su transmisión. Esas leyes, al parecer extraídas de los estudios sobre el folclore, de los que él tenía algún conocimiento¹¹², implicaban la presunción de una forma “pura”¹¹³, de una evolución natural en curso de la transmisión desde la pureza y simplicidad hacia una complejidad mayor¹¹⁴, y de un desarrollo de la tradición determinado más por la forma que por el contenido¹¹⁵. 2) Más

¹⁰⁹ Ya señalado por Wellhausen (citado *supra*, cap. 5, n. 30).

¹¹⁰ *Form Criticism* (con K. Kundsinn) 1.

¹¹¹ “New Approach”, 47.

¹¹² *History*, 6-7. Aunque nótese la crítica de E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9; Cambridge: Cambridge University, 1969) 18, n. 4.

¹¹³ “La ‘forma pura’ (*reine Gattung*) representa una mezcla de categorías lingüísticas y de historia del lenguaje, que hay que asignar a una concepción de desarrollo del lenguaje ya anticuada” (*eine Vermischung linguistischer und sprachhistorischer Kategorien ... die einer heute überholten Auffassung der Sprachenwicklung zuzuweisen ist*) (Schröter, *Erinnerung*, 59; también 141-42). Véase G. Strecker, “Schriftlichkeit oder Mündlichkeit der synoptischen Tradition?”, en F. van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels 1992, Festschrift Frans Neirynck* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1992) 159-72 (esp. 161-62, con más bibliografía en n. 6).

¹¹⁴ Pero véase la crítica de Sanders en *Tendencies*, resumida: “No se pueden establecer leyes fijas respecto al desarrollo de la tradición sinóptica. En todos los aspectos se desarrolló en direcciones diversas: se hizo más extensa y más breve, más detallada y menos detallada, más semítica y menos semítica” (272).

¹¹⁵ Véanse, p. ej., sus aseveraciones en “New Approach”, 45-47, y “Study”, 29, así como su análisis, más completo, en *History*. Para crítica de esta suposición, cf. W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1983) 2-8. G. Theissen, *Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (vers. orig., 1974; trad. ingl., Edimburgo: Clark, 1983) 1-24, es muy ilustrativo sobre cómo la crítica formal clásica se funde con la crítica literaria (de género, estructural y narrativa); pero el modo en que percibe Theissen el funcionamiento del proceso de transmisión (también en reacción a la aplicación a los textos del modelo arqueológico de los estratos) depende demasiado de la idealización de un “género” (“realizaciones de posibilidades estructuralmente predeterminadas”), en

trascendencia tuvo la suposición por Bultmann de un modelo *literario* para explicar el proceso de transmisión. Esto se percibe claramente en su concepción de toda la tradición de Jesús como “compuesta de una serie de estratos”¹¹⁶. El proceso imaginado es el de capas de tradición construidas unas sobre otras. Bultmann elaboró esta teoría porque, aparte de otras consideraciones, creía poder separar con ella las capas superiores (i. e., posteriores y helenísticas) para dejar al descubierto las inferiores (i. e., primitivas y palestinas)¹¹⁷. La imagen en sí está tomada del proceso literario de edición o adaptación, donde cada capa es una versión editada (para Bultmann, una versión reelaborada y ampliada) de la capa o versión anterior. Pero ¿es esta concepción adecuada para un proceso de repeticiones orales de material tradicional? Bultmann nunca abordó realmente tal cuestión, pese a su pertinencia manifiesta¹¹⁸.

Una vez más, pues, tenemos que hablar de oportunidad perdida por parte de la crítica formal (como en § 6.5c). A partir de Bultmann, el debate giró principalmente en torno al modelo literario, y la atención se centró con preferencia en las comunidades que dieron forma a la tradición o en la cuestión más fácil de su configuración posterior vista desde la perspectiva crítico-redaccional¹¹⁹. Hubo tres excepciones que conviene señalar.

c. C. F. D. Moule

Moule no dedicó especial atención al carácter o a los procesos de la tradición oral, por lo cual su contribución es algo tangencial a los asuntos que ahora nos ocupan. Sin embargo, sus percepciones sobre la formación de los evangelios resultan pertinentes, y dos de manera especial.

cierto modo similar a la idealización de la “forma” por los primeros críticos formales (17-22, 172).

¹¹⁶ Bultmann, *Jesus*, 12-13 (véase *supra*, §5.3 sobre n. 38). La persistencia de la imagen se observa en Funk: “Los evangelios narrativos están compuestos de tradiciones, unas orales, otras escritas, superpuestas entre sí como estratos, de modo que en el fondo del todo se encuentra la capa de tradición más primitiva” (*Acts of Jesus*, 24).

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ En su actual investigación en la Universidad de Durham sobre la tradición oral y los evangelios, Terence Mournet señala que la misma suposición de dependencia exclusivamente literaria entre las distintas ramas de la tradición sinóptica vicia el intento de Farmer (*Synoptic Problem*) de echar por tierra la hipótesis de los dos documentos y la crítica que hace Sanders (*Tendencias*) de Bultmann y Dibelius. Igual reparo cabría poner a la pretensión de M. Goulder (*Luke: A New Paradigm*, 2 vols. [JSNTS 20; Sheffield: Sheffield Academic, 1989]) de prescindir de Q (véase esp., cap. 2).

¹¹⁹ En esto, el más exitoso e influyente fue H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1953, ²1957, ³1964; trad. ingl., *The Theology of St. Luke* [Londres: Faber & Faber, 1961]).

La primera es que, a su entender, los evangelios mantienen una clara distinción entre las imágenes prepascual y pospascual de Jesús¹²⁰. Su alumno Eugene Lemcio ha desarrollado esta idea. Particularmente los evangelios sinópticos conservan un claro sentido de lo que es anterior y de lo que es posterior a la Pascua en el *contenido* de la tradición de Jesús que transmiten. El *contexto* de transmisión a todas partes indica una perspectiva pospascual. Pero sólo ocasionalmente es esta perspectiva evidente en el contexto de la tradición como tal. Así, por ejemplo, la llamada a la fe en Jesús o la presunción de ella en el narrador está implícita en el contexto de la transmisión, pero no aparece introducida en la tradición de Jesús misma¹²¹. Si esto sucede realmente en la versión de la tradición muy adaptada y desarrollada (por los autores sinópticos), cuánto más lo sería en el caso de la versión anterior que utilizaron Marcos, Mateo y Lucas.

La segunda percepción, expuesta por Maule en su demasiado poco mencionada obra *Birth of the New Testament*, es que hay que tener en cuenta la vitalidad del proceso histórico-formal en la vida de las iglesias y “situar en el contexto y en el pensamiento de ellas los procesos que llevaron a escribir los primeros libros cristianos”¹²². Aunque aquí Maule pretendía, una vez más, explicar la génesis de la literatura cristiana, no el carácter y los procesos de la tradición oral, algunas de sus observaciones son muy útiles para nuestra investigación¹²³.

d. *Helmut Koester*

El segundo paso significativo después de Bultmann lo ha dado su alumno de doctorado Helmut Koester. Desde el principio de su actividad académica, Koester puso de relieve que la tradición existió en forma de co-

¹²⁰ C. F. D. Moule, “The Intention of the Evangelists” (1959), en *The Phenomenon of the New Testament* (Londres: SCM, 1967) 100-114.

¹²¹ E. E. Lemcio, *The Past of Jesus in the Gospels* (SNTSMS 68; Cambridge: Cambridge University, 1991), esp. 8-18, 109-14. Repito el argumento de Lemcio en mis propios términos. Cf. Schürmann, citado *supra*, cap. 6, n. 108.

¹²² Moule, *Birth*, 3.

¹²³ Véase particularmente su reconocimiento de que Papías (Eusebio, *HE* 3.39.15) concebía a Pedro repitiendo la enseñanza de Jesús “‘*pro tas chreias*, con referencia a las necesidades’ [i. e., como la ocasión exigía, como la necesidad demandaba]” (*Birth*, 108, 120-21); su observación sobre el más variado intercambio de formas [en la liturgia], de modo que fragmentos de oraciones y de himnos fluían hacia dentro y hacia fuera del entramado de la exhortación pastoral” (270) se asemeja al reconocimiento por los folcloristas del carácter fluctuante de las actuaciones orales (*infra*, §8.3f).

rrientes orales (“tradición libre”) hasta bien entrado el siglo II¹²⁴. Y ha defendido coherentemente esta convicción en su producción posterior, hasta la fecha¹²⁵, sin cansarse de prevenir contra la idea de un desarrollo puramente literario y lineal de la tradición. Pero, como en el caso de Moule, durante todo este tiempo se ha prestado demasiado poca atención a su idea –infortunadamente para la investigación–, en parte, sin duda, porque él mismo nunca le ha dado la importancia que tiene¹²⁶. Por lo demás, Koester no ha desarrollado un modelo de transmisión oral y se ha desentendido bastante de la dinámica de ese proceso de transmisión, aparte del apoyo brindado a su propia tesis de que otros evangelios (posteriores) contienen formas primitivas de la tradición¹²⁷.

e. Birger Gerhardsson

La tercera respuesta a Bultmann merecedora de especial referencia ha atraído mucha más atención. Es la protesta de Harald Riesenfeld y su discípulo Birger Gerhardsson de que Bultmann se desentendió de los más obvios precedentes palestinos en la transmisión de la tradición.

Reisenfeld, tras advertir que los términos técnicos utilizados para la transmisión de tradición rabínica subyacen a las palabras griegas aplicadas en el NT al mismo proceso (*paralambanein* y *paradidonai*), dedujo que el primitivo proceso de tradición cristiano era, como el rabínico, “una transmisión rígidamente controlada” de palabras y hechos de Jesús, “memorizados y recitados como palabra sagrada”. La idea de una tradición troquelada por la comunidad era demasiado inexacta. Había que pensar más bien en tradición derivada directamente de Jesús y transmitida por maestros autorizados “en una forma mucho más rígida y fija”¹²⁸.

¹²⁴ H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* (Berlín: Akademie-Verlag, 1957).

¹²⁵ Véase, p. ej., H. Koester, “Written Gospels or Oral Traditions?": *JBL* 113 (1994) 293-97.

¹²⁶ Indicio de ello es que ninguno de los que contribuyeron a su *Festschrift* (Pearson [ed.], *Future of Early Christianity*) prestó mucha atención a este aspecto de su labor de erudito.

¹²⁷ Véase *supra*, §§ 7.6, 8. La misma crítica, y aun con más motivo, puede hacerse de Funk, *Five Gospels*, en cuanto este libro se centra demasiado en el producto final del supuesto proceso. Al asignar los colores rojo, rosa, gris y negro a determinados dichos de Jesús, según la valoración hecha en cada caso, también el Seminario de Jesús se ha desentendido por la dinámica del proceso, sin mostrar el menor interés por ella.

¹²⁸ H. Riesenfeld, “The Gospel Tradition and Its Beginning” (1957), en *The Gospel Tradition* (Filadelfia: Fortress, 1970) 1-29.

Gerhardsson desarrolló la tesis central de Riesenfeld mediante un estudio minucioso del proceso de transmisión en el judaísmo rabínico, como el más próximo paralelo al mismo proceso de la tradición del palestino Jesús, y reforzó la afirmación de su maestro¹²⁹. A diferencia de los críticos formales, Gerhardsson reconoció la necesidad de investigar las técnicas de transmisión oral. La palabra clave —confirmó— es *memorización*¹³⁰, y a ésta se llega por medio de repetición constante, técnica básica utilizada entonces y después (de hecho, Occidente la mantuvo vigente hasta hace poco)¹³¹. En el judaísmo rabínico, el discípulo tenía el deber de “conservar las palabras exactas de su maestro”, como base para cualquier comentario que luego pudiera hacer él por su cuenta¹³². Considerando principalmente la importancia de “la palabra del Señor” en el cristianismo primitivo, como está atestiguado por Lucas y Pablo, Gerhardsson dedujo que Jesús “seguramente procuró que sus discípulos retuvieran ciertos dichos; como maestro, les pediría que memorizaran”; “sus dichos debieron de tener para sus seguidores más autoridad y santidad que las palabras de los maestros rabínicos para sus discípulos”. En consecuencia, cuando los evangelistas adaptaron sus evangelios pudieron trabajar “sobre una base de tradición fija, definida, procedente de Jesús y acerca de él”¹³³.

Por desdicha, estas contribuciones fueron generalmente desestimadas, en gran parte porque el recurso al precedente rabínico se juzgó (injusta-

¹²⁹ B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund: Gleerup, 1961). Gerhardsson ha refinado su tesis en una serie de obras posteriores: *Tradition and Transmission in Early Christianity* (Lund: Gleerup, 1964); *The Origins of the Gospel Traditions* (Filadelfia: Fortress, 1979); *The Gospel Tradition* (Lund: Gleerup, 1986); las dos últimas reeditadas en *The Reliability of the Gospel Tradition* (Peabody: Hendrickson, 2001); véase también *id.*, “Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels”, en Wansbrough (ed.), *Jesus*, 266-309.

¹³⁰ Por ejemplo, “La actitud general era que las palabras y objetos de conocimiento debían ser memorizados: *tantum scimus, quantum memoria tenemus* [‘sabemos tanto cuanto retenemos en la memoria’]” (*Memory*, 124).

¹³¹ “El judaísmo rabínico aplicó al máximo el dicho latino *Repetitio est mater studiorum*, sabedor de que el conocimiento se adquiere por repetición, se transmite por repetición y se mantiene vivo por repetición. La vida del rabino estaba marcada por una repetición continua” (*Memory*, 168).

¹³² Gerhardsson, *Memory*, 130-36 (lo citado, en 133); también caps. 9-10.

¹³³ Gerhardsson, *Memory*, 328, 332, 335; similarmente, *Origins*, 19-20, 72-73; *Gospel*, 39-42. También Riesner destaca la importancia que tiene el aprender de memoria (*Auswendiglernen*) en la enseñanza de Jesús (*Jesus*, 365-67, 440-53; *id.*, “Jesus”, en Wansbrough [ed.], *Jesus*, 203-204). D. L. Balch, “The Canon: Adaptable and Stable, Oral and Written. Critical Questions for Kelber and Riesner”: *Forum* 7.3/4 (1991) 183-205, critica a Riesner por adoptar una “mentalidad de escritura”, que es ajena al modo en que realmente “se transmitían tradicionalmente las enseñanzas de los grandes filósofos” (196-99).

mente) anacrónico¹³⁴. Hay que reconocer, sin embargo, que, a diferencia de la tradición rabínica, la tradición evangélica no describe a Jesús enseñando por repetición¹³⁵. Y lo que es más importante para lo que ahora nos ocupa, Riesenfeld y Gerhardsson parecen imaginar una tradición más rígida y fija de la que en principio permiten coleccionar las obvias disparidades entre los usos que hacen de ella los evangelistas¹³⁶. Naturalmente, algún elemento de memorización tenía que haber en la técnica docente de Jesús y en la actitud discente de los discípulos; los mismos aforismos, característicos de la enseñanza de Jesús, se prestan a ser retenidos en la memoria. Pero queda la duda de si él pretendía iniciar una cadena de enseñanza mantenida por el proceso de memorización. Y aun teniendo en cuenta los datos presentados anteriormente (sobre todo en § 8.1b y d), el proceso imaginado para la transmisión parece excesivamente controlado y formal para explicar las *divergencias* en la tradición de Jesús tal como ha llegado hasta nosotros¹³⁷. Una vez más, la posibilidad de dar con la clave de la historia de la tradición desde Jesús hasta los sinópticos en los procesos de transmisión oral no había llegado a hacerse realidad¹³⁸.

f. Werner Kelber

Werner Kelber tiene el mérito de ser el primer estudioso del NT que se ha tomado en serio la peculiaridad de la tradición oral tal como ha sido revelada en una serie de trabajos llevados a cabo por estudiosos de los clásicos.

¹³⁴ Cf. la disculpa de J. Neusner por su punto de vista anterior, en la nota preliminar a su reciente reimpresión de *Memory and Tradition (Reliability of the Gospel Tradition)*.

¹³⁵ Kelber, *Oral*, 14. Véase la crítica de Hengel a la que se hace referencia más adelante (cap. 14, n. 64).

¹³⁶ Schröter, *Erinnerung*, 29-30. Gerhardsson no examinó la tradición sinóptica misma en *Memory*, si bien se esforzó considerablemente por colmar la laguna veinticinco años después en su *Gospel*.

¹³⁷ Gerhardsson pudo hablar de "un *logos* fijado por el colegio de los apóstoles", en referencia a la tradición de 1 Cor 15,3ss (*Memory*, 297). Como muestra su obra posterior, Gerhardsson no necesitaba que se le recordasen las diferencias entre versiones del mismo material en los sinópticos. Pero sigue en pie la cuestión clave de que el modelo de la memorización no es el adecuado para justificar tales diferencias.

¹³⁸ Byrskog, alumno de Gerhardsson, ha desarrollado un modelo diferente para llenar el vacío entre los acontecimientos originales y los relatos evangélicos: el modelo de la historia oral (*Story as History*, esp. 46). Ese modelo supone que historiadores posteriores (como Lucas) realizaron indagaciones y preguntaron a quienes, como Pedro, las mujeres que habían estado junto a la cruz y el sepulcro, y la familia de Jesús (65-91), podían recordar los acontecimientos y las conversaciones originales (cf. Lc 1,1-4). Pero en realidad Byrskog no considera que la transmisión oral como tal cumpla la función de cubrir tal laguna.

sicos, folcloristas y antropólogos sociales¹³⁹. Entre sus características figuran “pautas mnemotécnicas ideadas para facilitar la repetición oral”, “modelos equilibrados, muy rítmicos, en repeticiones o antítesis, en aliteraciones y asonancias, en expresiones epítéticas y de carácter formulario, en contextos temáticos... en proverbios”. Típicas de las narraciones orales eran las variaciones en las que, sin embargo, eran versiones reconocibles de un mismo relato, con repeticiones más o menos palabra por palabra en algunos lugares, con elementos formularios tanto fijos como flexibles, etc.¹⁴⁰ Kelber dirigió la atención hacia características similares que ya habían sido observadas en la tradición de Jesús: “El grado extraordinario en que los dichos de Jesús han mantenido la fe con formas discursivas marcadamente sujetas a patrones, abundantes en aliteraciones, paronomasias, equivalencias apositivas, frases proverbiales y aforísticas, contrastes y antítesis, sinónimos, paralelismos antitéticos, sintéticos y tautológicos, etc.”, relatos de milagros que, “dotados de estereotipos, se prestan a una memorización fácil, aunque no palabra por palabra”¹⁴¹. Y en su descripción de la transmisión oral reconoce sin reservas su deuda con estudios anteriores. “El pensamiento oral consiste en esquemas formales desde el principio”; la “estabilidad de las fórmulas” y la “variabilidad de la composición” van de la mano, en un “estado intermedio entre fijo y libre”¹⁴². La transmisión oral “muestra ‘una insistente, conservadora tendencia a preservar’ información esencial, mientras que bordea la negligencia en su predisposición a abandonar elementos no

¹³⁹ La anterior contribución del seminario sobre “Literatura oral tradicional y los evangelios” pasó casi inadvertida, principalmente, supongo, porque estaba supeditada al tema del coloquio general sobre *The Relations among the Gospels* (“Las relaciones entre los evangelios”; ed. W. O. Walker; San Antonio: Trinity University, 1978) 31-122. L. E. Keck pasa revista a trabajos anteriores y resume lo tratado en el seminario (“Oral Traditional Literature and the Gospels: The Seminar”, *Relationships*, 103-22). En cambio, el libro de Kelber provocó intensas reflexiones en L. H. Silberman (ed.), *Orality, Aurality and Biblical Narrative*, *Semeia* 65 (Atlanta: Scholars, 1987), y J. Dewey (ed.), *Orality and Textuality in Early Christian Literature*, *Semeia* 65 (Atlanta: Scholars, 1995).

¹⁴⁰ W. J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (1982; Londres: Routledge, 1988) 33-36, 57-68. La obra de A. B. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge: Harvard University, 1978), ha sido muy influyente (cf. esp. cap. 5). Véase asimismo R. Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context* (Cambridge: Cambridge University, 1977) cap. 3 (esp. 73-87), 90-109. Cf. también A. B. Lord, “The Gospels as Oral Traditional Literature”, en Walker, *Relationships*, 33-91, y el examen de D. E. Aune, “Prolegomena to the Study of Oral Tradition in the Hellenistic World”, en Wansbrough (ed.), *Jesus*, 59-106 (con bibliografía).

¹⁴¹ Kelber, *Oral*, 27; véase también 50-51. Naturalmente, Gerhardsson nota características similares en la transmisión oral rabínica (*Memory*, 148-56, 163-68).

¹⁴² Kelber, *Oral*, 27-28; la última frase es una cita de B. Peabody, *The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's 'Works and Days'* (Albany: State University of New York, 1975) 96.

bien acogidos socialmente”¹⁴³. “Variabilidad y estabilidad, conservadurismo y creatividad, evanescencia e impredecibilidad son características de la transmisión oral”, modelo que se ajusta al “principio de ‘la variación dentro de lo mismo’”¹⁴⁴.

Pero el libro de Kelber trata principalmente de desarrollar la distinción entre oralidad y escritura, entre comunicación oral y transmisión literaria, que este autor toma sobre todo de Walter Ong¹⁴⁵. Es una distinción importante, entre otras razones porque obliga a los eruditos literarios modernos a hacer un esfuerzo consciente para que su concepción histórica de cómo se transmitió oralmente la tradición no quede distorsionada por la mentalidad y las suposiciones propias de un mundo alfabetizado¹⁴⁶. Igualmente importante es la inmediatez de la comunicación oral, en contraste con la escrita; en esta última, no es posible la interacción personal entre hablante y oyente, lo que Kelber denomina “síntesis oral”¹⁴⁷. Esto es en parte lo que tengo en mente cuando hablo del “impacto” causado por Jesús en sus discípulos (§§ 6.5d-f). Puede haber exageración en el contraste. Por ejemplo, la idea de que en el mundo antiguo los documentos se escribían para ser *oídos*, es decir, leídos y escuchados, en vez de leídos simplemente, se ha convertido en un lugar común entre los expertos en estas cuestiones¹⁴⁸. La visión de las cartas como medio eficaz de cubrir la ausencia per-

¹⁴³ Kelber, *Oral*, 29-30, citando a Lord, *Singer of Tales*, 120. Lord también describe el paso de narración oral a composición literaria como el “cambio ... desde la estabilidad del relato esencial, que es la meta de la tradición oral, a la estabilidad del texto, de las palabras exactas del relato” (*Singer*, 138).

¹⁴⁴ Kelber, *Oral*, 33, 45, citando a E. A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge: Harvard University, 1963), 92, 147, 184 y pássim.

¹⁴⁵ Véase también W. H. Kelber, “Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space”, en Dewey (ed.), *Orality and Textuality*, 139-67. T. M. Derico, *Orality and the Synoptic Gospels: An Evaluation of the Oral-Formulaic Theory as Method for Synoptic Tradition Criticism* (Cincinnati Bible Seminary MA, 2000) ofrece una amplia crítica de Kelber (cap. 4).

¹⁴⁶ Ong empieza por advertir: “Nosotros —los lectores de libros como éste— estamos tan habituados a la comunicación escrita que no podemos concebir un universo de comunicación o pensamiento, *excepto como una variación del universo literal*” (*Orality*, 2; la cursiva es mía). Como dejó señalado, ha sido frecuente este error en la crítica de fuentes y formas de los evangelios.

¹⁴⁷ Kelber, *Oral*, 19, con referencia a W. J. Ong, *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History* (New Haven: Yale University, 1967; rústica, Minneapolis: University of Minnesota, 1981) 111-38.

¹⁴⁸ Véase P. J. Achtemeier, “*Omne verbum sonat*: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity”: *JBL* 109 (1990) 3-27; Downing, “Wordprocessing in the Ancient World”, 75-89 (con más bibliografía); Horsley / Draper, *Whoever*, 132-34, 144-45, en dependencia de R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge University, 1992); Byrskog, *Story as History*, 139-44.

sonal ha sido relevante en un reciente estudio de las epístolas paulinas¹⁴⁹. Y se asegura que la versión escrita de un discurso puede ser tan sugestiva como la audición original; de hecho, en la teoría de la respuesta del lector, cada lectura individual de un texto es como una nueva lectura de él en público¹⁵⁰. Con todo, para quien ha experimentado por primera vez la ejecución de una gran obra musical, como la Novena Sinfonía de Beethoven o el Réquiem de Verdi, la diferencia entre su audición en la atmósfera electrificada de una sala de conciertos y su posterior escucha en casa de la versión grabada (no digamos una lectura “a secas” de la partitura) es inconfundible¹⁵¹.

Asimismo relevantes son otras observaciones de Kelber. Inspirándose en Albert Lord¹⁵², previene contra la obsesión por la “forma original”: “cada comunicación oral es una creación rigurosamente única”; si Jesús dijo algo más de una vez, no hay “original”¹⁵³. Esto es verdad, pero también el impacto producido por Jesús en quienes escucharon su enseñanza en una determinada ocasión tuvo que ser distinto del efecto causado en otros al repetir Jesús esa misma enseñanza. Igualmente acierta este autor al señalar que las palabras de Jesús debieron de empezar a ser repetidas estando él todavía en vida; parece bastante discutible la tesis bultmanniana de que la tradición de Jesús no se comenzó a transmitir hasta después de la Pascua¹⁵⁴.

¹⁴⁹ En esto ha tenido influencia R. W. Funk, “The Apostolic Parousia: Form and Significance”, en W. R. Farmer et al. (eds.), *Christian History and Interpretation*, J. Knox FS (Cambridge: Cambridge University, 1976) 249-68.

¹⁵⁰ La idea ha sido adoptada en gran medida, entre otros, por N. Lash, “Performing the Scriptures”, en su *Theology on the Way to Emmaus* (Londres: SCM, 1986) 37-46, y Frances Young, *The Art of Performance: Towards a Theology of the Holy Scripture* (Londres: Darton, Longman and Todd, 1990).

¹⁵¹ “El lector está ausente de la escritura del libro, el escritor está ausente de su lectura” (Kelber, *Oral*, 92, citando a P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* [Fort Worth: Texas Christian University, 1976] 35).

¹⁵² Lord, *Singer*: “En cierto sentido, cada transmisión es ‘un’ original, si no ‘el’ original. La verdad del asunto es que nuestro concepto del ‘original’ ... no tiene sentido en la tradición oral” (100-101).

¹⁵³ Kelber, *Oral*, 29; también 59, 62; también “Jesus Tradition”, 148-51, aunque su argumento depende demasiado de generalizaciones sobre “estética oral”, no suficientemente relacionadas con las peculiaridades de la Palestina del siglo I (cf. J. M. Foley, “Words in Tradition, Words in Text: A Response”, en Dewey [ed.], *Orality and Textuality*, 169-80, esp. 170-72). También Finnegan glosa a Lord: “No hay texto preceptivo, no se considera que una versión sea más ‘auténtica’ que otra: cada comunicación es una creación única y original, con su propia validez (*Oral Poetry*, 65). Y reconoce a Lord el mérito de ser quien más convincentemente ha expuesto esta cuestión (79), aunque, a modo de crítica, Finnegan hace hincapié en que la memorización también desempeña un papel (79, 86).

¹⁵⁴ Kelber, *Oral*, 20-21, citando oportunamente la demostración por Schürmann de dichos con temas como el reino, arrepentimiento, castigo, amor al enemigo, preparación para el final, etc., que no muestran indicio alguno de influencia pospascual (“Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition”); cf. *supra*, cap. 6, n. 108.

Además, muy digno de mención es que en la obra de Kelber reafloren para ocupar un lugar prominente los *relatos* sobre Jesús, después de la marginación a que los habían sometido los especialistas al centrar casi exclusivamente su interés en los dichos atribuidos a él¹⁵⁵. No menos importancia, en vista de la tesis desarrollada por Kelber, tiene su reconocimiento de que Marcos (medular en su estudio de los evangelios) conserva muchos de los indicios de oralidad, como “sintaxis activista y dinámica”, griego coloquial, empleo del “tres” (propio de la cultura oral), y sus muchos pleonasmos y repeticiones. “Quizá lo que hizo Marcos fue tratar una narración oral de modo que siguiera siendo idónea para el oído más que para la vista”¹⁵⁶. Aunque sea una oralidad *congelada*¹⁵⁷, el evangelio marcano es *oralidad*¹⁵⁸.

Pero Kelber fuerza su tesis sobre Marcos y, presentando una transición demasiado abrupta desde la palabra oral a la escrita, disminuye considerablemente el valor general de esa teoría. Su primer paso al desarrollarla es afirmar que el evangelio escrito trastoca la “síntesis oral”; “surge no de la oralidad en sí, sino de los escombros de la oralidad deconstruida”; indica “alejamiento del aparato oral”; “perpetra la muerte de las palabras como medio de dar vida a la textualidad”¹⁵⁹. Esto es dramatizar en

¹⁵⁵ Kelber, *Oral*, cap. 2.

¹⁵⁶ Kelber, *Oral*, 65-68. Cf. también Theissen, *Miracle Stories*, 189-95.

¹⁵⁷ Kelber, *Oral*, 91, 94.

¹⁵⁸ Fuerte hincapié en el carácter oral del evangelio de Marcos han hecho también T. P. Haverly, *Oral Traditional Literature and the Composition of Mark's Gospel* (Edimburgo 1983), y especialmente J. Dewey, “Oral Methods of Structuring Narrative in Mark”: *Interpretation* 43 (1989) 32-44; id., “The Gospel of Mark as an Oral-Aural Event: Implications for Interpretation”, en E. S. Malbon / E. V. McKnight (eds.), *The New Literary Criticism and the New Testament* (JNSTS 109; Sheffield: Sheffield Academic, 1994) 145-63. Nótese también la anterior evaluación que hizo Lord de “Los evangelios como literatura tradicional oral” (Walker, *Relationships*, 58-84 [esp. 79-80, 82], 90-91). La conclusión del simposio sobre “Jesús y la tradición oral de los evangelios” (*Jesus and the Oral Gospel Tradition* [ed. H. Wansbrough]) es a la vez positiva y negativa: “No hemos podido apreciar ni deducir ningún indicio que permita distinguir claramente entre un proceso de transmisión de oral y un proceso escrito. En ambos casos hay un grado similar de fijeza y variabilidad” (12). Strecker subraya acertadamente la continuidad en la transmisión de la tradición desde la forma oral a la escrita (“Schriftlichkeit”, 164-65). Cf. Schröter, *Erinnerung*, 55, 60.

¹⁵⁹ Kelber, *Oral*, 91-96, 130-31, 184-85 (citas de 95, 98, 131). Compárese con el juicio más equilibrado de G. N. Stanton, “Form Criticism Revisited”, en M. Hooker / C. Hickling (eds.), *What about the New Testament?*, C. Evans FS (Londres: SCM, 1975) 13-27: “Indudablemente, no fue la composición escrita del evangelio de Marcos, sino la paulatina aceptación posterior de Marcos como un texto fijo y con autoridad, lo que llevó a la desaparición de las tradiciones orales sobre Jesús” (20). Kelber se muestra luego menos seguro respecto a lo que él llama “la gran tesis de división, que sitúa tradición oral frente a texto evangélico” (“Modalities of Communication, Cognition and Psychology of Perfection: Orality, Rhetoric, Scribality”: *Semeia* 65 [1995] 194-215).

exceso la transición. Se admite de forma mayoritaria que, en una cultura predominantemente oral, las versiones orales de una tradición continúan difundándose después de haber sido transcritas y que el conocimiento de la versión escrita existe normalmente en el medio oral¹⁶⁰. Al mismo tiempo es verdad que sólo partiendo de un texto escrito se puede hablar de un proceso de edición como el indicado por Bultmann; antes de eso, en las repetidas transmisiones orales, el proceso es diferente, más en la línea de las “variaciones sobre un tema” que de la “memorización” de Gerhards-son¹⁶¹. De ahí que hablar de “fuentes”, apropiado al considerar el origen de un texto escrito, puede no serlo cuando se trata de tradición oral. De ahí también, podríamos añadir, que incluso hablar de “transmisión oral” pueda conducir a error, puesto que tal expresión sugiere comunicación oral dirigida principalmente a transferir tradición más que, por ejemplo, a celebrarla¹⁶².

Lo malo es que Kelber va excesivamente lejos argumentando que la textualización por Marcos de la tradición representa una “condena del proceso oral y de las autoridades”, una “emancipación con respecto a las normas orales”, una objeción a “la metafísica oral de la presencia”. Por eso Marcos rechaza a los primeros discípulos, a la familia de Jesús y la actividad profética en curso como autoridades orales que hay que desacreditar; los primeros discípulos son “eliminados de hecho como representantes apostólicos del Señor resucitado”¹⁶³. Kelber ve en Pablo un apóstol de la oralidad y contrapone sus cartas al evangelio de Marcos como texto escrito, con la clásica antítesis evangelio/ley reelaborada como antítesis entre evangelio oral y ley escrita, espíritu y letra, y entendiendo “bajo la Ley” como sometimiento a la textualidad¹⁶⁴. En todo esto está en juego una diferente cristología: el relato de la pasión como fenómeno literario implica distanciamiento de una cristología oral. Q, con su “disposición fundamentalmente oral” y su inclusión de declaraciones proféticas, conserva la viva voz de Jesús, mientras que Marcos eleva “al Jesús terreno a costa de si-

¹⁶⁰ Véase, p. ej., Ø. Andersen, “Oral Tradition”, en Wansbrough [ed.], *Jesus*, 17-58.

¹⁶¹ El mayor peligro que encierra poner por escrito una tradición oral, como observa Lord, es que “el que la difundía oralmente pase a creer que escrita es *el* modo en que *debe* ser presentada” (*Singer*, 79).

¹⁶² Por tal razón, J. D. G. Dunn, el autor de esta obra, utiliza a veces un término poco elegante en inglés (*traditioning*) y de intolerable traducción castellana (“tradicionación”) para indicar un proceso del que la “transmisión” *per se* puede ser sólo una parte. (*N. del T.*)

¹⁶³ Kelber, *Oral*, 96-105, 129 (citas de 98, 99-100, 129).

¹⁶⁴ Kelber, *Oral*, 141-51, 151-68.

lenciar al Señor vivo”, “adjudicando todos los dichos al primero y privando de voz al segundo”¹⁶⁵.

Estamos ante una tesis echada a perder demasiado rápidamente. Presentar a Pablo como apóstol de la oralidad unido a Q es un cambio estimulante. Pero sin duda el propio Pablo se habría quedado perplejo ante ese argumento. Como alguien que recordó vivamente su predicación en sus cartas (p. ej., Gál 3,1), que difundió el kerigma de los primeros testigos (1 Cor 15,1-11) y que dependió de la inspiración del espíritu para el efecto de su predicación del Cristo crucificado (1 Cor 2,4-5), Pablo no habría encontrado sentido a tales distinciones¹⁶⁶. Kelber no sólo olvida la continuidad entre lo oral y lo escrito primero (como oralidad inicialmente escrita), que anteriormente ha reconocido, sino que además se desentiende de realidades ya apuntadas, como que en una época de gran alfabetismo muchos documentos se escribían para que fueran *oídos* y que una lectura puede ser comparada a una actuación. Al afirmar que, en contraste con el evangelio de Marcos, “Q realiza una llamada directa a los oyentes actuales”¹⁶⁷, pasa por alto que Q es considerado generalmente como una fuente *escrita* (*supra*, § 7.4). También olvida el carácter vivo de la tradición, que tanto en forma escrita como oral es capaz de re-presentación (de hacer de nuevo presentes) de enseñanzas y acontecimientos antiguos¹⁶⁸, particularmente en la liturgia, como en el recuerdo paulino de las palabras de Jesús en la “Cena del Señor” (1 Cor 11,23-26). Lamentablemente, pues, una vez más, la importancia de reconocer la peculiaridad del proceso de transmisión oral en el caso de la tradición de Jesús ha sido opacada por otras cuestiones y se ha perdido de vista.

g. R. A. Horsley y J. Draper

Si Kelber utilizó con provecho obras bastante anteriores sobre la épica oral, Horsley y Draper se han beneficiado del trabajo más reciente de J. M.

¹⁶⁵ Kelber, *Oral*, 185-99, 199-207 (citas de 201-207). En el prólogo a la reedición de *Oral* (Indiana University, 1996), Kelber concede cierta razón a sus críticos: forzó “la oposición entre oralidad y textualidad” (XXI); se ha hecho más conocedor de la “composición al dictado” y de la “memoria cultural”, procesos esencialmente orales (XXII-XXIII). Pero todavía ve la “polémica de Marcos contra los discípulos ... como un distanciamiento de los representantes de la tradición oral” (XXV).

¹⁶⁶ Cf. F. Vouga, “Mündliche Tradition, soziale Kontrolle und Literatur als theologischer Protest”, en G. Sellin / F. Vouga (eds.), *Logos und Buchstabe: Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike* (Tubinga: Francke, 1997) 195-209.

¹⁶⁷ Kelber, *Oral*, 201.

¹⁶⁸ Dt 6,20-25: “Éramos esclavos del faraón ... y el Señor *nos* sacó de Egipto”.

Foley en el mismo campo¹⁶⁹. Foley ha hecho avanzar el debate sobre cómo funciona (y funcionó) la transmisión oral recurriendo a las teorías “repcionistas” de la crítica literaria contemporánea, particularmente a las de Iser y H. R. Jauss, para cubrir lagunas con lo que Foley denomina “horizonte de referencialidad”. La cuestión principal es que el texto debe ser oído dentro de los “horizontes de expectativa” (Jauss); todo texto tiene “lagunas de vaguedad” (Iser) sólo superables si el oyente conoce con anterioridad el texto, el autor y la tradición. En otras palabras, la “referencialidad tradicional” invoca “un contexto enormemente más amplio y más lleno de resonancias que el texto o la obra en sí”; “la fraseología tradicional y los esquemas narrativos no dejan de proporcionar medios para que el poeta transmita significado, para que aproveche el acervo de la tradición”. Al desarrollar su idea, Foley utiliza el término *metonimia* y el concepto de “referencia metonímica” para designar “un modo de significación en el que la parte representa el todo”, en que un texto “es enriquecido por un contexto sobrentendido que lo hace parecer exiguo”¹⁷⁰. Por eso Foley puede hablar de “la función unificadora de la tradición”, que puede introducir cohesión a causa de la referencialidad tradicional del texto. Los textos tradicionales en forma oral implican la existencia de unos oyentes con los conocimientos que les permitan responder adecuadamente a los signos codificados del texto, así como llenar las lagunas de vaguedad para “construir” la cohesión implícita¹⁷¹. En suma, la comunicación oral es el hecho propiciador; la tradición, el referente propiciador¹⁷².

Horsley aplica a Q la tesis de Foley: hay que ver Q como la puesta por escrito de un texto oral comunicado en público, como “las palabras de una historia que se narraba con regularidad en un primitivo movimiento de Jesús”; su contexto de recepción metonímico habrían sido las tradiciones is-

¹⁶⁹ J. M. Foley, *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic* (Bloomington: Indiana University, 1991); íd., *The Singer of Tales in Performance* (Bloomington: Indiana University, 1995).

¹⁷⁰ Foley, *Immanent Art*, caps. 1 y 2 (esp. 6-13 y 42-45; citas de 7 y 40-41). El argumento es desarrollado en *Singer of Tales Performance*, caps. 1-3.

¹⁷¹ Foley, *Immanent Art*, 44, 47-48. Incluso opina que la responsabilidad del “lector” de un texto tradicional oral es “intentar convertirse lo más posible en el oyente sugerido por ese texto” (54-55).

¹⁷² Tesis central de *Singer of Tales in Performance*, 28. Cf. también Vansina, *Oral Tradition as History*, en “Performance”: “El relato debe ser conocido de antemano por el público para que su narración sea un éxito, porque los oyentes no deben estar excesivamente preocupados de seguir con la máxima atención lo narrado a fin de disfrutar de ello. Deben conocer ya la historia para poder deleitarse con la exposición de sus diversos episodios, apreciar las innovaciones y anticipar los pasajes emocionantes aún no narrados. Por eso cada narración es nueva, pero presupone algo que no lo es: el relato mismo” (35).

raelitas (distintas de las judaicas)¹⁷³. Draper, por su parte, adopta el concepto de referencia metonímica. Supone que tal referencia estaba determinada culturalmente y que, a menudo, una sola palabra o expresión presentaba en forma condensada todo un aspecto de la cultura y tradición del pueblo. Interpreta luego Q 12,49-59 como un ejemplo de lo anterior y concluye que su referencia metonímica no es apocalíptica, sino relativa a profecía y a la Alianza¹⁷⁴.

Horsley y Draper tienen sus respectivos intereses particulares (;no los tenemos todos?). Pero la mezcla de ideas procedentes de la anterior teoría de la tradición oral con otras de la teoría literaria contemporánea tomadas de Foley es de mayor importancia, por lo cual se debe seguir explorando todo su potencial con respecto a la tradición de Jesús. Espero que la presente obra represente un paso en esa dirección.

h. *Kenneth Bailey*

En todo esto, lo que se ha echado en falta ha sido un paralelo bastante estrecho con la transmisión oral que probablemente fue la forma y el vehículo inicial de la tradición de Jesús. Como reconoció el propio Kelber¹⁷⁵, por útiles que sean las lecciones aprendidas del estudio de la épica de Homero y de las sagas yugoslavas, no podemos suponer que nos permitan deducir la pauta de transmisión oral seguida por la tradición de Jesús en los treinta años que median, aproximadamente, entre los acontecimientos pascales y la composición del primer evangelio escrito. Para llenar ese vacío, el paralelo más cercano de que disponemos se encuentra en los ensayos anecdóticos de Kenneth Bailey, en que este autor reflexiona sobre sus más de treinta años de vida en el ambiente rural del Oriente Próximo¹⁷⁶. Las pequeñas poblaciones de aquella región han conservado su identidad a lo largo de muchas generaciones, por lo cual su cultura oral es probablemente lo más

¹⁷³ Horsley / Draper, *Whoever*, 160-74.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 181-94.

¹⁷⁵ Kelber, *Oral*, 78-79.

¹⁷⁶ K. E. Bailey, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels": *Asia Journal of Theology* 5 (1991) 34-54; *id.*, "Middle Eastern Oral Tradition and The Synoptic Gospels": *ExpT* 106 (1995) 363-67. Aunque califico de "anecdóticos" estos ensayos, señalaré varios puntos en que las investigaciones etnohistóricas de Vansina en África (*Oral Tradition as History* y su anterior *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* [Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965]) confirman los hallazgos de Bailey. Terence Mournet me remite también a I. Okpewho, *African Oral Literature: Backgrounds, Character and Continuity* (Bloomington: Indiana University, 1992). Wright es uno de los pocos eruditos de primera fila que han prestado atención a la obra de Bailey (*Jesus*, 133-37).

próximo que podemos encontrar a la cultura rural de la Galilea del siglo I. Bailey propone la idea de la “*tradición informal controlada*” para distinguirla de los modelos utilizados por Bultmann (“tradición informal incontrolada”) y Gerhardsson (“tradición formal controlada”). En la tradición informal controlada, el relato puede ser narrado en una reunión de los habitantes de un pueblo por cualquiera de ellos, pero normalmente por los ancianos, y es la misma comunidad la que ejerce el “control”¹⁷⁷.

El material así conservado lo clasifica Bailey en varias categorías: 1) Proverbios sustanciosos: describe “una comunidad que puede crear (a lo largo de los siglos) y mantener en uso habitual hasta seis mil dichos sapienciales”. 2) Enigmas narrativos: “al héroe del relato le es planteado un problema insoluble, pero él acaba hallando una sabia respuesta”. 3) Poesía, tanto clásica como popular. 4) Parábolas o relatos: “Érase un hombre rico que...”, o “un sacerdote que...”, etc. 5) Narraciones muy repetidas sobre personajes importantes del pasado de la aldea o comunidad: “si hay una figura de importancia decisiva en la historia del lugar, seguramente abundan los relatos sobre esa figura central”¹⁷⁸.

Particularmente valiosas son las notas de Bailey sobre cómo controlaba la comunidad su tradición. Distingue tres diferentes grados de control: 1) Ninguna flexibilidad: poemas y proverbios¹⁷⁹. 2) Alguna flexibilidad: parábolas y recuerdos de personas y acontecimientos importantes para la identidad del grupo. “Aquí hay flexibilidad y control. No se pueden introducir cambios en las líneas principales, pero se admite flexibilidad en los detalles”. 3) Flexibilidad total: historias jocosas y noticias informales. “*El material no atañe a la identidad del grupo y no es juzgado instructivo ni valioso*”¹⁸⁰.

En el *haflat samar* la comunidad ejerce control sobre la recitación. Esos poemas, proverbios y relatos forman su identidad, y para ella reviste importancia primordial la comunicación correcta de tales composiciones. Si alguien descubre errores en la versión y los pone de manifiesto, un coro de voces corrige al recitador. Algunos relatos pueden ser nuevos, pero los importantes

¹⁷⁷ Bailey, “Informal”, 35-40; “Oral Tradition”, 364. Este autor ya había abordado el asunto en *Poet and Peasant*: “No sólo es la vida de esos campesinos [del Oriente Próximo] notablemente arcaica, sino también su cultura, que se encuentra en forma de poemas y relatos conservados del pasado. Los hombres se reúnen de noche en la aldea para lo que es llamado ‘*haflat samar*’ (reunión social para el *samar*), palabra emparentada con el verbo hebreo *shamar*, ‘conservar’. Se reúnen para mantener la vida intelectual de su comunidad mediante la recitación de poemas y la narración de relatos” (31-32).

¹⁷⁸ Bailey, “Informal”, 41-42; “Oral Tradition”, 365.

¹⁷⁹ También se refiere a esto Vansina, *Oral Tradition as History*, 48-49.

¹⁸⁰ Bailey, “Informal”, 42-45 (la cursiva es suya).

son conocidos por todos. Aun en ocasiones informales, la recitación es *controlada*¹⁸¹.

Bailey ilustra sobre tradición más reciente contando anécdotas relativas a John Hogg, el principal fundador de la nueva comunidad evangélica egipcia en el siglo XIX. Eran historias transmitidas y conservadas oralmente, a las que se recurrió para la biografía del Dr. Hogg (publicada en 1914) y que todavía eran contadas casi del mismo modo cuando Bailey buceó en la tradición entre 1955 y 1965¹⁸².

También narra dos relatos procedentes de su propia experiencia¹⁸³. Uno concierne a un accidente mortal acaecido en una boda de pueblo, tipo de celebración en que era costumbre disparar cientos de tiros al aire en señal de júbilo. Yendo de regreso al pueblo, Bailey conoció el suceso de labios de varias personas: el barquero que lo llevó a la otra orilla del Nilo, un chico que se encontraba en ella y algunos habitantes del pueblo, entre ellos el alcalde. Cada versión incluía detalles diferentes, pero todas coincidían casi palabra por palabra en la parte esencial:

Hanna [el amigo del novio] intentó disparar. No salió el tiro. Hanna abatió el cañón. El fusil se disparó. La bala atravesó el estómago a Butrus [el novio]. Butrus murió. No gritó: “¡Ay, padre!” ni “¡Ay, madre!” [es decir, murió al instante]. Cuando llegó la policía, les dijeron: “Un camello lo ha pateado”.

Ocurría que la comunidad había determinado enseguida el carácter accidental de la muerte, y el relato había cristalizado de modo que tal punto

¹⁸¹ Íd., “Oral Tradition”, 365; “puede ocurrir que los relatos de mayor significación para la identidad de la comunidad sean repetidos en público sólo por quienes son considerados dignos de ello” (364). También Vansina señala que cuanto más importante es una tradición para la identidad de un comunidad, mayor es el control que se suele ejercer sobre su transmisión (*Oral Tradition*, 31-39), y concluye: “Varios métodos de transmisión pueden ser utilizados, algunos de los cuales representan una garantía de que el prototestimonio no será muy alterado en sus repeticiones” (46; cf. 79, 199). “La comunicación de la tradición oral es parte del proceso de establecer representaciones colectivas” (*Oral Tradition as History*, 124; también 41-42, 96-100).

¹⁸² Bailey, “Informal”, 45-47; “Oral Tradition”, 366. Conviene subrayar que “comunidad” no se emplea aquí en el sentido de “población local”, puesto que la comunidad evangélica estaba diseminada por numerosos pueblos. Las afirmaciones de Bailey sobre la estabilidad de las anécdotas relativas a Hogg han encontrado seria oposición, particularmente en T. Weeden (<http://groups.yahoo.com/group/crosstalk2/message/8201> y /8739). En correspondencia personal, Bailey se ha disculpado por alguna exageración respecto a las tradiciones de Hogg, pero insiste en que su hipótesis está basada principalmente en su propia experiencia del *haflat samar*. Al rechazar nuevamente las anécdotas de Bailey y su significación, Weeden parece no entender bien la mayor parte de lo que critica, se muestra indebidamente reprobador y no socava en absoluto la posición de Bailey.

¹⁸³ Bailey, “Informal”, 48-50.

quedaba claro (“el fusil *se* disparó”, no “*él* disparó el fusil”) ¹⁸⁴. Cuando llegó a oídos de Bailey (una semana después del suceso), el relato había cobrado su forma definitiva ¹⁸⁵.

El otro caso pertenece a su actividad como predicador. A menudo narraba un nuevo relato a la comunidad. Tan pronto como la narración había terminado, los fieles llevaban a cabo “una suerte de taquigrafía oral”.

El anciano de la primera fila gritaba a un amigo a través de la iglesia: “¿Has oído las palabras del predicador? Ha dicho...” A lo cual seguían una o dos líneas del relato que contenían lo esencial de la historia, incluida la moraleja. Instintivamente, los fieles se volvían hacia sus vecinos de banco y se repetían unos a otros esa parte esencial dos y tres veces. Querían difundir el relato por el pueblo durante la semana y para ello tenían que aprenderlo al momento.

La hipótesis que ofrece Bailey basándose en sus reflexiones sobre tales experiencias es que la tradición oral informal controlada es la mejor explicación para la transmisión primitiva de la tradición de Jesús. Hasta los trastornos producidos por la primera rebelión judía (66-73), la tradición oral informal controlada debió de funcionar en los pueblos de Palestina. Pero incluso entonces, en los años sesenta, cualquier individuo de veinte años o más pudo haber sido “un auténtico recitador de esa tradición” ¹⁸⁶.

¹⁸⁴ La policía dio por buena la versión de la comunidad (“Un camello lo pareó”), no porque no supiera lo que realmente había pasado, sino porque aceptó el juicio de la comunidad de que el disparo había sido un accidente. Vansina cita un caso de su campo de investigación en el Congo, donde el testimonio de un grupo fue bien ensayado para que no hubiera discrepancias a la hora de declarar en público (*Oral Tradition*, 28); caso asimilable, pues, al de una tradición conservada por un grupo y bajo control colectivo. Hace uso de este ejemplo E. L. Abel, “The Psychology of Memory and Rumor Transmission and Their Bearing on Theories of Oral Transmission in Early Christianity”: *JR* 51 (1971) 270-81.

¹⁸⁵ Bailey señaló que el suceso referido y, por lo tanto, también su primera noticia de él, se remontaban a unos treinta años antes, pero que el núcleo del relato “se mantenía indeleble” en su mente por la manera profunda en que había sido grabado en su memoria la primera semana (“Informal”, 49). Yo podría añadir que cuando conocí a Kenneth Bailey en 1976, él me contó estos dos mismos casos. Me produjeron tanta impresión que los referí después varias veces. Cuando finalmente (en 1998) leí el artículo citado, me maravillé al comprobar que en mis versiones había conservado fielmente las líneas generales y los elementos principales de las historias, aunque había cambiado un tanto los detalles auxiliares. Esa transmisión oral abarcaba un período de más de tres decenios, después de una sola audición de los relatos: ¡algo asombroso en alguien que olvida un buen chiste nada más escucharlo! Martin Hengel ofrece dos casos de recuerdos en que la “tradición oral” se remonta, respectivamente, a 55 y más de 150 años atrás (*Studies in the Gospel of Mark*, 109-10).

¹⁸⁶ Bailey, “Informal”, 50; similarmente, “Oral Tradition”, 367.

Ciertamente, como quedó indicado, el ensayo de Bailey es anecdótico y no el resultado de investigación científica¹⁸⁷. Aun así, el tipo de tradición oral presentado en ese trabajo concuerda con los hallazgos de otras investigaciones sobre tradición oral y, evidentemente, es mucho más cercano a la clase de transmisión oral postulable para la tradición de Jesús que el concebido por Kelber a través de sus estudios. La experiencia de Bailey también confirma que los anteriores paradigmas propuestos por Bultmann y Gerhardsson son inadecuados para entender la transmisión oral de la tradición de Jesús. En particular, el paradigma de la edición literaria ha probado ser totalmente inadecuado: en la serie de repeticiones de una tradición oral, cada repetición no es una versión modificada de la anterior; todas ellas parten del mismo asunto y esquema. Cada una, sin embargo, puede diferir de las demás, siendo como es una representación de la tradición en sí, no su primera, tercera u octogésima “edición”. Similarmente, habrá que concebir la transmisión oral de la tradición de Jesús como una serie de repeticiones, cada una de las cuales se abastece en el mismo depósito de acontecimientos y enseñanzas recordados por la comunidad, y todas ellas, con esos materiales comunes, son susceptibles de revestirse de manera diferente para contextos diferentes.

De especial interés es el grado en que la tesis de Bailey refina la idea, generalmente aceptada entre los estudiosos, de que la tradición oral es característicamente flexible, con temas constantes, versiones reconocibles del mismo relato —algunas, repeticiones palabra por palabra— y elementos formularios fijos o variables, dependiendo del contexto de la representación. Lo que añade Bailey es valioso, sobre todo el reconocimiento de que: 1) una comunidad puede estar lo bastante vinculada a sus tradiciones como para ejercer algún control sobre ellas; 2) el grado de control puede variar según la forma de la tradición y según la importancia de ésta para la identidad comunitaria, y 3) el elemento del relato considerado como su núcleo o la clave de su significado puede ser su parte más fija¹⁸⁸.

Lo esencial, naturalmente, es si tal visión de la tradición oral ofrece un modelo para interpretar la tradición de Jesús y, en particular, si podemos encontrar indicios de esa “tradición oral informal controlada” en la tradi-

¹⁸⁷ T. M. Derico espera realizar un trabajo de campo más científicamente controlado (*On the Selection of Oral-Traditional Data: Methodological Prolegomena for the Construction of a New Model of Early Christian Oral Tradition* [St. Andrews MPhil, 2001], aunque tras la llegada de la televisión a las comunidades rurales del Oriente Próximo podría ser que el modelo de tradición oral mantenido generación tras generación se hubiera perdido ya irrecuperablemente.

¹⁸⁸ Lord presenta ejemplos de canciones con un “núcleo más o menos estable” (*The Singer Resumes the Tale* [Ithaca: Cornell University, 1995] 44, 47, 61-62).

ción sinóptica. Yo me inclino por una respuesta afirmativa para ambas cuestiones.

8.4. La tradición sinóptica como tradición oral. Narraciones

Nuestro conocimiento sobre transmisión oral en el mundo antiguo no es suficiente para extraer de él modelos que nos permitan entender cómo fue transmitida la tradición de Jesús en su etapa oral. Toda investigación al respecto está abocada a escudriñar esa tradición para saber si hay en ella bastantes indicios de transmisión oral y ver qué nos dice sobre el proceso de tradición. Por supuesto, deberemos tener presente que los únicos datos de que disponemos son ya literarios (los evangelios sinópticos) y que, en consecuencia, existe la posibilidad de que el modo de transmisión haya sido alterado. Por otro lado, Kelber reconoce el carácter oral de mucho del material de Marcos, y que los límites entre Q oral y Q escrito parecen bastante imprecisos. Esto tendremos ocasión de verlo en las dos próximas secciones (§ 8.4-5), cuando nos centremos en Marcos y el material Q.

Por razones prácticas nos ocuparemos primero de las *tradiciones narrativas*. Al menos, con ellas no tenemos el problema de decidir si tales tradiciones proceden del mismo Jesús (como inevitablemente lo tendríamos en el caso de dichos atribuidos a él). En el mejor de los casos traen su origen de quienes estaban con Jesús y fueron testigos de cosas que hizo y dijo.

a. *La conversión de Saulo*

El primer ejemplo proviene no de los sinópticos propiamente dichos, sino del segundo libro de Lucas, los Hechos de los Apóstoles. Para que el ejemplo sea de utilidad en una investigación sobre la tradición de Jesús, todo lo que se necesita es dar por supuesto que Lucas utilizó esta tradición relativa a Saulo/Pablo del mismo modo que lo hizo con las de su evangelio¹⁸⁹. El valor de ella es triple. a) Sus tres relatos (Hch 9,1-22; 22,1-21; 26,9-23) proceden de un solo autor (Lucas), con lo cual nos evitamos algunas de las incógnitas que entran en funcionamiento cuando dos o tres

¹⁸⁹ Los tres relatos de Hechos sobre la conversión de Pablo son estudiados a veces sinópticamente (cf., p. ej., C. W. Hedrick, "Paul's Conversion/Call: A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts": *JBL* 100 [1981] 415-32; C. K. Barrett, *Acts 1-14* [ICC; Edimburgo: Clark, 1994] 439-45), pero hasta ahora no ha sido apreciado realmente su valor como ejemplos del modo en que funcionaba la tradición oral.

autores distintos refieren un mismo episodio; no hay necesidad de elaborar hipótesis sobre una diversidad de fuentes. *b)* Los tres son evidentemente narraciones de un mismo suceso (la conversión de Saulo/Pablo); por lo tanto, para explicar las diferencias entre ellos, no cabe pensar en tres episodios distintos que hubieran sufrido una armonización. *c)* Difieren sorprendentemente en los detalles; por eso, si el *mismo* autor puede referir el *mismo* suceso de modos tan *diferentes*, aquí tenemos ocasión de aprender mucho sobre su actitud al utilizar material tradicional y posiblemente, más en general, sobre el proceso de tradición en el cristianismo primitivo¹⁹⁰.

Cuando son examinadas más de cerca las tres versiones, enseguida se percibe un sorprendente paralelo con los modelos de tradición oral vistos anteriormente (§ 8.3f-h). Hay varias constantes: el personaje principal (Saulo), el contexto (un viaje a Damasco para perseguir a seguidores de Jesús), las circunstancias (una luz [brillante], caída al suelo, compañeros de Saulo), la voz del cielo. Pero, aparte de eso, los detalles varían considerablemente. ¿Cayeron al suelo todos los compañeros de Saulo (26,14), o sólo él (9,4.7)? ¿Oyeron la voz de Jesús (9,7), o no (22,9)? La ceguera de Saulo, tan prominente en los caps. 9 y 22, no es mencionada en el cap. 26. Similarmente, Ananías aparece en los caps. 9 y 22, pero en el 26 no hay la menor referencia a él. La otra constante, el encargo de ir a los gentiles, lo recibe Saúl directamente en el camino, en 26,16-18; a través de Ananías, en 9,15-17, y más tarde en Jerusalén, en 22,16-18. Lo más notable de todo es que lo que evidentemente se entendía como núcleo narrativo, el diálogo entre Saulo y el Jesús exaltado, *coincide palabra por palabra en los tres relatos*, después de lo cual cada uno prosigue en su propia dirección¹⁹¹.

¹⁹⁰ Los pasajes son, pues, un buen ejemplo de la observación de Lord de que, incluso en el caso de un mismo narrador, la semejanza entre las distintas repeticiones de un relato probablemente no se encuentra tanto en la correspondencia exacta entre las palabras como en la estabilidad del tema y del esquema narrativo (*Singer*, cap. 5). Similarmente Finnegan: "Esa variabilidad no caracteriza solamente una transmisión oral dilatada en el tiempo y en el espacio, sino que se encuentra también en diferentes recitaciones de una misma pieza literaria dentro del mismo grupo y período, y aun en un texto de una misma persona repetido tras un corto intervalo. En tales casos, siempre hay memorización de temas y líneas argumentales de carácter principal; pero una explicación generalizada de la poesía oral como la declamación de unos textos exactamente memorizados no concuerda con la abundante variabilidad patente en textos recogidos en cita magnetofónica (y al dictado)" (*Oral Poetry*, 57).

¹⁹¹ En los extractos que vienen a continuación subrayo las coincidencias verbales entre las distintas versiones. El grado de coincidencia sería más evidente empleando el griego, pero el ejemplo dejaría de estar dirigido a la generalidad de los lectores. Para obtener una aproximación a la semejanza del griego utilicé mis propias traducciones.

^{9,3}Yendo <u>de viaje</u> y estando cerca de <u>Damasco</u>, de pronto, <u>una luz del cielo</u> destelló en torno a él. ⁴<u>Cayó a tierra</u> y oyó <u>una voz que le decía</u>: <u>“Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?”</u> ⁵Él preguntó: “¿<u>Quién eres, Señor?</u>” Llegó la respuesta: “<u>Yo soy Jesús, a quien tú persigues</u>”. ⁶Pero <u>levántate</u>, entra en la ciudad, y se te dirá lo que tienes que hacer”.	^{22,6}Mientras iba <u>de viaje</u> y me acercaba a <u>Damasco</u>, hacia mediodía una gran <u>luz del cielo</u> me envolvió de repente. ⁷<u>Caí al suelo</u> y <u>oí una voz que me decía</u>: <u>‘Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?’</u> ⁸Respondí: ‘¿<u>Quién eres, Señor?</u>’. Entonces me dijo: ‘<u>Yo soy Jesús de Nazaret, a quien tú persigues</u>’. ⁹Los que estaban conmigo vieron la luz, pero no oyeron la voz del que me hablaba. ¹⁰Yo pregunté: ‘¿Qué debo hacer, Señor?’ El Señor me dijo: ‘<u>Levántate y vete a Damasco; allí se te dirá todo lo que está dispuesto que hagas</u>’.	^{26,12}¹⁴Iba yo <u>de viaje</u> hacia <u>Damasco</u> con la autoridad y comisión de los jefes de los sacerdotes, ¹³cuando a mediodía, junto al camino, vi, oh Excelencia, <u>una luz del cielo</u>, más brillante que el sol, que me envolvió a mí y a mis compañeros en su resplandor. ¹⁴Habiendo caído todos a <u>tierra</u>, <u>oí una voz que me decía</u> en lengua hebrea: <u>‘Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?’</u> Te hace daño dar coces contra el aguijón’. ¹⁵Pregunté: ‘¿<u>Quién eres, Señor?</u>’ El Señor dijo: ‘<u>Yo soy Jesús, a quien tú persigues</u>’. ¹⁶Pero <u>levántate</u> y ponte en pie...”.
---	--	--

Aquí, pues, tenemos un excelente ejemplo del principio oral de la “variación sobre el mismo tema”, y específicamente de la percepción de Bailey de que lo esencial del relato se mantiene constante, mientras que los detalles accesorios pueden variar según las circunstancias. En este caso en particular, la segunda versión está claramente orientada a poner de manifiesto la identidad judía de Saulo (22,3.17; también la de Ananías: 22,12) y el encargo del cielo (demorado para un mayor efecto dramático: 22,17-21), mientras que la tercera versión funciona como parte de la defensa de Pablo, dando a entender que el encargo por él recibido entraba en la misión de Israel (26,18.23)¹⁹². En suma, lo que resulta aquí evidente es que el propio Lucas era un buen narrador y que al referir la conversión de Pablo ha ofrecido una buena muestra no sólo del uso de la tradición oral en una obra escrita, sino también del proceso de tradición oral mismo.

¹⁹² Nótese los ecos de ls 42,6.16 y 49,6.

b. *El siervo del centurión*

Dentro de la tradición evangélica, uno de los episodios más intrigantes es el recogido en Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10 (con un posible paralelo en Jn 4,46b-54). La primera cuestión de interés es que la perícopa suele adscribirse a Q, aunque consiste en un relato y no hay ningún paralelo de tal episodio en otros evangelios de dichos¹⁹³. Pero ¿acaso se puede atribuir una perícopa al documento Q simplemente porque pertenece al material no marcano común a Mateo y Lucas (“q”)?¹⁹⁴ ¿Se puede asegurar que Mateo y Lucas no utilizaron otra tradición común (oral) que Q? En principio, parece poco probable. La hipótesis Q se basa en que el grado de similitud entre Mateo y Lucas (“q”) sólo es explicable postulando una fuente escrita común (“Q”). Tenemos, sin embargo, que la divergencia entre Mateo y Lucas en la primera parte del relato es sustancial cuando menos. Por supuesto cabe argüir, como hacen muchos, que Mateo o Lucas, o los dos, modificaron intensamente la versión de Q; pero, dado que el material “q” propiamente dicho cubre tan sólo una parte de la perícopa, el argumento favorable a la existencia de “Q” en este punto carece de solidez.

¿Es la utilización común de tradición *oral* una hipótesis más verosímil? Supongamos que, en el caso de esta tradición no marcana, Mateo y Lucas *no* emplearon como única fuente un documento escrito (Q). Procedamos luego a examinar el relato más de cerca y veremos que la hipótesis de la tradición oral merece una credibilidad igual o mayor.

Mt 8,5-13	Lc 7,1-10
^{7,28}Habiendo dicho Jesús estas palabras ... ^{8,5}Cuando <u>entró en Cafarnaún</u>, <u>un centurión</u> se le acercó “y le rogó diciendo: “Señor, mi siervo yace en casa paralítico, con terrible sufrimiento”. Y él le dijo: “Yo iré a curarlo”.	¹Cuando Jesús hubo terminado todos estos dichos a oídos del pueblo, <u>entró en Cafarnaún</u>. ²Había <u>un centurión</u>, cuyo esclavo, al que él tenía mucha estima, estaba enfermo y al borde de la muerte. ³Habiendo oído hablar de Jesús, le envió unos ancianos judíos a rogarle que viniera a curar a su esclavo. ⁴Cuando llegaron a donde Jesús, le suplicaron encarecidamente, diciendo: “Es digno de que hagas esto por él, ⁵porque ama a nuestro pueblo, y él es quien

¹⁹³ Suponen ese origen, p. ej., Bultmann, *History*, 39; Miller, *Complete Gospels*, 262-63 (otros en Kloppenborg, *Q Parallels*, 50). Anteriores reconstrucciones de Q no incluían Mt 8,5-13/Lc 7,1-10 (cf. cap. 4, n. 88).

¹⁹⁴ La consideración de mayor entidad es que Mateo y Lucas coinciden en situar el episodio tras el sermón del monte/de la llanura, de Mt 7,28/Lc 7,1 (Harnack, *Sayings of Jesus*, 74; Lührmann, *Redaktion*, 57). Pero ¿es eso suficiente?

⁸Respondió el centurión: “Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo;

pero pronuncia sólo la palabra, y mi siervo quedará curado. ⁹Porque también yo, un subordinado a la autoridad, tengo soldados a mis órdenes; y le digo a uno: ‘Ve’, y va, y a otro: ‘Ven’, y viene, y a mi esclavo: ‘Haz esto’, y el esclavo lo hace”. ¹⁰Al oírle, Jesús quedó admirado y dijo a los

que lo seguían: “En verdad os digo que no he encontrado a nadie en Israel con tanta fe”. ¹¹Os digo que vendrán muchos de oriente y de occidente y comerán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, ¹²mientras que los herederos del reino serán arrojados a las tinieblas de fuera, donde será el llanto y el rechinar de dientes”. ¹³Y al centurión le dijo Jesús: “Vete; que se haga por ti según tu fe”. Y el siervo quedó curado en aquella hora.

nos ha construido la sinagoga”. ⁶Y Jesús se fue con ellos; y no estaba lejos de la casa, cuando el centurión envió unos amigos a decirle: “Señor, no te tomes la molestia, porque yo no soy digno de que entres bajo mi techo;” ⁷por eso ni siquiera me consideré digno de ir a ti.

Pero pronuncia la palabra, y quede mi siervo curado. ⁸Porque también yo, aunque subordinado a la autoridad, tengo soldados a mis órdenes; y le digo a uno: ‘Ve’, y va, y a otro: ‘Ven’, y viene, y a mi esclavo: ‘Haz esto’, y el esclavo lo hace”. ⁹Al oír esto, Jesús quedó admirado de él y dijo volviéndose hacia la multitud que lo seguía: “Os digo que ni siquiera en Israel he encontrado a nadie con tanta fe”.

Lc 13,28-29

¹⁰Cuando los que habían sido enviados volvieron a la casa, encontraron al esclavo en buen estado de salud.

El episodio es claramente el mismo: es el relato de la curación a distancia del siervo, gravemente enfermo, de un centurión que vivía en Cafarnaún. Dentro de este esquema encontramos algunos elementos que llaman la atención: a) un núcleo narrativo donde la coincidencia es casi palabra por palabra (Mt 8,8-10/Lc 7,6b-9) b) detalles que varían a ambos lados del núcleo hasta tal punto que las versiones parecen contradecirse mutuamente (el centurión mateano va en persona a rogar a Jesús, mientras que el lucano se cree en la obligación de no ir).

Evidentemente, el diálogo entre Jesús y el centurión quedó grabado en los discípulos: la mezcla de humildad y fe en Jesús por parte del oficial y la sorpresa de Jesús ante la intensidad de esa fe debió de producirles una gran impresión ¹⁹⁵. Igualmente notable es el modo en que Mateo y Lucas

¹⁹⁵ En contraste con la opinión del Seminario de Jesús: “Puesto que varían las palabras atribuidas a Jesús, y dado que no hay en ellas nada de peculiar, debemos suponer que fueron creadas por narradores” (Funk, *Five Gospels*, 300). Pero a tal argumento se le puede dar la vuelta: ¿por qué habrían creado los narradores palabras tan poco memorables y por qué, a pesar su carácter anodino, fueron mantenidas invariables en otras versiones?

han enfocado cada uno el relato. Mateo destaca el tema de la *fe* del centurión, insertando aquí un dicho (Mt 8,11-12) que Lucas recoge bastante más adelante en su evangelio, en 13,28-29 (el centurión como precedente de la fe de los gentiles)¹⁹⁶, y redondeando su versión con un nuevo elogio por Jesús de la fe del oficial (Mt 8,13). En cambio, Lucas subraya el tema de la *dignidad* del centurión haciendo que los ancianos atestigüen que es digno (*axios*) (7,4-5), en contraste con la descripción de él mismo como indigno (*oude ēxiōsa*) (7,7a). No debemos olvidar el hecho de que Mateo y Lucas derivaron de un mismo núcleo sus distintos enfoques: la fe (Mt 8,10), la cualidad de digno/merecedor (*hikanos*, Lc 7,6).

Yo veo aquí un buen ejemplo de transmisión oral o, si se prefiere, de cómo los evangelistas pusieron un relato por escrito a la manera oral¹⁹⁷. Sin duda, varias comunidades tenían este relato en su acervo de tradición de Jesús. Todo el episodio gira en torno a las palabras que intercambian Jesús y el centurión, las cuales son conservadas con cuidado y exactitud. Podemos deducir que el relato era importante para la identidad de esas comunidades y no menos para su sentido de respeto y apertura hacia los gentiles.

Veamos ahora el posible paralelo contenido en Jn 4,46-53:

⁴⁶Luego volvió a Caná de Galilea, donde había convertido el agua en vino. Había un oficial real (*basilikos*) cuyo hijo estaba enfermo en Cafarnaún. ⁴⁷Cuando oyó que Jesús había venido de Judea a Galilea, fue a rogarle que bajara a curar a su hijo, pues estaba a punto de morir. ⁴⁸Entonces le dijo Jesús: "A menos que veáis señales y prodigios, no creeréis". ⁴⁹Le dijo el oficial: "Señor, baja antes de que muera mi niño". ⁵⁰Jesús le dijo: "Vete; tu hijo vivirá". El hombre creyó en la palabra que Jesús le había dicho y se puso en camino. ⁵¹Cuando bajaba, sus esclavos le vinieron al encuentro y le dijeron que su hijo vivía. ⁵²Entonces les preguntó la hora en que había empezado a mejorar, y ellos le dijeron: "Ayer, a la una de la tarde, le bajó la fiebre". ⁵³Se acordó el padre de que era la misma hora en que Jesús le había dicho: "Tu hijo vivirá". Y creyó en él, junto con toda su familia.

¹⁹⁶ El análisis de Funk es muy confuso en cuanto a si Mt 8,11-12 pudo haber existido separadamente del contexto narrativo de Mateo (*Five Gospels*, 160), pese al reconocimiento de que su paralelo "Q" (Lc 13,28-29) no necesariamente presupone misión entre los gentiles (348). Por su parte, Kloppenborg opina que la "tendenciosa evolución de un relato de curación hacia una apología para la inclusión de los gentiles ocurrió ya en la etapa oral", antes de Q (*Formation*, 120).

¹⁹⁷ A diferencia de la visión redaccional ejemplificada por U. Wegner, *Der Hauptmann von Kafarnaum* (WUNT 2.14; Tübinga: Mohr Siebeck, 1985), y Catchpole, *Quest*, cap. 10, donde en todo momento se da por supuesto el paradigma literario y se evoca la imagen de Mateo y Lucas revisando cuidadosamente, más o menos palabra por palabra, un original Q.

La coincidencia en no menos de once cuestiones de detalle podría justificar, quizá, la conclusión de que este relato de curación a distancia de una persona gravemente enferma relacionada con un oficial residente en Cafarnaún es otra versión (¿un eco más distante?) del episodio narrado en Mt 8 y Lc 7¹⁹⁸. Hay que subrayar, sin embargo, que el oficial (ya) no es identificado como gentil y que (ya) no aparece el núcleo mateano/lucano. Mas, por otro lado, están presentes el esencial tema de la fe del peticionario y la respuesta de Jesús a esa fe (pese a alguna duda inicial); Juan refuerza el tema y lo utiliza para desarrollar su propia advertencia contra una fe basada simplemente en los milagros (Jn 4,48)¹⁹⁹.

¿Qué nos dice todo esto desde la perspectiva de la transmisión oral en el cristianismo primitivo? La respuesta más simple es que hubo dos versiones de un mismo episodio que fueron divergiendo con las sucesivas narraciones. Podría ser que en alguna de ellas hubiera sido introducida la descripción del oficial como centurión *gentil*²⁰⁰. Alternativamente cabe la posibilidad de que en la segunda corriente (joánica) de la tradición la identidad del oficial como gentil fuera considerado un dato muy accesorio frente a la cuestión primordial de su fe y que acabara perdiéndose en las repeticiones del relato²⁰¹. En cualquier caso, las diferencias son tan grandes que la hipótesis de dependencia literaria parece sumamente improbable²⁰²; por el contrario, las dos versiones (Mateo/Lucas y Juan) representan un buen ejemplo de relatos sobre Jesús mantenidos vivos en la tradición oral²⁰³. Y

¹⁹⁸ Véase Dodd, *Historical Tradition*, 188-95; Wegner, *Hauptmann*, 37-57, 73-74; Dunn, "John and the Oral Gospel Tradition", en Wansbrough (ed.), *Jesus*, 359-63. El Seminario de Jesús ha concluido que la versión joánica está más cerca de la "forma original" (Funk, *Acts of Jesus*, 46).

¹⁹⁹ Sobre la teología joánica de los distintos niveles de fe, véase, p. ej., R. E. Brown, *John*, 2 vols. (AB 29; Nueva York: Doubleday, 1966) 530-31. Dodd explica el contraste como que en los sinópticos interesa resaltar la notable fe de un gentil, mientras que "en Juan la cuestión central es el poder vivificante de la palabra de Cristo" (*Historical Tradition*, 194). Crossan, por su parte, exagera el contraste entre las dos versiones (Mateo/Lucas y Juan) al hablar de que se tira del relato en "dos direcciones contradictorias" (*Historical Jesus*, 327).

²⁰⁰ Dado que el ejército de Herodes se ajustaba al modelo romano, no es inconcebible que el "centurión" del relato sinóptico hubiera sido judío.

²⁰¹ *Basilikos* (Jn 4,46) denota un oficial real, no necesariamente judío. Herodes Antipas podría haber buscado para su ejército algunos extranjeros con experiencia (como un centurión).

²⁰² Contra la opinión de E. Neirynck, "John 4.46-54: Signs Source and/or Synoptic Gospels", en *Evangelica II* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1991) 679-88, quien sostiene que sólo se puede postular redacción de fuentes literarias para explicar las diferencias.

²⁰³ Cf. E. Haenchen, *Johannesevangelium* (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1980) 260-61, que resume su estudio en "Johanneische Probleme", *Gott und Mensch* (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1965) 82-90.

comoquiera que sea, podemos apreciar tanto la retentiva del proceso de tradición como su flexibilidad en permitir la adaptación de las tradiciones para destacar aspectos diferentes.

c. *Narraciones marcanas*

Ya he presentado ejemplos en que el análisis de los sinópticos lleva a pensar en una utilización de Marcos por parte de Mateo y Lucas (§ 7.3). Pero otras veces la variación en los detalles es tal que la hipótesis de esa dependencia literaria resulta demasiado forzada. Consideremos los siguientes relatos: la tempestad calmada (Mc 4,35-41/Mt 8,23-27/Lc 8,22-25); la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30/Mt 15,21-28); la curación del muchacho poseso (Mc 9,14-27/Mt 17,14-18/Lc 9,37-43); la discusión sobre quién es el más grande (Mc 9,33-37/Mt 18,1-5/Lc 9,46-48), y el óbolo de la viuda (Mc 12,41-44/Lc 21,1-4).

La tempestad calmada

Mt 8,23-27	Mc 4,35-41	Lc 8,22-25
²³Y cuando subió a la barca, sus discípulos lo siguieron. ²⁴Se levantó en el mar una <u>tempestad</u> tan grande que las olas anegaban la barca; pero él estaba dormido. ²⁵Y ellos fueron y <u>lo despertaron</u>, diciendo: “¡Señor, sálvanos! ¡<u>Perecemos!</u>” ²⁶Y él les dijo: “¿Por qué estáis <u>atemorizados</u>, hombres de poca fe?” Entonces <u>se levantó e increpó a los vientos</u> y al mar, y <u>hubo una gran calma</u>. ²⁷Los hombres estaban maravillados, diciendo:	³⁵Ese día, habiendo venido la tarde, les dijo: “Crucemos a la otra orilla”. ³⁶Y dejando atrás a la multitud, lo llevaron en la barca, como estaba. Otras barcas iban con él. ³⁷Se levantó una gran <u>tempestad de viento</u>, y las olas irrumpían en la barca, de modo que la barca estaba ya inundada. ³⁸Pero él estaba en la popa, durmiendo sobre el cabezal; y <u>lo despertaron</u> y le dijeron: “Maestro, ¡<u>perecemos!</u>! ¿Es que no te importa?” ³⁹Él <u>se levantó e increpó al viento</u> y dijo al mar: “¡Calla! ¡Enmudece!” Entonces cesó el viento, y <u>hubo una gran calma</u>. ⁴⁰Les dijo: “¿Por qué estáis <u>atemorizados</u>? ¿Aún no tenéis fe?” ⁴¹Y se llenaron de gran admiración y se decían unos a	²²Un día él subió a la barca con sus discípulos, y les dijo: “Crucemos a la otra orilla del lago”. Y partieron. ²³Y mientras navegaban, él se durmió. Una <u>tempestad de viento</u> se precipitó sobre el lago, y la barca se inundaba, y ellos estaban en peligro. ²⁴Se llegaron a él y <u>lo despertaron</u>, diciendo: “¡Maestro! ¡Maestro! ¡<u>Perecemos!</u>!” Y él se <u>levantó e increpó al viento</u> y a las furiosas olas; cesaron, y <u>hubo una calma</u>. ²⁵Les dijo: “¿Dónde está vuestra fe?” Fillos estaban <u>atemorizados</u> y maravillados, y se decían unos

“¿Qué clase de hombre <u>es éste</u> , que hasta los vientos y el mar le obedecen?”	otros: “¿Quién, pues, <u>es éste</u> , que hasta el viento y el mar le obedecen?”	a otros: “¿Quién, pues, <u>es éste</u> , que manda y hasta el viento y el agua le obedecen?”
---	---	--

Aquí tenemos de nuevo los rasgos característicos de diferentes narraciones de un mismo relato sobre Jesús. Los datos esenciales permanecen constantes: Jesús con sus discípulos en una barca (en el lago); una gran tormenta, y Jesús dormido (situación diversamente descrita); los discípulos lo despiertan, él increpa al viento (o los vientos) y hay una calma; “¿quién es éste, que hasta el viento (o los vientos) le obedecen?”²⁰⁴ Alrededor de este núcleo, el relato podía ser narrado y vuelto a narrar, variando los detalles con arreglo al contexto donde se efectuaba la transmisión y según los aspectos que el narrador quisiera poner más de relieve²⁰⁵.

De nuevo es muy posible argumentar a favor de una conexión puramente literaria: Mateo y Lucas habrían tomado y modificado material de Marcos (supuestamente) original. El problema con la hipótesis puramente literaria es que la mayor parte de las diferencias carecen de sentido. Por ejemplo, ¿qué podría haberlos inducido a variar el detalle del sueño de Jesús y las referencias al miedo de los discípulos y a su falta de fe? ¿No es más razonable deducir que Mateo y Lucas tenían sendas versiones (orales) y las utilizaron principalmente o siquiera de manera auxiliar? Podría ser incluso que hubieran seguido utilizado Marcos pero a la manera oral. Es decir, acaso no copiaron sin más el texto de marcano (como en otras partes de sus respectivos evangelios), sino que procedieron como un narrador oral lo habría hecho: conservando los aspectos que daban al relato su identidad y elaborando en torno a ese núcleo la respectiva versión, con subrayado de aspectos interesantes desde el punto de vista del adaptador.

La mujer sirofenicia

Mt 15,21-28	Mc 7,24-30
²¹ Jesús se marchó de aquel lugar y se fue a la comarca de <u>Tiro</u> y Sidón.	²⁴ Partió de allí y marchó a la región de <u>Tiro</u> . Entró en una casa y no quería que nadie lo supiera; pero no logró pasar inadvertido.
²² En esto, una <u>mujer</u> cananea venida de aquellos contornos se puso a gritar: “Ten piedad	²⁵ Y una <u>mujer</u> , cuya hija estaba poseída por un mal espíritu, oyó hablar de él e inmediata-

²⁰⁴ Hay un amplio consenso en que el relato está estructurado según el modelo de la historia de Jonás, con las líneas principales apuntando a la conclusión: cuánto más importante que Jonás es el que está aquí; véase, p. ej., Davies / Allison, *Matthew* II, 70.

²⁰⁵ En particular, la versión de Mateo subraya los temas del discipulado/seguimiento (*akolouthēin* = 8,19.22.23) y de la “poca fe” (*oligopistosia*), característicamente mateanos (8,26; cf. 6,30; 14,31; 17,20). Véase también *infra*, § 13.2b.

de mí, Señor, Hijo de David; mi hija vive atormentada por un demonio". ²³Pero él no le respondió nada. Y sus discípulos se acercaron y le decían: "Atiéndela, porque viene gritando detrás de nosotros." ²⁴Él respondió: "Sólo he sido enviado a las ovejas perdidas del pueblo de Israel." ²⁵Pero ella fue a postrarse ante él, diciendo: "Señor, ayúdame". ²⁶Él respondió: "No está bien tomar el pan de los hijos para echárselo a los perritos". ²⁷Dijo ella: "Es cierto, Señor; pero también los perritos comen las migajas que caen de la mesa de sus amos".

²⁸Entonces Jesús le respondió: "¡Mujer, grande es tu fe! Que se cumpla tu deseo".

Y desde ese momento quedó curada su hija.

mente vino a postrarse a sus pies. ²⁶La mujer era gentil, de origen sirofenicio, y le suplicó que lanzara al demonio fuera de su hija.

²⁷Él le dijo: "Deja que los hijos se sacien primero, porque no está bien tomar el pan de los hijos para echárselo a los perritos". ²⁸Pero ella le respondió: "Es cierto, Señor, y los perritos, debajo de la mesa, comen las migajas de los niños".

²⁹Él le dijo: "Por haber hablado así, puedes irte: el demonio ha salido de tu hija". ³⁰Ella se fue a su casa y encontró a la niña echada en la cama y expulsado el demonio.

Estamos ante un caso muy similar al anterior. De nuevo se trata claramente de un mismo episodio: un suceso ocurrido en la región de Tiro; una mujer no israelita, cuya hija está endemoniada; una curación a distancia. Lo más llamativo es que (como muestran los subrayados) las dos versiones comparten poquísimas palabras fuera del núcleo del relato. Esa parte nuclear (Mc 7,27-28/Mt 15,26-27), consistente en el diálogo entre Jesús y la mujer, se ha conservado inalterada, casi palabra por palabra. Lo demás varía completamente de una versión a la otra. En particular, Marcos destaca la identidad gentil de la mujer, mientras que Mateo pone de relieve la tensión derivada de esa realidad y la fe que la mujer muestra. Como antes con el siervo del centurión, el hecho de la curación en sí pasa a un segundo plano en cada una de las versiones.

Sucede, por otro lado, como en el caso de la tempestad calmada: las versiones varían hasta tal punto que la hipótesis de la dependencia literaria se hace casi insostenible. Una conexión de tipo oral es mucho más verosímil. O bien Mateo tuvo conocimiento de esa tradición al ser narrada oralmente y la utilizó de manera directa, o bien tomó el relato de Marcos y lo refirió a la manera de un narrador oral. Sería engañoso decir que Mateo conocía una distinta *versión* del episodio ²⁰⁶. Porque induciría a pensar una vez más en ediciones literarias, como si cada repetición del relato fuera una nueva "edición", cuando en realidad estamos más bien ante variaciones espontáneamente distintas sobre un tema (la parte identificable como el asunto y núcleo del relato).

²⁰⁶ Característica de la visión dominada por el paradigma literario es la idea de que las diferencias entre las dos versiones sólo pueden ser resultado de una combinación de fuentes, véase, p. ej., V. Taylor, *Mark* (Londres: Macmillan, 1952) 347.

La curación del muchacho poseso

Mt 17,14-18	Mc 9,14-27	Lc 9,37-43
¹⁴Y cuando <u>llegaron</u> a la <u>multitud</u>, un hombre se le acercó y, arrodillándose ante él, dijo: ¹⁵"Señor, ten compasión de mi <u>hijo</u>, porque es epiléptico y sufre terriblemente; porque muchas veces cae al fuego, y muchas al agua. ¹⁶Y se lo he traído a <u>tus discípulos</u>, y <u>no han podido curarlo</u>". ¹⁷Y Jesús <u>respondió</u>: "¿<u>Generación incrédula y perversa!</u> ¿<u>Hasta cuándo estaré con vosotros?</u> ¿<u>Hasta cuándo tendré que soportaros?</u> Traédmelo aquí". ¹⁸Y Jesús lo <u>incredó</u>; y el demonio <u>salió</u> de él, y el muchacho <u>quedó curado desde aquel momento</u>.	¹⁵Y cuando <u>llegaron</u> donde los discípulos vieron una gran <u>multitud</u> alrededor y a unos escribas discutiendo con ellos. ¹⁶Y al punto toda la multitud, al verlo, quedó muy sorprendida y corrió a saludarlo. ¹⁷Y él les preguntó: "¿Qué es lo que discutís con ellos?" ¹⁸Y uno de la multitud le respondió: "Maestro, te he traído a mi <u>hijo</u>, porque tiene un espíritu mudo; ¹⁹y, dondequiera que se apodera de él, lo arroja por tierra y le hace echar espumarajos y rechinar los dientes hasta quedarse rígido. Pedí a <u>tus discípulos</u> que lo expulsaran, y <u>no han podido</u>". ²⁰Y él les respondió: "¿<u>Generación incrédula!</u> ¿<u>Hasta cuándo estaré con vosotros?</u> ¿<u>Hasta cuándo tendré que soportaros?</u> Traédmelo". ²¹Y le trajeron al muchacho; y cuando lo vio el espíritu, al punto <u>sacudió</u> al muchacho, que cayó por tierra y se revolcaba echando espumarajos. ²²Y cuando Jesús vio que se aglomeraba la gente, <u>incredó</u> al espíritu impuro, diciéndole: "Espíritu mudo y sordo, te ordeno que salgas y nunca vuelvas a entrar en él". ²³Y el espíritu <u>salió</u> entre gritos y terribles convulsiones; y el niño quedó como un cadáver, de suerte que los más de ellos decían: "Ha muerto". ²⁴Pero Jesús lo tomó de la mano, lo levantó, y <u>él se puso en pie</u>.	³⁷Al día siguiente, cuando <u>llegaron</u> abajo del monte, vino a su encuentro una gran <u>multitud</u>. ³⁸Y he aquí que un hombre de la multitud gritó: "Maestro, te ruego que mires a mi <u>hijo</u>, porque es el único que tengo; ³⁹y mira, un espíritu se apodera de él, y enseguida lo sacude hasta que echa espumarajos, y a duras penas se marcha de él después de haberlo maltratado. ⁴⁰Supliqué a <u>tus discípulos</u> que lo arrojaran, y <u>no han podido</u>". ⁴¹<u>Respondió</u> Jesús: "¿<u>Generación incrédula y perversa!</u> ¿<u>Hasta cuándo estaré con vosotros y tendré que soportaros?</u> Trae aquí a tu hijo". ⁴²Cuando él se acercaba, el demonio lo tiró y lo <u>sacudió</u>. Pero Jesús <u>incredó</u> al espíritu impuro, y curó al niño y lo devolvió a su padre. ⁴³Y todos estaban atónitos ante la grandeza de Dios.

También aquí encontramos lo que sin duda es un mismo relato: la curación —como se deduce generalmente por la descripción— de un chico epiléptico²⁰⁷. Y también aquí la coincidencia verbal entre las tres narraciones es muy modesta, de modo que cuesta pensar que Mateo y Lucas se hubieran servido únicamente de la narración marcana e introducido luego cambios a discreción. Si realmente sólo conocían la versión larga de Marcos, entonces la abreviaron muchísimo al narrarla a la manera oral, tomándose la libertad de cambiar la introducción, la descripción de la dolencia y cura del muchacho y la conclusión, y conservando invariable solamente el núcleo de la recriminación verbal de Jesús. Pero el grado de coincidencia entre Mt 17,16b-17 y Lc 9,40b-41²⁰⁸ podría indicar que Mateo y Lucas conocían otra versión (oral) y que la reflejaron en ese punto del relato.

La discusión sobre quién es el más grande

Mt 18,1-5	Mc 9,33-37	Lc 9,46-48
1En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús y preguntaron: <u>“¿Quién es el más grande en el reino de los cielos?”</u> 2Él llamó a un <u>niño y lo puso</u> en medio de ellos, 3y dijo: “En verdad os digo que si no cambiáis y os hacéis como niños, nunca entraréis en el reino de los cielos. 4Y quien se haga pequeño como este niño, ése es el más grande en el reino de los cielos. 5Y <u>quien recibe a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe</u>”.	33Llegaron a Cafarnaún; y, estando él en la casa, les preguntó: “¿De qué discutáis por el camino?” 34Pero ellos callaban, porque por el camino habían discutido sobre <u>quién era el más grande</u>. 35Él se sentó, llamó a los doce y les dijo: “Quien quiera ser el primero deberá ser el último de todos y el servidor de todos”. 36Entonces tomó a un <u>niño y lo puso</u> en medio de ellos; y, abrazándolo, les dijo: 37Quien <u>recibe a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe</u>, y quien me recibe a mí, no es a mí a quien recibe, sino al que me ha enviado”.	“Surgió entre ellos una discusión sobre <u>quién de ellos era el más grande</u>.” “Pero Jesús, conociendo sus íntimos pensamientos, tomó un <u>niño y lo puso</u> a su lado, 48y les dijo: “Quien <u>recibe a este niño en mi nombre, a mí me recibe</u>, y quien me recibe a mí, recibe al que me ha enviado; porque el que es el más pequeño de entre todos vosotros, ése es el más grande”.

²⁰⁷ Véase *infra*, cap. 15, n. 278.

²⁰⁸ Una de las famosas “coincidencias menores” entre Mateo y Lucas frente a Marcos.

En lo esencial estamos ante un caso como el anterior. Hay elementos invariables: la discusión de los discípulos sobre quién es el más grande; la amonestación indirecta de Jesús poniéndoles un niño delante, y el núcleo narrativo en que culmina el relato. Cada narración desarrolla el esquema básico desde la visión del respectivo evangelista (Mc 9,35; Mt 18,3-4; Lc 9,48c). Marcos y Lucas pudieron, además, utilizar más completa esta tradición de Jesús, refiriéndose “al que me ha enviado” (Mc 9,37b/Lc 9,48b). También en este caso la baja proporción de coincidencias verbales invita a descartar la dependencia literaria, mientras que la mezcla de conservación y de flexibilidad sugiere una anterior transmisión oral²⁰⁹.

El óbolo de la viuda

Mc 12,41-44	Lc 21,1-4
⁴¹Él se sentó frente al tesoro y miraba cómo la gente iba <u>echando dinero en el tesoro</u>. Muchos <u>ricos</u> echaban grandes cantidades. ⁴²Llegó una <u>viuda</u> pobre y <u>echó dos pequeñas monedas de cobre</u>, por valor de un cuadrante. ⁴³Entonces él llamó a sus discípulos y les dijo: “Verdaderamente <u>os digo que esa viuda pobre ha echado más que todos los que aportan al tesoro</u>. ⁴⁴<u>Porque todos han aportado de su abundancia; pero ella, de su pobreza, ha echado todo lo que tenía</u>, el total sustento de su vida”.	¹Alzó la mirada y vio <u>ricos echando en el tesoro</u> sus ofrendas. ²Vio también una <u>viuda</u> menesterosa que <u>echaba dos pequeñas monedas de cobre</u>. ³Dijo él: “En verdad <u>os digo que esa viuda pobre ha echado más que todos</u>. ⁴<u>Porque todos esos han aportado de su abundancia a las ofrendas, pero ella, de su pobreza, ha echado todo lo que tenía para su vida</u>”.

El episodio es breve, casi enteramente ocupado con datos descriptivos (el contraste entre los donativos de los ricos y las dos pequeñas monedas de cobre de la viuda pobre) y con el comentario de Jesús que hizo tan memorable el episodio (y que, en consecuencia, fue retenido casi palabra por palabra). Dada la brevedad de la perícopa, hay más posibilidades de elaborar una explicación basada en la redacción de Marcos por Lucas. Aun así, la flexibilidad de los pormenores en el avance hacia el dicho culminante indica más tradición oral que literaria.

²⁰⁹ Aquí, una vez más, la visión de Taylor de “fragmentos apenas conectados en 35 y 36” y de “relatos fragmentarios” (*Mark*, 403-404) delata la suposición de que tuvo que haber uno o más relatos originales, de los que sólo quedan fragmentos, y, por lo tanto, evidencia también que no ha llegado a percibir el carácter oral de la tradición.

Se podrían ofrecer otros ejemplos²¹⁰. Con todo, no se trata de negar que Mateo y Lucas conocieron el evangelio de Marcos, ni que pudieron utilizar su versión de la tradición de Jesús a nivel literario y que a menudo lo hicieron; en lo tocante a fuentes escritas, la prioridad marcana sigue siendo abrumadoramente la más probable (§ 7.3). Tampoco se me pasa por la mente negar que, de manera regular, Mateo y Lucas modificaron su material marcano, a veces abreviándolo sustancialmente²¹¹, a veces introduciendo mejoras²¹² u otro ángulo de visión²¹³, a veces dilucidando o evitando equívocos²¹⁴. Sin embargo, no se puede pasar por alto que en un buen número de casos, como los que acabamos de ver, la explicación más natural *no* es la dependencia literaria de Mateo y Lucas con respecto a

²¹⁰ La curación de la suegra de Pedro (Mc 1,29-31/Mt 8,14-15/Lc 4,38-39); la curación del leproso (Mc 1,40-45/Mt 8,1-4/Lc 5,12-16); la verdadera familia de Jesús (Mc 3,31-35/Mt 12,46-50/Lc 8,19-21); la prioridad entre los discípulos (Mc 10,35-45 = Mt 20,20-28, pero Lc 22,24-27); la curación de un ciego/unos ciegos (Mc 10,46-52/Mt 20,29-34/Lc 18,35-43). ¿Por qué varían las listas de los doce discípulos más próximos a Jesús (Mc 3,16-19/Mt 10,2-4/Lc 6,13-16)? Presumiblemente porque en el proceso de transmisión oral surgió confusión con los nombres de uno o dos de los menos significativos miembros del grupo (véase *infra*, § 13.3b). La secuencia de Mc 12,1-37/Mt 21,33-46; 22,15-46/Lc 20,9-44 podría estar relacionada oralmente; sin embargo, la conexión verbal es de tal alcance y consistencia que sugiere principalmente dependencia literaria de Mateo y Lucas con respecto a Marcos. La constancia de los vínculos verbales entre las tres narraciones de la primera multiplicación de los panes probablemente indica más un proceso de redacción que de transmisión oral (Mc 6,32-44/Mt 14,13-21/Lc 9,10-17); pero la versión de Juan (Jn 6,1-15), donde prácticamente los únicos vínculos verbales son números (coste, panes y peces, participantes, cestos de lo sobrante), seguramente indica transmisión oral. El carácter de la perícopa subsiguiente (Mc 6,45-52/Mt 14,22-33/Jn 6,16-21) apunta claramente en la misma dirección. Y aunque es manifiesta la dependencia de Mateo con respecto a Marcos en el relato de la pasión, la versión alternativa utilizada por Lucas bien podría indicar una tradición transmitida de manera oral, independiente de la versión (literaria) marcano-mateana (véase *infra*, § 17.1).

²¹¹ Véase *supra*, cap. 7 n. 17. Lord señala que las narraciones muy diferentes en extensión de un mismo episodio son una característica de la tradición oral (*Singer of Tales*, 109-17).

²¹² P. ej., Mt 12,5-7.11-12a añade precedentes más adecuados a los dos casos de controversia sobre el sábado que los ofrecidos en Mc 2,23-28 y 3,1-5 (Mt 12,1-8.9-14); cf. Lc 13,10-17; véase *infra*, § 14.4a.

²¹³ Tal es el caso de las adiciones de Mateo para explicar por qué Jesús aceptó el bautismo de Juan (Mt 3,14-15) y para presentar a Pedro como el primero entre los discípulos (Mt 14,28-31; 16,17-19); otro ejemplo es la adición lucana de una segunda misión (de los setenta [y dos] en Lc 10,1-12), presumiblemente para prefigurar la misión entre los gentiles (cf. 14,23 en § 8.5e, *infra*).

²¹⁴ Compárese, p. ej., Mc 6,3a.5a con Mt 13,55a.58; Mc 10,17-18 con Mt 19,16-17 (citado *supra*, cap. 7, n. 20, con nueva bibliografía). En ambos casos es claro el respeto de Mateo hacia el texto marcano, pese a haberlo cambiado, seguramente para evitar alguna consecuencia poco grata (véase mi *Evidence for Jesus*, 18-22).

Marcos, sino que los dos primeros conocían los mismos relatos a través de transmisiones orales (o, alternativamente, que tenían sus propias versiones orales de los relatos marcanos).

Quienes estudian la tradición sinóptica deben librarse del prejuicio de que las variaciones entre versiones paralelas *sólo* se explican como resultado de redacción literaria. No se puede dar por supuesto que la primera vez que Mateo y Lucas conocieron muchos de esos relatos fue a través del evangelio de Marcos. La idea de que en la corriente principal del cristianismo hubo iglesias representadas por Mateo y Lucas completamente ignorantes de la tradición de Jesús hasta entrar en contacto con Marcos (o Q) como documentos es completamente inverosímil y ejemplifica las anteojerías impuestas por el paradigma literario. Digámoslo una vez más: la suposición, casi innata en quienes se han formado en la cultura occidental (i. e., literaria), de que las tradiciones sinópticas deben ser analizadas como una sucesión lineal de ediciones escritas, en que cada nueva edición representa una revisión de la edición precedente, no hace sino distorsionar la percepción crítica y dar como resultado un análisis erróneo. La transmisión de la tradición narrativa tiene demasiados rasgos orales como para que sean pasados por alto²¹⁵.

Dos son las conclusiones más apropiadas. 1) Las variaciones entre distintas versiones de un mismo relato en la tradición no son indicio de una actitud desdeñosa hacia los sucesos narrados o falta de interés histórico por ellos. En la práctica totalidad de los casos antes examinados o citados se percibe de manera inequívoca que es *una misma historia* la que se narra. Y son precisamente las variaciones las que hacen pensar en una oralidad anterior²¹⁶. Porque en la transmisión oral es patente el interés en el recuerdo

²¹⁵ Evocar aquí la navaja de Occam ("La explicación más simple es la más probable"), alegando que la interdependencia literaria de un limitado número de documentos escritos es la solución más simple, equivale a olvidar las complicadas hipótesis que deben ser utilizadas para explicar por qué el autor posterior se habría apartado tan libremente de los pormenores de una tradición ya fijada por escrito. La hipótesis de transmisión de la tradición a la manera oral, no literaria, es en realidad la explicación más sencilla de los datos sinópticos, aunque sea mucho más difícil (de hecho, imposible) conocer cualquier secuencia en las transmisiones aparte de las atestiguadas por la misma tradición evangélica (razón, presumiblemente, por la que nunca se ha tenido muy en cuenta la hipótesis). Véase § 10.3, *infra*.

²¹⁶ Hay que señalar que esta inferencia sacada de la tradición concuerda con lo dicho por Papias sobre la predicación de Pedro y la composición de Marcos: que Pedro "realizó" (*epoieito*; podríamos decir "impartió") su enseñanza teniendo presentes las necesidades (*pros tas chreias*; i. e., supuestamente, las de sus oyentes), pero sin hacer una relación ordenada (*syntaxis*) de los dichos del Señor, por lo cual Marcos no se equivocó al poner por escrito algunas cosas (*enia*) tal como las recordaba" (Eusebio, *HE* 3.39.15).

de Jesús por los elementos esenciales que dan a la tradición su carácter estable²¹⁷, como la vitalidad de la tradición es indicada por las variaciones en el relato. Tales tradiciones no pasaban de unos a otros como sagradas reliquias de un tiempo cada vez más distante y con sus elementos ya rígidamente fijos en un *rigor mortis* textual. Tampoco eran la libre creación de maestros y profetas con algún interés personal, sino que constituían el alma de las comunidades en que eran narradas y una y otra vez. Lo que hizo Jesús era importante para que esas comunidades pudieran mantener su identidad²¹⁸.

2) En el material que antes hemos sometido a examen, las diferencias introducidas por los evangelistas, ya fueran como diversidad oral o como modificaciones literarias, se producen sistemáticamente por abreviación y omisión, aclaración y explicación, elaboración y ampliación de temas. Los desarrollos reflejan a menudo la más profunda fe y percepción pascual, pero no parecen cambiar significativamente la sustancia, el carácter ni el sentido del relato²¹⁹. Es cierto que hemos presentado sólo unas cuantas muestras de la tradición de Jesús y que tendremos que comprobar estos primeros resultados según vayamos avanzando. Pero al menos podemos decir que los indicios corroboran la hipótesis expuesta en § 6.5e y desarrollada en § 8.1-2; en conjunto, *los cambios en la tradición de Jesús eran coherentes con las tradiciones más antiguas del Jesús recordado*.

8.5. La tradición sinóptica como tradición oral. Enseñanzas

Empleo el término *enseñanzas* en vez de *dichos*, dado que el segundo es demasiado informal. Permite e incluso favorece la impresión de acci-

²¹⁷ "Las diferentes versiones [de una escena] generalmente coinciden bastante al relatar lo que dijo Jesús, pero refieren con más libertad el suceso que dio ocasión a esas palabras" (Dodd, *Founder*, 35-36); cf. Vansina, quien observa que es más probable que "la estabilidad del mensaje" sea mayor en el caso de las narraciones que en el de la poesía épica (*Oral Tradition as History*, 53-54).

²¹⁸ Es probablemente significativo que las dos tradiciones de un mismo acontecimiento más marcadamente divergentes sean las que narran la muerte de Judas (Mt 27,3-10; Hch 1,15-20); en comparación con la muerte de Jesús, el final de Judas era de poco interés histórico.

²¹⁹ Es más verosímil que Mt 10,5 (limitación de la misión de los discípulos a Israel) recuerde una instrucción del mismo Jesús que la idea de que Jesús había recomendado una misión entre los gentiles y que Mt 10,5 surgió como una protesta profética dentro de las iglesias de Judea; de hecho, la recomendación por Jesús de la misión entre los gentiles es como mucho una posible inferencia de ciertos episodios de la tradición. Véase *infra*, § 13.7.

dentalidad: sugiere dichos de Jesús oídos y recordados casualmente, como uno mismo podría recordar, treinta años después, impresiones recibidas en las aulas de su instituto o universidad. Pero ya hemos señalado (§ 8.1b) que Jesús era conocido como maestro y que los discípulos se veían a sí mismos como tales (“alumnos”, *mathētai*). El recuerdo de la enseñanza de Jesús fue en conjunto una empresa más pensada desde el principio. Aparte de ello, si estoy en lo cierto, las primeras comunidades de discípulos procuraron conservar esa enseñanza como parte de su propia tradición fundacional e identidad, un hecho que Pablo y otros escritores epistolares aprovecharon al incorporar alusiones a la enseñanza de Jesús en sus propias parénesis (§ 8.1e). Pero la conservación de esa enseñanza no tuvo por qué ser, como supone Gerhardtsson, un proceso formal de memorización. El simple interés en aprender lo que el maestro había enseñado y en ejercer cierto control sobre los criterios para la aceptación de las variaciones en la transmisión de esa enseñanza no sólo es admisible *a priori* (§ 8.2), sino que encuentra por lo menos alguna confirmación en el proceso de tradición imaginado por Bailey.

a. *Tradición aramea*

Quizá convenga empezar recordando que la tradición de Jesús ha llegado hasta nosotros ya traducida del arameo al griego. Y aquí encuentro otra curiosa laguna en la mayor parte de los trabajos sobre su enseñanza en todas las fases de la “búsqueda del Jesús histórico”. Me refiero a que pocas veces los autores se preguntan acerca de la forma aramea en que, presumiblemente, era comunicada al principio la enseñanza de Jesús²²⁰. Sin esa indagación previa, cualquier afirmación sobre formas primitivas de las tradiciones pierde credibilidad en cierta medida. No digo que tal criterio (“¿Es posible verter de este dicho de vuelta al arameo?”) deba ser aplicado de manera rígida; si con la traducción original se pretendía obtener una equivalencia dinámica, pudo producirse en griego una frase muy alejada del sentido literal²²¹. Lo que tiene aquí más inmediata relevancia para nosotros son las importantes observaciones de expertos en arameo con respecto a la tradición de la enseñanza. Todos han notado que ésta, incluso

²²⁰ Véase *infra*, § 9.9b y n. 287.

²²¹ Véase la advertencia que hace a este respecto M. Casey en su artículo “The Original Aramaic Form of Jesus’ Interpretation of the Cup”: *JTS* 41 (1990) 1-12, esp. 11-12; repetida en *Aramaic Sources of Mark’s Gospel* (SNTSMS 102; Cambridge: Cambridge University, 1998) 241. G. Schwarz, “Und Jesus sprach”: *Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu* (BWANT 118; Stuttgart: Kohlhammer, 1987) es vulnerable a la crítica en este punto.

en su etapa griega, presenta marcas de transmisión oral en arameo. Ya en 1925 C. F. Burney había llamado la atención sobre las varias clases de paralelismo (sinonímico, antitético, sintético)²²² y el ritmo (cuaternario, ternario, metro *kina*) típicos de la poesía hebrea²²³. Y Matthew Black señaló muchos ejemplos de aliteración, asonancia y paronomasia²²⁴. Todo eso es propio de la tradición oral, como ya ha quedado dicho (§ 8.3f). Joachim Jeremias culminó una vida dedicada a la investigación concluyendo que muchas de las palabras que aparecen en la enseñanza de Jesús tienen origen arameo y que su discurso presenta muchos rasgos característicos de esa lengua, incluida la “pasiva divina”, así como otros ya señalados por Burney y Black²²⁵.

Estos indicios tienen más importancia de la que se les ha dado habitualmente. Por supuesto, son comunes a la tradición oral y a la escrita. Y una fase aramea sólo puede indicar una etapa primitiva (pospascual) de transmisión en que la tradición todavía circulaba en esa lengua. Pero si la tradición está marcada *sistemáticamente* por rasgos estilísticos *peculiares*, como sostienen los especialistas en arameo, entonces se deberá concluir que es más probable que esas sean *las características de una sola persona* que las de los numerosos transmisores sucesivos en arameo. La posibilidad de que todavía podamos oír lo que Jeremias llama “la *ipsissima vox* (distinta de los *ipsissima verba*) de Jesús venida a través de la tradición debe ser tomada más en consideración de lo que lo ha sido en los treinta años transcurridos desde la última vez que Jeremias escribió sobre este asunto²²⁶.

Como sucede con la tradición narrativa, al considerar la tradición de enseñanza acuden enseguida a la mente varios ejemplos. Empezamos con dos de ellos procedentes de la tradición litúrgica del cristianismo primiti-

²²² Riesner estima que “aproximadamente el ochenta por ciento de las distintas unidades de dichos están formuladas en alguna clase de *parallelismus membrorum*” (“Jesus as Preacher and Teacher”, 202).

²²³ Cf. Burney, *The Poetry of Our Lord* (Oxford: Clarendon, 1925); véase también Manson, *Teaching*, 50-56.

²²⁴ M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford: Clarendon, 1967) 160-85; aunque nótese las críticas de Fitzmyer (“The Study of the Aramaic Background of the New Testament”, en *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* [Missoula: Scholars, 1979] 1-27). Véase también Riesner, *Jesus als Lehrer*, 392-404.

²²⁵ Jeremias, *Proclamation*, 3-29. Aún valioso es el clásico estudio de G. Dalman, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache* (Leipzig: Hinrichs, 1898); trad. ingl., *The Words of Jesus Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language* (Edimburgo: Clark, 1902).

²²⁶ Funk habla de “huella de voz” de Jesús, en la que incluye antítesis, paralelismos sinonímicos, inversiones, paradojas y otros rasgos característicos desde el punto de vista de este autor (*Honest*, 144-45, 149-58).

vo. En este caso, los estudios sobre oralidad han confirmado lo que de todos modos se podía imaginar: por lo general, la tradición que funciona como “palabras sagradas” dentro de un culto o liturgia se conserva más íntegramente; la transmisión (si tal es el término más adecuado) está en la naturaleza de la repetición sagrada para celebrar y afirmar la tradición que da identidad y cohesión a una comunidad.

b. *El Padrenuestro (Mt 6,7-15/Lc 11,1-4)*

Mt 6,7-15	Lc 11,1-4
⁷“Al orar no ensartéis frases vacías como hacen los gentiles, que se imaginan que por su palabrería serán escuchados. ⁸No hagáis como ellos, porque bien sabe vuestro Padre de qué tenéis necesidad antes de que se lo pidáis. ⁹“Orad, pues, de este modo: <u>Padre</u> nuestro, que estás en los cielos, <u>santificado sea tu nombre</u>. ¹⁰<u>Venga tu reino</u>. Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. ¹¹<u>Danos hoy nuestro pan cotidiano</u>. ¹²<u>Y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores</u>. ¹³<u>Y no nos lleves al tiempo de prueba, sino libranos del malo</u>. ¹⁴Porque si perdonáis a otros sus ofensas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial; ¹⁵pero si no perdonáis a otros, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas”.	¹Estaba él orando en cierto lugar, cuando hubo acabado, le dijo uno de sus discípulos: “Señor, enséñanos a orar, como Juan enseñó a sus discípulos”. ²Él les dijo: “Cuando oréis, decid: <u>Padre, santificado sea tu nombre</u>. <u>Venga tu reino</u>. ³<u>Danos cada día nuestro pan cotidiano</u>. ⁴<u>Y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos adeuda. Y no nos lleves al tiempo de prueba</u>”.

¿Cómo se explica tal variación? Sería verdaderamente extraño que Mateo y Lucas hubiesen tomado esta tradición de una misma fuente escrita (Q)²²⁷. ¿Por qué, entonces, tanta diferencia precisamente dentro de una oración? Una vez más viene a enturbiar la visión el paradigma literario, es decir, la idea de que esta tradición era conocida únicamente porque apareció por escrito en un documento Q²²⁸. Pero la explicación más obvia es que la tradición del Padrenuestro se conservó viva en la liturgia de la comunidad (como sugiere insistentemente el empleo de la primera persona

²²⁷ Como observa Streeter (*Four Gospels*, 277-78).

²²⁸ Es típica la opinión de D. E. Oakman, “The Lord’s Prayer in Social Perspective”, en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, 137-86, de que “la mejor explicación para las diferencias en la forma es que los escribas tenían diferentes tradiciones e intereses” (151-52). Para una completa documentación de la variedad de opiniones sobre si el Padrenuestro figuraba en Q, véase C. Carruth / A. Garsky, *Documenta Q: Q 11:2b-4* (Lovaina: Peeters, 1996) 13-33.

del plural). Se puede casi asegurar que los primeros cristianos conocían esta tradición no sólo por haberla escuchado en alguna lectura de un documento escrito. *La conocían porque la rezaban*, posiblemente a diario²²⁹. En este caso, aparte de la distorsión producida por el paradigma literario, el hecho de que tantos estudios académicos sobre material como éste se realicen sin tener en cuenta la tradición viva del culto regular constituye probablemente otra de las piedras de tropiezo en la búsqueda.

La cuestión es que el uso litúrgico conserva y adapta las tradiciones (lentamente)²³⁰. Como argumenta Jeremias, la explicación más verosímil para las dos versiones del Padrenuestro es la existencia de dos modelos ligeramente divergentes de oración litúrgica, dado que ambas versiones muestran señales de adaptación a los actos de culto: en Mateo el modo más reverencial de dirigirse a Dios, una frase inicial adecuada para ser pronunciada al unísono por una asamblea de fieles, y las adiciones al final de cada mitad de la oración para quitarle laconismo y, tal vez, aclarar el ruego al que se ha hecho la adición; en Lucas, especialmente, la modificación indicativa de oración diaria ("cada día")²³¹. Que continuó el proceso de desarrollo/modificación en el ámbito litúrgico se puede ver por la posterior adición de la doxología final ("porque tuyo es el reino y el poder y la gloria por siempre, amén") a la versión de Mateo²³². Conviene señalar que esa

²²⁹ La posibilidad de una transmisión principalmente oral en vez de literaria se admite ampliamente, sobre todo cuando se tiene en cuenta *Did* 8,2; es "muy improbable que un escritor cristiano hubiera tenido que copiar de una fuente escrita a la hora de citar el Padrenuestro" (Koester, *Ancient Christian Gospels*, 16); cf. también Luz, *Matthäus* I, 334; Crossan, *Historical Jesus*, 293; J. P. Meier, *A Marginal Jew* (trad. esp., *Un judío marginal*, [Estella: Verbo Divino] II, 357-58). Según H. D. Betz, *The Sermon on the Mount* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1995) 370-71, "es característico del material litúrgico en general que la fijación textual se produzca durante una etapa posterior en la transmisión de esos textos, mientras que en la etapa oral la variabilidad dentro de límites es la regla. Esto vale también para el Padrenuestro. Las tres versiones, por lo tanto, representan variaciones de la oración en la tradición oral. ... Nunca hubo un *único original escrito del Padrenuestro*. ... La tradición oral continuó ejerciendo influencia en el texto escrito del Nuevo Testamento hasta época muy posterior" (370). En *Did* 8,3 se recomienda que la oración sea rezada tres veces diarias (una buena práctica judía). Sobre la pertinencia de Rom 8,15 y Gál 4,6, véase *infra*, cap. 14, n. 36 y § 16.2b.

²³⁰ Las fórmulas rituales tienden a quedar más fijas (Vansina, *Oral Tradition*, 146-47). La Iglesia ortodoxa celebra todavía las liturgias de san Juan Crisóstomo y san Basilio de Cesarea.

²³¹ Cf. Jeremias, *Prayers of Jesus*, 89-94; id., *Proclamation*, 195-96. Fitzmyer, que rechaza en gran parte la argumentación de Jeremias, cree que las variaciones en la versión de Mateo son redacción mateana (*Luke*, 897); pero tiene más sentido la hipótesis de modificación litúrgica que la de redacción literaria unilateral.

²³² Datos de crítica textual en B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres: United Bible Societies, 1971, corr. 1975) 16-17. *Did* 8,2-3 indica una fase intermedia, cuando la doxología era sólo: "Tuyo es el poder y la gloria por siempre".

variación litúrgica dentro de lo que manifiestamente es la misma oración ha continuado hasta nuestros días. Por ejemplo, en Escocia, se tiende a decir “deudas” (*debts*) y en Inglaterra “ofensas” (*trespasses*). Y las versiones contemporáneas se codean con versiones tradicionales en muchos libros utilizados para los servicios religiosos. Puesto que la liturgia es lo más similar a la tradición oral en las comunidades occidentales modernas (los fieles que asisten con regularidad raramente necesitan “seguir el orden” en el libro), el paralelo tiene cierta fuerza.

También merece ser señalado el hecho de que ambas introducciones (Mt 6,7-9a; Lc 11,1-2a) confirman lo que también parecía probable de todos modos: que esta oración funcionaba como un signo de identidad para los discípulos²³³. Los cristianos eran reconocibles entre ellos y entre los demás como aquellos que llamaban “Padre” o “Padre nuestro” a Dios, mientras que la típica oración del culto judío tenía más formalidad litúrgica²³⁴. Además, ambas versiones de la tradición atribuyen explícitamente la oración a Jesús y lo presentan a él comunicándola de manera directa a sus discípulos²³⁵. De ahí, sin duda, que fuera tan estimada y repetida. Sería de un escepticismo injustificable concluir, a pesar de todo eso, que está compuesta de peticiones sueltas dirigidas a Jesús²³⁶ y/o que surgió posteriormente por obra de un discípulo desconocido²³⁷. Su puesto en la tradición primitiva indica más bien la influencia de alguien que gozase en general de altísima consideración; y entre las personas que acuden a la mente, el más obvio candidato es el propio Jesús²³⁸.

c. *La última cena*

El segundo ejemplo, naturalmente, es el relato de la última cena de Jesús con sus discípulos, que se convirtió en objeto de celebración litúrgica (1 Cor 11,23-26). La tradición aquí es cuádruple.

²³³ Jeremias, *Proclamation*, 196-97.

²³⁴ Por ejemplo, la bendición antes del comienzo de la comida: “Bendito eres, Señor, nuestro Dios, Rey del universo”. G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew* (Londres: SCM, 1993), observa que “la terminología habitual de las oraciones judías, ‘Señor, Rey del universo’ no aparece asociada con Jesús” (136). Véase *infra*, § 14.2b y § 14.3d.

²³⁵ Por lo tanto, en arameo; véase Jeremias, *Proclamation*, 19; Fitzmyer, *Luke*, 901; Davies / Allison, *Matthew* I, 593.

²³⁶ Funk, *Five Gospels*, 148-50; pero su estudio está viciado por la suposición de dependencia literaria.

²³⁷ Crossan, *Historical Jesus*, 294.

²³⁸ “Si hubiera sido habitual poner oraciones en labios de Jesús, sin duda habría atribuida a él alguna que ésta, que por cierto no es específicamente cristiana” (Lüdemann, *Jesus*, 147); similarmente, Meier, *Marginal Jew* II, 294; Becker, *Jesus*, 265-67.

A	Mt 26,26-29	Mc 14,22-25
	²⁶Mientras estaban comiendo, tomó Jesús un pan y, después de bendecirlo, lo partió, dándolo a los discípulos, y dijo: “Tomad, comed; éste es mi cuerpo”. ²⁷Luego tomó una copa y, después de dar gracias, se la dio, diciendo: “Bebed todos de ella, ²⁸porque ésta es mi sangre de la alianza que es derramada por muchos para el perdón de los pecados. ²⁹Os digo que a partir de ahora no beberé de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre”.	²²Mientras estaban comiendo, tomó un pan y, después de bendecirlo, lo partió, se lo dio a ellos y dijo: “Tomad, éste es mi cuerpo”. ²³Luego tomó una copa y, después de dar gracias, se la dio, y todos ellos bebieron de ella. ²⁴Les dijo: “Ésta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos. ²⁵En verdad os digo que no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios”.

B	Lc 22,17-20	1 Cor 11,23-26
	¹⁷Entonces tomó una copa y, después de dar gracias, dijo: “Tomad esto y distribuidlo entre vosotros; ¹⁸porque os digo que a partir de ahora no beberé del fruto de la vid hasta que venga el reino de Dios”. ¹⁹Entonces tomó un pan y, cuando hubo dado gracias, lo partió y se lo dio a ellos, diciendo: “Éste es mi cuerpo, que es dado por vosotros. Haced esto en memoria mía”. ²⁰Después de la cena, de igual modo con la copa, diciendo: “Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros”.	²³Pues yo recibí del Señor lo mismo que os transmití a vosotros: que el Señor Jesús, la noche en que fue traicionado, tomó un pan ²⁴y, cuando hubo dado gracias, lo partió y dijo: “Éste es mi cuerpo, que se da por vosotros. Haced esto en memoria mía”. ²⁵De igual modo con la copa después de la cena, diciendo: “Esta copa es la nueva alianza en mi sangre. Haced esto, cuantas veces bebáis, en memoria mía”. ²⁶Porque cuantas veces coméis este pan y bebéis la copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga.

La tradición ha sido conservada en dos formas claramente distintas: una en Marcos y Mateo (A), la otra en Lucas y Pablo (B). En A bendice Jesús el pan; en B da gracias. B añade a las palabras pronunciadas sobre el pan la frase “que es dado/se da por vosotros. Haced esto en memoria mía”. La explicación de esta variación no parece que se deba a una dependencia literaria ni a una más estrecha relación de una de las formas con el arameo²³⁹, sino a prácticas litúrgicas ligeramente distintas. Por ejemplo, el hecho de que las palabras pronunciadas sobre el pan y el vino en la versión A formen un paralelo (“éste es mi cuerpo; ésta es mi sangre”) indica probablemente

²³⁹ Fitzmyer señala que ambas fórmulas pueden ser retrovertidas al arameo contemporáneo “con casi la misma facilidad y los mismos problemas” (*Luke*, 1394-95); cf. Casey, “Original Aramaic Form”; íd., *Aramaic Sources*, 241.

que han sido adaptadas a la secuencia litúrgica. En cambio, la versión B mantiene la estructura de una comida, con las palabras sobre el pan dichas supuestamente al principio (en correspondencia con el patrón normal de una comida judía) y la copa como cierre (“después de la cena”). En A la modificación pone más directamente de relieve el vino/la sangre, mientras que en B la atención es dirigida más bien hacia la copa²⁴⁰.

También aquí sería un tanto absurdo suponer que esta tradición era conocida de esos autores neotestamentarios sólo como tradición escrita y sólo por haberla oído leer de una fuente escrita en más o menos ocasiones. De nuevo, la explicación más obvia es que esas palabras fueran familiares en muchas comunidades cristianas o incluso en la mayor parte de ellas, por utilizarlas en sus celebraciones regulares de la Cena del Señor: *era una tradición viva* antes y después de ser puesta por escrito en documentación semiformal y formal. También en este caso estamos ante tradición fundamental, la clase de tradición que Pablo se preocupó de transmitir a sus iglesias recién formadas (1 Cor 11,23)²⁴¹, la clase de tradición que daba a esas iglesias su identidad y la consolidaba a través de sus narraciones (cf. 1 Cor 10,21). Era una tradición recordada como procedente del mismo Jesús y conceptuada así desde la etapa más antigua a que podamos remontarnos²⁴².

²⁴⁰ Véase mi *Unity and Diversity*, 165-67 y los autores citados allí en n. 23; también R. F. O'Toole, “Last Supper”, en *ABD* IV, 234-41; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 420-23.

²⁴¹ La atribución por Pablo de la tradición “al Señor” (1 Cor 11,23) no debe entenderse que indica una revelación después de su conversión (como ha hecho recientemente H. Maccoby, “Paul and the Eucharist”: *NTS* 37 [1991] 247-67). El lenguaje es propio de tradición (“recibi”, *perelabon*; “os transmití”, *paredōka*), y “el Señor”, del que Pablo la recibió, es “el Señor Jesús [que] la noche en que fue traicionado tomó un pan...” (11,23). Véase el estudio, aún valioso, de O. Cullmann, “The Tradition”, *The Early Church: Historical and Theological Studies* (Londres: SCM, 1956) 59-75, donde se señala que, por su parte, 1 Cor 7,10 relaciona la tradición de la enseñanza de Jesús sobre el divorcio con “el Señor” (“En cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor...”) (68). Dialogando por Internet en un seminario XTalk, Maccoby insistió en que “los elementos eucarísticos dejan percibir su desconexión de la oralidad no sólo por su falta de semitismos” (sin tener en cuenta la observación de Fitzmyer que hemos mencionado antes [n. 239]) y se refirió a las “manifestas contradicciones entre los distintos evangelios”. Las que Maccoby llama “manifestas contradicciones” son, a mi entender, sólo variaciones de exposición (oral), muy similares, por otra parte, a las variaciones en la tradición de Jesús.

²⁴² El silencio de *Did* 9 (“Sobre la Eucaristía”) en lo concerniente a “palabras de institución” no tiene por qué suponer que la *Didajé* refleja una etapa más antigua (que Marcos o 1 Cor 11) en el desarrollo litúrgico (como opina Crossan, *Historical Jesus*, 360-67). Bien podría ser que la *Didajé* hubiese tomado el núcleo tradicional y atestigüe simplemente la adición de oraciones de acción de gracias (*eucharistein*) consideradas apropiadas en un acto de más solemnidad litúrgica (como también *Did* 10). El evangelio de Juan no dice nada de una última cena, pero refleja conocimiento de las

Por supuesto, cabe preguntarse si en la forma más primitiva Jesús era recordado celebrando una comida pascual²⁴³ o instituyendo un rito que repetir en adelante. Sobre lo segundo, la versión A no dice nada de hecho, mientras que la suposición de la repetición o la abierta invitación a ella es un rasgo distintivo de B y de la ampliación de 1 Cor 11,25b-26²⁴⁴. En cuanto a redacción, hay varios claros indicios de ella²⁴⁵. Por lo demás, las características de la tradición oral siguen siendo evidentes: una preocupación por mantener con el cuidado necesario los elementos fundamentales de palabras de Jesús, unida a cierta flexibilidad (incluso ampliación), que en este caso refleja sin duda las prácticas litúrgicas en desarrollo de diferentes iglesias.

d. *El sermón del monte/de la llanura*

Una característica curiosa de la tradición del sermón del monte es lo mucho que varía en cuanto a proximidad entre sus versiones mateana y lucana. En lo que podríamos llamar (imprecisamente) el tercer cuarto del sermón de Mateo, el grado de cercanía es tal que los pasajes pueden servir como buena prueba de la existencia de un documento Q²⁴⁶. Pero en los tres cuartos restantes, el paralelo verbal es tan poco estrecho como para suscitar la pregunta de si hay realmente indicios de dependencia literaria²⁴⁷. Y si luego dirigimos nuestra atención al sermón de la llanura

palabras sobre el pan y el vino en Jn 6,52-58. Véase el breve estudio al respecto (con bibliografía) incluido en Davies / Allison, *Matthew* III, 465-69. Acerca de la *Didajé* y la eucaristía, véanse los ensayos de J. A. Draper, J. Betz y E. Mazza, en Draper (ed.), *Didache*, 1-42 (esp. 26-31), 244-74, 276-99.

²⁴³ Véase *infra*, § 17.1c.

²⁴⁴ Estas consideraciones (incluido el mayor énfasis en la copa que en el vino) hacen menos dificultoso concebir cómo un judío podía pedir a sus discípulos que bebieran sangre (cf., p. ej., Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 421-23; Funk, *Acts of Jesus*, 139). En cualquier caso conviene recordar que el simbolismo profético era manifiesto desde el principio (cf. *infra*, § 15.6c en n. 231): comieron pan (no carne), bebieron vino (no sangre); véase J. Klawans, "Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice": *NTS* 48 (2002) 1-17.

²⁴⁵ Particularmente notable es la adición por Mateo de la frase "para el perdón de los pecados" (Mt 26,28), la misma que él parece haber omitido deliberadamente en 3,2 (cf. Mc 1,4/Lc 3,3). Véase *supra*, § 11.3b.

²⁴⁶ Mt 6,22-23/Lc 11,34-36; Mt 6,24/Lc 16,13; Mt 6,25-34/Lc 12,22-32; Mt 7,1-2/Lc 6,37a.38b; Mt 7,3-5/Lc 6,41-42; Mt 7,7-11/Lc 11,9-13; Mt 7,12/Lc 6,31.

²⁴⁷ Esto a pesar de que la mayor parte de los estudios se limitan a dar por supuesto un uso redaccional de Q; véase, p. ej., Fitzmyer, *Luke*; Davies / Allison, *Matthew*, y Kloppenborg, *Q Parallels*, loc. cit. Streeter admite la posibilidad de "tradición oral en más de una forma", pero entiende que las diferencias se explican por la "combinación" mateana de Q y M; es decir, por adaptación literaria (*Four Gospels*, 251-53).

(Q/Lc 6,20b-23.27-49) y otros paralelos Q, vemos el hecho igualmente llamativo de que la proximidad de los paralelos con Mateo es bastante modesta, con lo que de nuevo la dependencia literaria parece más que discutible²⁴⁸. En muchos casos la explicación más verosímil es la existencia de dos versiones de una misma tradición que fueron divergiendo en la etapa oral. Como antes, los datos no determinan si un evangelista o el otro (o los dos) simplemente se sirvió de la tradición oral viva que ellos conocían, o si uno o el otro utilizó a la manera oral el documento Q. En cualquier caso, los indicios son más de dependencia oral que literaria. Consideremos los ejemplos siguientes:

Mt 5,13	Lc 14,34-35
¹³ Vosotros sois la sal de la tierra; pero <u>si la sal pierde su sabor, ¿cómo será restaurada?</u> Ya no vale para nada, sino para <u>arrojarla fuera</u> y que la pisen los hombres.	³⁴ Buena es la sal; pero <u>si hasta la sal pierde su sabor, ¿cómo será sazónada?</u> ³⁵ Ni para la tierra ni para el estercolero es a propósito; <u>la arrojan fuera</u> .
Mt 5,25-26	Lc 12,57-59
²⁵ Llega pronto a un arreglo <u>con tu acusador</u> mientras vas de <u>camino</u> (al juzgado) con él, <u>no sea que tu acusador te entregue al juez, y el juez al alguacil, y te arrojen en prisión</u> . ²⁶ En verdad <u>te digo que no saldrás de allí hasta que hayas pagado el último céntimo</u> .	⁵⁷ ¿Y cómo no discernís vosotros mismos lo que es justo? ⁵⁸ Por eso, cuando vayas <u>con tu acusador</u> al magistrado, por el <u>camino</u> , haz un esfuerzo por arreglarte con él, <u>no sea que él te arrastre ante el juez, y el juez te entregue al guardia, y el guardia te arroje en prisión</u> . ⁵⁹ <u>Te digo que no saldrás de allí hasta que hayas pagado hasta el último céntimo</u> .
Mt 5,39b-42	Lc 6,29-30
³⁹ Antes, a quien te abofetee en la <u>mejilla derecha</u> , vuélvele <u>también la otra</u> ; ⁴⁰ y al que quiera ponerte pleito y quitarte la <u>túnica</u> , déjale también el <u>manto</u> ; ⁴¹ y si alguien te fuerza a andar una milla, vete con él dos. ⁴² <u>Da al que te pida</u> , y no vuelvas la espalda al que quiera de tí un préstamo.	²⁹ Al que te pegue en una <u>mejilla</u> , ofrécele <u>también la otra</u> ; y al que te quite el <u>manto</u> , no le niegues tampoco la <u>túnica</u> . ³⁰ <u>Da a todo el que te pida</u> ; y al que tome lo que es tuyo, no se lo recales.

²⁴⁸ Bergemann, *Q auf dem Prüfstand*, concluye que Lc 6,20b-49 no formaba parte de Q. La respuesta de Kloppenborg Verbin (*Excavating Q*, 62-65) no reconoce la variabilidad en la coincidencia *dentro* de perícopas individuales ni la estabilidad de los elementos pertenecientes al núcleo, fenómeno sobre el que trato aquí de llamar la atención.

Mt 6,19-21	Lc 12,33-34
¹⁹No os acumuléis tesoros en la tierra, donde la polilla y la herrumbre consumen y donde los ladrones socavan y roban; ²⁰sino acumuladlos <u>tesoros en el cielo</u>, donde ni la polilla ni la herrumbre consumen y <u>donde los ladrones</u> no socavan ni roban. ²¹<u>Porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón.</u>	³³Vended vuestros bienes y dad limosna. Haced bolsas que no se gastan, un <u>tesoro</u> que no os fallará <u>en los cielos</u>, donde ningún <u>ladrón</u> se acerca ni la <u>polilla</u> destruye. ³⁴<u>Porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón.</u>

Mt 7,13-14	Lc 13,24
¹³<u>Entrad por la puerta estrecha</u>; pues ancha es la puerta y fácil el camino que lleva a la destrucción, y hay <u>muchos</u> que entran por ella. ¹⁴Porque estrecha es la puerta y difícil el camino que lleva a la vida, y pocos son los que la encuentran.	²⁴Empeñaos en <u>entrar por la puerta estrecha</u>; porque <u>muchos</u>, os digo, intentarán entrar y no podrán.

Mt 7,24-27	Lc 6,47-49
²⁴<u>Todo el que escucha estas mis palabras y las pone por obra es semejante a un hombre prudente que construyó su casa sobre roca.</u> ²⁵Cayó lluvia torrencial, vinieron las riadas, y los vientos soplaron y embistieron <u>contra aquella casa</u>; pero no cayó, porque estaba cimentada sobre roca. ²⁶Y todo el que <u>escucha</u> estas palabras mías y <u>no las pone por obra</u> es semejante a un hombre necio que <u>construyó su casa sobre arena.</u> ²⁷Cayó lluvia torrencial, y vinieron las riadas, y los vientos soplaron y embistieron contra aquella casa, y <u>cayó</u>, y <u>grande</u> fue su caída!	⁴⁷<u>Todo el que viene a mí y escucha mis palabras y las pone por obra</u>, os diré a quien se parece. ⁴⁸<u>Es semejante a un hombre que, construyendo una casa, cavó profundamente y echó los cimientos sobre roca</u>; cuando vino una <u>riada</u>, rompió el torrente <u>contra aquella casa</u>, pero no pudo derribarla porque estaba bien construida. ⁴⁹Pero quien <u>escucha</u> y <u>no pone por obra</u> es semejante a un hombre que construyó una <u>casa sobre el suelo</u>, sin cimientos. Cuando la <u>riada</u> rompió contra ella, inmediatamente <u>cayó</u>, y <u>grande</u> fue la ruina de aquella casa.

En todos estos casos dos cosas resultan evidentes. La primera es que la enseñanza coincide en lo sustancial, marcado por palabras y frases clave (sal; pérdida de sabor; arrojar; acusador; [peligro de ser] arrojado en prisión; “te digo que no saldrás de allí hasta que hayas pagado el último céntimo”²⁴⁹; la

²⁴⁹ Did 1,5 hace uso de este dicho: “No saldrá de aquí hasta que haya pagado el último céntimo”.

otra mejilla; también el manto/la túnica; “da al que te pida”²⁵⁰; tesoro en el cielo [invulnerable] a la polilla o a los ladrones; “donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón”²⁵¹; “entrad por la puerta estrecha”; escuchar y poner por obra; casa construida sobre roca; riada; casa construida sobre malos cimientos; caída). La segunda es que hay una gran variación en los detalles²⁵². Resulta difícil imaginar que esos dichos hayan sido simplemente copiados del mismo documento²⁵³. La hipótesis alternativa —que había varias ediciones de Q y que Mateo y Lucas copiaron de ediciones diferentes— parece un recurso a la desesperada, aunque sólo sea porque socava los argumentos para la existencia de un documento Q. Y lo mismo sucede con la idea de que Mateo modificó libremente lo tomado de Q (= Lucas), o viceversa²⁵⁴. Ocurre que aquí, una vez más, el paradigma literario simplemente no sirve. Éstas son todas enseñanzas recordadas como procedentes de Jesús del modo en que la tradición oral conserva tal tipo de materiales: el carácter y la sustancia del dicho son mantenidos por medio de palabras y frases, mientras que el narrador adapta las cuestiones de detalle como a su juicio lo requiere la ocasión.

e. Otras tradiciones Q/q

La imagen es algo diferente en tradiciones compartidas por Mateo y Lucas en otros casos de enseñanza de Jesús. De nuevo hay pasajes donde la semejanza en las palabras es tan estrecha que la dependencia literaria resulta

²⁵⁰ *Did* 1,4-5 puede reflejar conocimiento de la versión de Mateo. En el *Evangelio de Tomás*, el dicho ha sido formulado con un sentido algo diferente: “Si tenéis dinero, no lo prestéis con interés, sino dádselo a aquel que no os lo va a devolver” (*EvTóm* 95).

²⁵¹ Véase *infra*, cap. 13, n. 158.

²⁵² He dejado Mt 5,43-48/Lc 6,27-28.32-36 para § 14.5, *infra*.

²⁵³ La dificultad de reconstruir Q en estos casos es evidente en Robinson / Hoffmann / Kloppenborg, *Critical Edition*. Así, en lo que Kloppenborg considera como el primer grupo de su Q¹ (Q 6,20-23b.27-49), 6,27-35 es todo como 6,29-30, ofrecido arriba en uno de los ejemplos. Sin embargo, parece menos probable que las considerables variaciones sean el resultado de adaptar un documento (Q). La explicación más obvia es que Mateo conocía diferentes versiones y se tomó la libertad de presentar el material parcialmente coincidente (q), en el espíritu de la narración oral, más libre. Similarmente con Q 6,36.43-44.46. En la hipótesis Q, es Mateo quien desmontó y diseminó Q 6,37-40 (Mt 7,1-2; 15,14; 10,24-25).

²⁵⁴ P. ej., las reconstrucciones de Q por Polag parecen dar por supuesto que a veces Mateo, a veces Lucas, conservaron Q. Como resultado, Polag enmascara la disparidad entre las dos versiones y deja abierta la cuestión de por qué cualquiera de ellos o los dos divergieron del texto escrito de Q. Así, en el primer caso, de acuerdo con los habituales principios redaccionales literarios, es más probable que Lc 14,34a refleje Mc 9,50a que Lucas = Q.

la explicación más obvia²⁵⁵. Pero de nuevo, también, hay pasajes paralelos que piden a gritos ser entendidos desde la flexibilidad de la tradición oral.

Mt 10,34-38	Lc 12,51-53; 14,26-27
³⁴No penséis que he venido a traer <u>paz a la tierra</u>; no he venido a traer paz, <u>sino</u> espada. ³⁵Porque he venido a enfrentar al hombre con su <u>padre</u>, a la <u>hija</u> con su <u>madre</u>, a la <u>nueva</u> con su <u>suegra</u>; ³⁶y los enemigos del hombre serán los miembros de su propia familia. ³⁷Quien ama a su <u>padre</u> o a su <u>madre</u> más que a mí, no es digno de mí; y quien ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí; ³⁸y <u>el que no</u> tome su cruz y siga <u>detrás de mí</u>, no es digno de mí.	^{12,51}¿Creéis que estoy aquí para dar <u>paz a la tierra</u>? No, os digo, <u>sino</u> división. ⁵²De ahora en adelante, cinco en una familia estarán divididos; tres contra dos, y dos contra tres; ⁵³estarán divididos el padre contra el hijo, y el hijo contra el <u>padre</u>; la madre contra la <u>hija</u>, y la hija contra la <u>madre</u>; la suegra contra la <u>nueva</u>, y la nueva contra la <u>suegra</u>. ^{14,26}Quien venga a mí y no odie a su <u>padre</u> y a su <u>madre</u>, y a su mujer y a sus hijos, y a sus hermanos y hermanas, sí, y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío. ²⁷<u>El que no</u> lleve su cruz y venga <u>detrás de mí</u>, no puede ser discípulo mío.

Mt 18,15-21-22	Lc 17,3-4
¹⁵“Si tu hermano <u>peca</u> contra ti, ve y repréndelo cuando tú y él estéis a solas. Si te escucha, has ganado a tu hermano”. ²¹Entonces llegó Pedro y le dijo: “Señor, si mi hermano <u>peca contra</u> mí, ¿cuántas veces deberé <u>perdonarlo</u>? ¿Hasta <u>siete veces</u>?” ²²Jesús le dijo: “No te digo siete veces, sino setenta y siete”.	³¡Estad en guardia! Si tu hermano <u>peca</u>, repréndelo, y si se arrepiente, perdónalo. ⁴Y si alguien <u>peca contra</u> ti siete veces al día, y <u>siete veces</u> vuelve a ti para decirte: “Me arrepiento”, debes <u>perdonarlo</u>.

Mt 22,1-14	Lc 14,15-24
¹De nuevo Jesús les habló en parábolas, diciendo: “<u>El reino de</u> los cielos puede ser comparado a un rey que <u>dio</u> un banquete de boda para su hijo. ³Mandó <u>sus esclavos</u> a llamar a los que habían sido invitados al banquete de boda, pero no quisieron venir. ⁴Entonces mandó otros esclavos, diciendo: “Decid a los invitados: ‘Mirad, he preparado mi convite; mis toros y mis cebones han sido sacrificados, y todo está dispuesto; venid al banquete de boda’”. ⁵Pero	¹⁵Uno de los comensales, oyendo esto, le dijo: “¡Dichoso aquel que comerá pan en <u>el reino de Dios</u>!” ¹⁶Entonces le dijo Jesús: “Un hombre <u>dio</u> una gran cena e invitó a muchos. ¹⁷A la hora de la cena envió <u>su esclavo</u> a decir a los que habían sido invitados: “Venid, porque ya está a punto”. ¹⁸Pero todos por igual empezaron a excusarse.

²⁵⁵ Mt 8,19b-22/Lc 9,57b-60a; Mt 11,7-11.16-19/Lc 7,24-28.31-35; Mt 11,25-27/Lc 10,21-22; Mt 12,43-45/Lc 11,24-26; Mt 23,37-39/Lc 13,34-35; Mt 24,45-51/Lc 12,42-46.

ellos no hicieron caso y se fueron, uno a su campo, el otro a su negocio, ⁶mientras que los demás, echando mano a sus esclavos, los maltrataron y les dieron muerte.

⁷El rey se encolerizó y, enviando sus tropas, acabó con aquellos asesinos e incendió su ciudad. ⁸Entonces dijo a sus esclavos: “La boda está a punto, pero los invitados no eran dignos. ⁹Id, pues, a los caminos e invitad a todo el que encontréis al banquete de boda”. ¹⁰Aquellos esclavos salieron a los caminos y reunieron a cuantos encontraron, buenos y malos; de modo que la sala del banquete se llenó de invitados.

¹¹Pero cuando entró el rey a ver a los invitados, se fijó allí en un hombre que no llevaba traje de boda, ¹²y le dijo: “Amigo, ¿cómo es que has entrado aquí sin traje de boda?” Y él no despegó los labios. ¹³Entonces el rey dijo a los sirvientes: “Atadlo de pies y manos y arrojadlo fuera, a las tinieblas; allí será el llanto y el rechinar de dientes”. ¹⁴Porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos.

El primero le dijo: “He comprado un campo y necesito ir a verlo; por favor, acepta mis disculpas”. ¹⁹Otro dijo: “He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlas; te ruego que me tengas por excusado. ²⁰Y otro dijo: “He tomado esposa, por lo cual no puedo ir”. ²¹El esclavo volvió e informó de todo esto a su amo. Entonces el señor se encolerizó y

dijo a su esclavo:

“Sal enseguida a las calles y callejas de la ciudad y trae aquí a los pobres, los lisiados, los ciegos y los cojos”. ²²Y dijo el esclavo: “Señor, se ha hecho lo que ordenaste, y aún queda sitio”. ²³Entonces el amo dijo al esclavo: “Sal a las vías y veredas, y obliga a la gente a entrar, para que se llene mi casa. ²⁴Porque os digo que ninguno de los que habían sido invitados probará mi cena”.

En los tres ejemplos recién vistos, los dos evangelistas presentan claramente el mismo tema. Pero la coincidencia siquiera parcial en las palabras entre los paralelos mateano y lucano es tan modesta, incluso mínima, que se hace muy difícil afirmar que uno depende del otro o de una única fuente común a nivel literario. La hipótesis de que Mateo y Lucas utilizaron directamente Q (= Lucas [?]) ²⁵⁶ simplemente no encuentra corroboración en los datos, mientras que la semejanza de tema y de enseñanza se explica bien por la flexibilidad y adaptabilidad de la narración oral ²⁵⁷. En cada

²⁵⁶ Véase, p. ej., Fitzmyer, *Luke*, y Kloppenborg, *Q Parallels*, loc. cit.; Catchpole, *Quest*, 323-24. También podríamos haber citado la parábola de los talentos/las minas (Mt 25,14-29/l.c. 19,11-27), donde la dificultad de reconstruir Q es asimismo clara (Robinson / Hoffmann / Kloppenborg, *Critical Edition*, 524-57; A. Denaux, “The Parable of the Talents/Pounds [Q 19,12-27]: A Reconstruction of the Q Text”, en Lindemann (ed.), *Sayings Source Q*, 429-60).

²⁵⁷ El *Evangelio de Tomás* tiene tradiciones variantes del primero y el tercero de estos ejemplos (Mt 10,34-36/l.c. 12,51-53/*EvTom* 16; Mt 10,37-38/l.c. 14,26-27/*EvTom*

caso, el evangelista parece haber expresado y/o desarrollado el tema común a su propio modo: Mt 10,37-38 (mérito), Lc 14,26-27 (discipulado); Mt 18,15.21-22 (disciplina comunitaria); Lc 17,3-4 (disposición a perdonar); Mt 22,7.11-14 (destrucción de Jerusalén, falta de traje de boda); Lc 14,21-22.23 (la doble misión de la Iglesia). Pero tales narraciones están perfectamente dentro de los parámetros de la enseñanza transmitida oralmente²⁵⁸. Podemos llegar a la conclusión nada forzada de que Jesús era recordado avisando sobre las dificultades del discipulado y de las divisiones familiares que probablemente se derivarían; también, animando a un perdón generoso y libre de cálculos, y refiriendo una historia (o más) sobre un banquete al que se negaron a acudir los invitados (la variación en las causas es propia de la narración oral), que fueron reemplazados por gente traída de calles y caminos²⁵⁹.

Por resumir, nuestros hallazgos con respecto a las tradiciones de la enseñanza de Jesús concuerdan con los concernientes a las tradiciones narrativas. No pretendo negar la existencia de un documento Q, como tampoco la prioridad de Marcos²⁶⁰. Pero una y otra vez, en el caso del material “q”/”Q”, nos encontramos ante tradiciones recogidas en los diferentes si-

55, 101 [pero con el embellecimiento típico de *Tomás*]; Mt 21,1-14/Lc 14,15-24/*EvTom* 64 [pero con un sentido ligeramente cambiado]; véase *infra*, § 12.4 n. 203); también Mc 8,34 conoce una versión variante de Mt 10,38/Lc 14,27/*EvTom* 55,2b, que Mt 16,24 y Lc 9,23 siguieron. En cambio, en el segundo ejemplo, la *Didajé* parece seguir a Mateo (*Did* 15,3; Mt 18,15-35), como probablemente hace *EvNaz* 15 (Mt 18,21-22).

²⁵⁸ Cf. Gerhardsson (“Illuminating the Kingdom”), quien concluye que las diferencias entre las parábolas (*meshalim* narrativos) demuestran “deliberadas alteraciones de textos bastantes firmes” (291-98), aunque conviene señalar que da por supuesto el paradigma literario.

²⁵⁹ Los juicios ofrecidos por el Seminario de Jesús sobre estos pasajes son una buena muestra de los sospechosos criterios y de los razonamientos tendenciosos con que tal Seminario llega a sus conclusiones, a saber: una idea ingenua de la coherencia (Mt 10,34-36 parece “contradecir” la enseñanza de Jesús sobre amor incondicional; véase *infra*, cap. 14, n. 242); era menos probable que Jesús se hiciese eco de la Escritura que la comunidad cristiana (razón no explicada); el uso hecho del material indica aquello a lo que originalmente estaba destinado (Lc 17,3-4, reflejo de “una comunidad más madura que, seguramente, la formada por los seguidores de Jesús en vida de él); la falacia de la “forma original” (el fundamento para el lecho procustiano del paradigma literario) (Funk, *Five Gospels*, 174, 216-17, 362, 234-35). Pero especular sobre “autenticidad” por referencia simplemente a consideraciones tales como palabras precisas, tensiones con otros dichos y adecuación a contextos posteriores es pasar completamente por alto las implicaciones de la transmisión oral: un dicho, como un relato, puede conservar su identidad por persistencia del tema y de determinadas palabras o frases, y a la vez ser adaptado y aplicado a nuevas situaciones en la vida de las iglesias primitivas.

²⁶⁰ Véase *supra*, § 8.4, conclusión.

nópticos que tienen una vinculación clara (la misma enseñanza en lo esencial) y que evidentemente eran recordadas y valoradas como procedentes de Jesús. Al mismo tiempo, en los ejemplos recién examinados, el carácter de esa relación no parece literario (cada versión no resulta de modificar la del escritor precedente), sino que debió de establecerse en la oralidad. Ello podría significar que los evangelistas no entraron en conocimiento de esas tradiciones (o al menos no solamente) en forma escrita, sino en la tradición viva de la liturgia o celebración comunitaria del Jesús recordado. O que las conocieron a través de Q, pero que consideraban Q como una forma de narración oral (i. e., habían oído leer/recitar el material Q), por lo cual sus propias versiones conservaron las características orales del proceso de tradición. Por supuesto, las dos alternativas no se excluyen mutuamente; pero que se opte por una o por otra tiene consecuencias significativas para la definición del alcance y contenido del documento Q. Es importante que la futura investigación sobre Q tenga presentes tales consideraciones²⁶¹.

Como en el caso de la tradición narrativa, las muestras de tradición de enseñanza antes examinadas parecen confirmar las implicaciones que entraña el carácter oral de su formulación. 1) Parte de la enseñanza de Jesús causó tal impacto en sus primeros oyentes que fue recordada, y sus contenidos esenciales cristalizaron en el tema general y/o en determinadas palabras o frases, que permanecieron constantes en el proceso de repetición y transmisión de esa enseñanza durante reuniones de discípulos y celebraciones litúrgicas²⁶². Todos esos contenidos tuvieron que ser importantes para la identidad sus depositarios como discípulos y como comunidades de discípulos y para el carácter de su vida compartida. Tal enseñanza de-

²⁶¹ No se debe suponer que la publicación de *The Critical Edition of Q* (Robinson / Hoffmann / Kloppenborg) ha establecido definitivamente el contenido y el alcance del documento Q. Tampoco hay que pensar que el material Q existió solamente en forma escrita o documental.

²⁶² Cf. Crossan: "La unidad básica de transmisión no corresponde nunca a los *ipsissima verba* de un dicho aforístico sino, como mucho, a la *ipsissima structura* de un núcleo aforístico"; "En la sensibilidad oral, uno pronuncia o escribe un dicho aforístico, pero conserva y recuerda un núcleo aforístico" (*Fragments*, 40, 67). Cf. también el concepto de "estructura generadora" de la parábola en B. B. Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1989): "Es inútil buscar las palabras originales de los dichos parabólicos. Los esfuerzos de quienes conservaron las parábolas no deben ser entendidos como preocupaciones de bibliotecarios, archiveros o escribas por conservar el pasado, sino de narradores orales por representar una estructura parabólica. Tenemos que distinguir entre representación, que existe a nivel de *parole* (lenguaje real, hablado o escrito), y estructura, que existe a nivel de *langue* (construcción teórica abstracta)" (18-19).

bió de ser objeto de valoración y meditación en las reuniones comunitarias, como conjetura Bailey.

2) Las variaciones en la narración indican disposición a agrupar material de una determinada manera, a adaptarlo o desarrollarlo y a extraer nuevas lecciones de él, en coherencia con la tradición del impacto inicial producido por el mismo Jesús y a la luz de las cambiantes circunstancias de las iglesias que atesoraban la enseñanza. Una vez más, la cuestión es que la tradición era *tradición viva*, celebrada en las reuniones comunitarias de las iglesias primitivas. No había preocupación por recordar las palabras exactas de Jesús y, en muchos casos, las circunstancias precisas en que había sido impartida la enseñanza eran irrelevantes para su valor permanente. Pero tampoco hay ningún indicio en el material examinado de que esos dichos hubieran sido introducidos en la tradición por profetas, de que fueran creación libre (literaria), ni de que la evolución de ciertos dichos hubiese torcido su sentido original²⁶³. Se recordaban como enseñanza comunicada por Jesús mientras él estaba aún con sus discípulos, y eran valorados a causa de ello y de su continua importancia para la vida y el testimonio de la propia comunidad.

8.6. Transmisión oral

A la luz de lo anterior podemos empezar a bosquejar el proceso de transmisión seguido probablemente por la tradición de Jesús²⁶⁴. Es significativo el hecho de que armonice tan bien con lo esbozado de manera tentativa en § 6.5 y con las consideraciones *a priori* de § 8.1-2.

²⁶³ También Draper opina que la tesis de que algunos dichos fueron “creados enteramente *ex novo* ... entra en conflicto con los procesos de transmisión oral. Tales ‘palabras de Jesús resucitado’ totalmente nuevas son de una improbabilidad absoluta” (Horsley / Draper, *Whoever*, 183). No obstante, Horsley supone que los profetas fueron quienes se ocuparon de transmitir la tradición (*Whoever*, 300-310), si bien no se pregunta qué papel pudieron tener en ello los maestros.

²⁶⁴ B. W. Henaut, *Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4* (JSNTS 82; Sheffield: JSOT, 1993) se empeña tendenciosamente en demostrar la imposibilidad virtual de reconstruir las tradiciones orales subyacentes a los evangelios: todas las diferencias, cualquiera que sea su magnitud, se pueden explicar desde la perspectiva de la redacción literaria, y la tradición oral era completamente flexible y cambiante en cuanto a los detalles en cada comunicación. Pero su concepción del proceso de tradición es cuestionable: lo ve como si se tratara de recobrar una historia de tradición a través de un serie de representaciones (p. 118; aquí vemos el problema de hablar de “transmisión oral”, ya apuntado en §8.3f, en n. 162). Y no se detiene mucho a pensar que la estabilidad de los recuerdos orales de Jesús podría ser distinta de la que se percibe en la poesía épica y en las sagas estudiadas por Parry y Lord. H. W. Hollander, “The Words of

a. *Al comienzo*

Seguramente ya al comienzo, durante el ministerio de Jesús, tan pronto como los discípulos empezaron a reunirse en torno a él, hubo impresiones y recuerdos compartidos por el grupo. “¿Os acordáis de lo que él dijo/hizo cuando...?” debió de ser una pregunta frecuente desde el punto en que la comunidad, aún en estado embrionario, comenzó a sentir y manifestar su carácter peculiar²⁶⁵. Sin duda de manera similar sus comunidades rurales habían celebrado su identidad en reuniones regulares, incluso nocturnas. Y cabe suponer que tan pronto como los discípulos de Jesús empezaron a percibirse distintos como grupo (o grupos), se dejó sentir el mismo impulso característico de la cultura oral y rural. Al moverse el círculo de discípulos más inmediato a Jesús por Galilea, encontrando grupos de posibles discípulos o simpatizantes, primero potenciales y luego permanentes, en diversas localidades, el impulso natural sería el mismo. Podemos conjeturar, claro está, que Jesús ofrecía siempre enseñanzas nuevas (y que repetía otras ya impartidas). Pero en reuniones donde hubiera mayor reflexión, o cuando Jesús estuviera ausente, presumiblemente acabaría imponiéndose el impulso a referir una vez más lo que les había producido mayor impacto²⁶⁶.

Dignos de mención son tres aspectos de esta etapa inicial del proceso. Primero, si los relatos anecdóticos de Bailey nos acercan más que cualesquiera otros a la cultura oral de Galilea en el segundo cuarto del siglo I d. C., entonces podemos suponer que el proceso de tradición *empezó* con el dicho y/o hecho iniciador de Jesús. Es decir, el impacto causado por Jesús no habría sido algo puesto en forma tradicional después (días, meses o

Jesus: From Oral Tradition to Written Record in Paul and Q”: *NovT* 42 (2000) 340-57, sigue a Henaut de manera acrítica (351-55): no concibe la tradición como reflejo/expresión del impacto producido por algo que Jesús dijo o hizo, y la tradición oral la entiende como esencialmente informal; por otro lado, en su concepción no entra que la tradición pudiera desempeñar un papel a la hora de formar la identidad de comunidades y ser, por lo tanto, importante para ellas.

²⁶⁵ Cf. Funk, *Acts of Jesus*: “Sin duda, los seguidores de Jesús repetían ya sus dichos memorables y parábolas estando él aún en vida. Pronto empezaron a contar historias acerca de Jesús...” (2).

²⁶⁶ Keck desapruueba que se diga que Jesús inició un “movimiento”: “una anacrónica invención moderna, la alternativa ‘secular’ a la idea de que Jesús fundó la Iglesia” (*Who Is Jesus?*, 48-50). Pero con ello está reaccionando desmedidamente frente a las afirmaciones de que Jesús intentaba reformar la sociedad, y no hace justicia a la dinámica de grupo puesta en marcha por una misión como la que refiere Lucas (8,1-3). ¿Fue el impacto causado por Jesús siempre individual y nunca afectó a otro grupo que el de sus discípulos más cercanos? Evidentemente, Keck piensa en un impacto sólo latente, que no dio fruto sino más tarde mediante el evangelismo pospascual.

años). Ese impacto *incluiría* la formación de la tradición para recordar aquello que lo había causado. Al producir su efecto, la palabra o el hecho impactante *devino* tradición de esa palabra o hecho²⁶⁷. El estímulo producido por alguna frase o historia, la excitación (admiración, sorpresa) resultante de algún hecho extraordinario tendrían su exteriorización en la reacción compartida inicial²⁶⁸; la estructura, los elementos identificativos y las palabras fundamentales (núcleo o clímax de la tradición) serían expresados oralmente en el reconocimiento inmediato de la importancia de lo dicho o sucedido. Así establecidos de manera más o menos inmediata, estos rasgos serían luego las constantes, los temas estables que en las sucesivas narraciones se irían desarrollando y adaptando según las distintas circunstancias²⁶⁹. A continuación podemos imaginar un grupo de discípulos reunidos y la petición surgida entre ellos de escuchar de nuevo lo referido sobre el centurión de Cafarnaún, o sobre la viuda y el tesoro del templo, o sobre lo que Jesús dijo acerca de la túnica y el manto, o sobre quién es más grande, o sobre el hermano que peca²⁷⁰. En respuesta a lo cual un discípulo más antiguo volvería a referir el correspondiente relato o dicho con la variación en palabras o en detalles que él considerase adecuada para la ocasión, pero frente a una memoria colectiva dispuesta a protestar si alguno de los elementos clave faltaba o variaba demasiado. Todo esto concierne completamente con los datos que hemos venido examinando²⁷¹.

²⁶⁷ Cf. C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition* (Londres: SPCK, 1967): "La tradición se originó más en la impresión causada por la persona carismática que en dichos aprendidos de memoria"; "se conservó porque no podía ser olvidada" (10, 16).

²⁶⁸ ¿O deberíamos empecinarnos en hallar un Jesús (en reconstruir un "Jesús histórico") cuyas palabras y acciones no estimularan ni excitasen?

²⁶⁹ Funk coincide en esto. Bajo la rúbrica "En la recitación, lo esencial; en el centro, lo nuclear", observa que "la regla general en el estudio del folclore es que los narradores orales reproduzcan lo esencial de los relatos en sus actuaciones ... [los evangelistas sinópticos] tienden a reproducir el centro del relato —el suceso principal— con mayor fidelidad que la introducción o la conclusión. ... Como consecuencia, lo más probable es que las reminiscencias históricas, de hallarse en alguna parte, se encuentren en la parte central de los relatos" (*Acts of Jesus*, 26). Véase también *supra*, n. 262, y B. Witherington, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990) 7-22.

²⁷⁰ Es poco realista suponer que los únicos recuerdos iniciales eran de enseñanzas de Jesús, deduciendo así que los relatos sobre sucesos de su ministerio no figuraban en la tradición de Jesús al principio, sino que en realidad surgieron posteriormente de una "narrativización" de temas pertenecientes a la tradición de los dichos; esto, pese a la opinión de W. Arnal, "Major Episodes in the Biography of Jesus: An Assessment of the Historicity of the Narrative Tradition": *TJT* 13 (1997) 201, 26.

²⁷¹ Crossan subraya que la continuidad entre Jesús y quienes lo siguieron posteriormente "no estaba en la mnemotécnica, sino en la mimética; no en el recuerdo, sino en la imitación" ("Itinerants and Householders", 16), como si ambas cosas fueran incompatibles y hubiera que elegir entre una y otra, o como si la imitación condujese a un estilo de vida de algún modo independiente de la enseñanza que había proporcionado la

Segundo, se sigue también que los acostumbrados al imperante individualismo de la cultura (y de la fe) contemporánea necesitan hacer un esfuerzo consciente para comprender que el impacto producido por Jesús al principio no consistió en una serie de reacciones dispares de individuos independientes²⁷². De haber sido así, podríamos preguntarnos si realmente pudo surgir una comunidad de tradición cuando, acaso después de mucho tiempo, los individuos empezaron a compartir sus recuerdos. ¡El pluralismo posmoderno, desatado desde el principio! Pero la formación de tradición es un proceso *comunitario*, entre otras razones porque esa tradición entra a menudo en la constitución de la comunidad como tal²⁷³. Así como una experiencia compartida del impacto causado por Jesús reunió primero un número de individuos en el discipulado, del mismo modo la formulación de ese impacto en palabras compartidas contribuyó sin duda a que ellos estrecharan sus lazos formando una comunidad de discípulos²⁷⁴. “Ya el círculo prepascual de discípulos era una ‘comunidad de confesión’ (*Bekenntnisgemeinschaft*) constituida por discípulos comprometidos (*Nachfolgenden Jüngern*) que confesaban que Jesús era el revelador e intérprete final de la palabra de Dios²⁷⁵.”

base teológica para ese estilo de vida. Hay más sustancia, sin embargo, en su observación subsiguiente de que “es la continuidad de estilo de vida entre Jesús y los itinerantes lo que da su validez a la tradición oral” (16).

²⁷² Cf. la crítica mordaz que hace Horsley de la exaltación del individuo por el liberalismo y del libro de Mack *Lost Gospel* (Horsley / Draper, *Whoever*, 15, 22). Por lo demás, también Crossan (*Birth of Christianity*, 49-93) y Funk (*Honest*, 244) parecen concebir la tradición oral como constituida informalmente a base de recuerdos de individuos.

²⁷³ Strecker nos recuerda que el concepto del *Sitz im Leben* (“circunstancia vital”) es ante todo una categoría sociológica: “El ‘Sitz im Leben’ de un texto hay que buscarlo generalmente en la vida de la comunidad, de manera especial en el culto y en la instrucción catequética. A diferencia de la tradición literaria (*Tradition*), la tradición oral (*Überlieferung*) tiene principalmente la finalidad de ser recitada en la comunidad cristiana y está estructurada como corresponde” (“Schriftlichkeit”, 163; también 169); cf. el reconocimiento por Kloppenborg de que los temas de Q tenían una orientación comunitaria (“Literary Convention”, 86-91).

²⁷⁴ Con esto no intento negar que pudieron haber circulado relatos sobre Jesús fuera de las comunidades cristianas primitivas. Pero discrepo de Trocmé y Theissen (cap. 6, n. 104) respecto a que Marcos u otros tuvieran que prescindir de los procesos cristianos de narración y tradición para buscar fuera relatos de milagros protagonizados por Jesús. Dice Theissen: “Sus ‘narradores’ no eran un grupo especial dentro de la comunidad cristiana, sino personas sin una vinculación particular” (*Gospels in Context*, 103). Pero la ausencia de “motivos específicamente cristianos” puede indicar sólo que la tradición no tenía aún desarrollos “específicamente cristianos” en la época en que fue puesta por escrito.

²⁷⁵ Schürmann, *Jesus*, 429, seguido por Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 44-45. En su trabajo más reciente sobre Q, Kloppenborg Verbin acepta explícitamente “el fundamental conservadurismo del proceso de composición” (en debate con Kelber y Schröter), admite que la composición antigua se “caracterizaba por la oralidad y la colaboración” (citando a Downing), y habla del “‘canon’ de lo que se podía decir de

Conviene no olvidar, por otro lado, las cuestiones que examinamos en § 6.5. El carácter de memoria compartida propio de la tradición tiene como consecuencia que en muchos casos no podamos saber con precisión qué fue lo que Jesús dijo o hizo. Lo que encontramos en la tradición de Jesús son los rasgos constantes y coherentes del impacto compartido que causaron sus acciones y palabras, no los hechos y dichos objetivos de Jesús. Lo que tenemos son ejemplos de narración oral de esa tradición compartida, que muestran la flexibilidad de la oralidad para la adaptación y el desarrollo. Hay ciertamente un Jesús que produjo tal impacto, el Jesús recordado, pero no una forma pura original²⁷⁶, no un impacto original y único al que el historiador pueda remontarse en cada caso²⁷⁷. El Jesús recordado puede ser una síntesis de los diversos impactos producidos en los discípulos y de las respuestas discipulares de los primeros testigos de Jesús, pero esa síntesis ya estaba consolidada en el primer florecimiento de la tradición²⁷⁸.

Tercero, se sigue también —y quizá convenga repetirlo— que el proceso de tradición no debe ser concebido como informal en el inicio y sólo

Jesús” (“Discursive Practices in the Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus”, en Lindemann [ed.], *Sayings Source Q*, 149-90).

²⁷⁶ Si en más de una ocasión dijo Jesús algunas de sus parábolas e impartió algunas de sus enseñanzas, entonces tampoco hubo para ellas un solo contexto original. J. Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus* (BZNW 102; Berlín: de Gruyter, 2001) apunta que la polivalencia de las palabras frustra todos los intentos de identificar un significado o contexto original (508-13); véase también su anterior crítica de la idea bultmanniana de una forma original o *selbständige Traditionsstücke*, “como si en la tradición sinóptica se pudieran identificar elementos creados originalmente para existir en sí y para sí mismos” (432-48). También se muestra en desacuerdo con la “máxima circulante en los estudios neotestamentarios de que los primeros transmisores de estos relatos [parabólicos] no los entendían y casi por necesidad tuvieron que cambiarlos para hacerlos inteligibles para ellos mismos y para sus lectores oyentes” (82). Pero no tiene suficientemente en cuenta el grado en que la estructura narrativa y el contexto de uso de las parábolas (así como lo que él llama sus “estructuras de nivel genérico”) servían evidentemente para limitar la polivalencia y proporcionar a las comunidades pautas sobre cómo había que escuchar la parábola (cf. esp. 445-46, 499-503).

²⁷⁷ Kloppenborg habla apropiadamente de la “diversidad en la narración oral durante las primeras etapas de la tradición de Jesús” (“Sayings Gospel Q”, 334).

²⁷⁸ A. Goshen-Gottstein, “Hillel and Jesus: Are Comparisons Possible?”, en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 31-55, nota la falta de interés biográfico en la tradición rabínica con respecto a los maestros (cf. el Maestro de Justicia en n. 15, *supra*), que no eran recordados por su vida y ejemplo, y cuya enseñanza era rememorada sólo como parte de una empresa mucho mayor, de carácter colectivo. En cambio, es evidente que a Jesús se le recordaba como el principio de una nueva línea de tradición (no sólo como un sabio entre otros), y el impacto de su vida y de su enseñanza hizo que se recordaran tanto sus acciones como sus palabras y que la tradición de Jesús tuviera desde el principio una dimensión biográfica (véase § 8.1f, *supra*).

tomado en serio por los primeros discípulos en la situación pospascual. Como quedó indicado, la formación de la comunidad estaba ya en estado embrionario desde la primera llamada de Jesús a sus discípulos del círculo más inmediato a él; la “tradición formativa” debió de desempeñar un papel importante en ese proceso²⁷⁹. En la medida en que el impacto de Jesús, la respuesta discipular compartida, unió en grupos de discípulos o adeptos a los entonces responsables de la misión de Jesús, en tal medida actuaría la dinámica de formación de grupos. Es poco concebible que en ese proceso los recuerdos compartidos de lo que Jesús había dicho y hecho (¡ya “tradición de Jesús”!) no tuvieran mucho que ver en la constitución de la identidad de los grupos (¿qué otros rasgos distintivos podían tener?) y en el trazado de los límites que los separaban como grupos (aunque informales) de los otros judíos (en esto, sin duda, los relatos declarativos y de controversia tuvieron un papel temprano, incluso pospascual, ¿por qué no?).

Tampoco debemos olvidar la continua función desempeñada por los testigos transmisores, por los reconocidos desde el principio como apóstoles, o bien como portadores autorizados de la tradición de Jesús (§ 8.1d). Indicios del período paulino, e incluso del prepaulino, sugieren ya una considerable actividad por parte de tales figuras en la creación y vinculación de nuevas iglesias y su interés por asegurar que hubiera en cada caso una buena base de tradición acreditada²⁸⁰. Aunque centremos particularmente la atención en el carácter comunitario del proceso de tradición primitivo, no debemos desdeñar el interés más tradicional en las figuras individuales dotadas de autoridad y respetadas por haber estado relacionadas con Jesús en el tiempo en que realizó su misión²⁸¹.

Dentro de la tradición de Jesús hay que subrayar el claro recuerdo de que Jesús envió a los discípulos en una misión que era como ampliación de la

²⁷⁹ Véase la descripción que P. S. Alexander (“Orality in the Pharisaic-Rabbinic Judaism at the Turn of the Eras”, en Wansbrough [ed.], *Jesus*, 159-84) hace del círculo de discípulos formado en torno a un rabino de comienzos del período tanaítico: constituían una pequeña comunidad casi religiosa y comían juntos, compartían una bolsa común y recibían enseñanza del rabino (166-67), descripción que acaso no sea tan anacrónica como en principio se podría suponer (182-84).

²⁸⁰ El propio Pablo es la mejor prueba de todo esto: puede dar por supuesto, como algo generalmente aceptado, que un “apóstol” es un fundador de iglesias (cf. esp. 1 Cor 9,1-2); pasajes como Hch 9,32-43; 15,3 y Gál 1,22 permiten colegir que las iglesias primitivas formaban ya una red; y las indicaciones de pasajes como 1 Cor 11,2; 15,1-3, y Gál 1,18 confirman la importancia de la instrucción básica en lo que ya se denominaba “tradición”.

²⁸¹ En correspondencia personal, Richard Bauckham destaca la significación del trabajo de Byrskog sobre este asunto.

suya (Mc 6,7-13 parr.)²⁸². Marcos nos dice que Jesús eligió a los doce “para que lo acompañaran y para enviarlos a predicar” (Mc 3,14). ¿En qué debía consistir su predicación? Es claro lo que se desprende del texto, y claro también lo que se infiere de una misión compartida: la predicación tenía que incluir al menos enseñanza recibida de Jesús²⁸³. También lo que él les había enseñado a decir, no palabra por palabra, sino de un modo que transmitiese el impulso al seguimiento que ellos mismos habían experimentado. Podemos tener confianza en que buena parte al menos de los relatos de la tradición de Jesús ahora conservados en los evangelios sinópticos estaban ya empezando a tomar forma en aquella predicación prepascual de los primeros discípulos²⁸⁴.

Esto *no* significa coincidir con Theissen en que la tradición de Jesús era dominio de carismáticos ambulantes, y que éstos tenían la responsabilidad primordial de mantenerla y darla a conocer. Como ha quedado dicho, formación de comunidad y formación de tradición van de la mano. Además el material Q, en que Theissen basa principalmente su tesis, deja percibir localizaciones de la tradición de Jesús en pueblos y aldeas²⁸⁵. En esta particular fase de análisis hay peligro de concebir la tradición simple-

²⁸² Acerca de la historicidad véase especialmente Meier, *Marginal Jew* III, 154-63. Ya señalamos anteriormente que son muchos los que tras estudiar Q entienden que la primera etapa de su compilación/composición (¿Q?) tenía como fin proporcionar a misioneros itinerantes pautas según el modelo de la misión de Jesús (cap. 7, nn. 96-97); similarmente Schürmann, “Vorösterlichen Anfänge”; y véase § 14.3b, *supra*.

²⁸³ Theissen ve a los discípulos misioneros como mensajeros de Jesús porque transmitieron sus palabras (“Wandering Radicals”, 42-43).

²⁸⁴ Acerca de esto ha tratado E. E. Ellis varias veces, la más reciente en “The Historical Jesus and the Gospels”, en J. Adna et al. (eds.), *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*, P. Stuhlmacher FS (Tubinga: Mohr Siebeck, 1997) 94-106, reimpresso en su *Christ and the Future in the New Testament History* (NovTSup 97; Leiden: Brill, 2000) 3-19; *id.*, *The Making of the New Testament Documents* (Leiden: Brill, 1999) 20-27; pero debilita su posición preguntándose innecesariamente si hubo inicialmente una etapa de transmisión oral (*Christ*, 13-14) y postulando la existencia de “al menos alguna transmisión escrita desde el comienzo” (*Making*, 24), es decir, ya durante el ministerio de Jesús (*Christ*, 15-16; *Making*, 32, 352). Similarmente A. Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (BS 69; Sheffield: Sheffield Academic, 2000), admite la posibilidad de que uno o más de los oyentes alfabetizados de Jesús hubieran tomado notas luego utilizadas como fuentes por Marcos (223-29), si bien subraya que Pablo no muestra conocer escrito alguno de la misión de Jesús (211). En su restringido concepto de la tradición oral, Ellis propone la elección entre un “origen folclórico” y el “proceso controlado y cultivado” de las escuelas rabínicas (*Christ*, 14-15; cf. Millard, *Reading and Writing*, 185-92); además, no parece conocer la contribución de Bailey. Véase también n. 264, *supra*. Ya he señalado (n. 138, *supra*) que la utilización por Byrskog de “historia oral” como una analogía del proceso del que resultaron los evangelios parece, de hecho, no tener en cuenta la posibilidad ni el carácter de una etapa oral tal como es concebida aquí.

²⁸⁵ Peter Richardson, en su estudio “First-Century Houses and Q’s Setting”, en D. G. Horrell / C. M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy and Community*, D. R.

mente como “evangelio”, y de enfocar su predicación sólo desde la perspectiva de la predicación evangélica²⁸⁶. Pero como ya reconocían los primeros críticos formales, la de Jesús es una tradición que ha llegado hasta nosotros a causa de su uso regular y repetido. Es decir, el principal conducto para transmitirla no era su predicación ocasional por evangelistas en situaciones misioneras, sino las comunidades surgidas de predicar esa tradición, las cuales se identificaban con referencia a ella y a ella se remitían en sus reuniones regulares para que configurase su vida y la guiase, también en relación con el resto del mundo. Fue esa tradición fundacional lo que proporcionó el contexto de recepción para distintas transmisiones de elementos de tradición, dando forma al “horizonte de expectativa” de la congregación y permitiéndole llenar las “lagunas de vaguedad”²⁸⁷. Esto, que me parece una conjetura bastante aproximada de lo que debió de suceder, no deja de ser convincente aunque desconozcamos cómo era de extenso el cuerpo de tradición de Jesús conservado por las distintas comunidades. La llegada de nuevos convertidos y de más tradición y la reelaboración creativa de la tradición ya recibida no tienen por qué modificar la concepción básica de manera significativa.

¿No supusieron, entonces, una diferencia los acontecimientos pascuales y el paso desde la aldea galilea a la ciudad helenística, del arameo al griego? Por supuesto que sí. La Pascua cambió la perspectiva desde la que se recordaba la primera tradición. El paso desde el ámbito rural a la ciudad configuró la tradición para circunstancias cambiantes. Y la transición del arameo al griego (ya dada a entender por la mención de los “helenistas” = grecohablantes en Hch 6,1) introdujo los cambios de matiz que toda traducción entraña²⁸⁸. Pero la tradición oral de Jesús proporcionó la continuidad, el vínculo vivo con su ministerio, y sin duda por esta razón

Catchpole FS (NovTSup 99; Brill: Leiden, 2000) 63-83, llega a la conclusión siguiente: “El contexto natural de Q eran pueblos [¿y ciudades?], no las actividades de carismáticos ambulantes” (83).

²⁸⁶ Para ser justos, Crossan en particular ve “el principal crisol para la tradición de los dichos de Jesús” en “la delicada interacción entre el itinerante y el jefe de familia” (“Itinerants and Householders”, 24); pero, en lo concerniente a Q, la tensión entre itinerantes y jefes de familia está más en la hipótesis que en el texto.

²⁸⁷ Véase Vouga, “Mündliche Tradition”, 198-202, que se inspira sobre todo en Vansina, *Oral Tradition as History*. Liebenberg habla repetidamente de distintas “representaciones” de las parábolas, p. ej. la del sembrador (*Language*, 350-414).

²⁸⁸ No hay que suponer que los “helenistas” surgieron después de la Pascua; bien pudo haber discípulos de lengua griega durante las misiones galilea y jerosolimitana de Jesús (cf. Mc 7.26; Jn 12.20-22) y tradiciones ya vertidas al griego. La única diferencia formal en el proceso de tradición parece haber sido la aparición del papel reconocido de *maestro* (§ 8.1b), con la implicación de un orden de la tradición más estructurado, como se indica en § 8.6b, *infra*.

fue tan valorada. Deja suficientemente clara tal realidad el carácter mismo de la tradición, al conservar tantos temas de ambiente rural galileo²⁸⁹ y prepascuales²⁹⁰, por no mencionar sus ecos arameos (§ 8.5a). Aquí podemos aprender, una vez más, del mayor énfasis del posmodernismo en la recepción que en la composición del texto. Si realmente sucede que el oyente cubre las lagunas de significado de la tradición (Iser), que un auditorio interpreta una determinada comunicación desde su conocimiento compartido (Foley), entonces tenemos buenas razones para pensar que la tradición de Jesús era una parte esencial de ese conocimiento compartido, que permitía a los oyentes en las reuniones comunitarias intervenir en determinadas exposiciones de la tradición oral y ejercer cierto control sobre su desarrollo. Vemos suceder esto —como ya he indicado— en las variaciones de la tradición de Jesús, de la cual aprovecha Pablo varios elementos que refleja en sus cartas (8.1e, *supra*).

b. *Series de tradición*

Otra suposición discutible que ha dominado el debate desde los primeros críticos de las formas es que en la etapa inicial del proceso de transmisión la tradición consistía en unidades sueltas²⁹¹. Tal pudo haber sido realmente el caso en el comienzo mismo del proceso, y el *Evangelio de Tomás* parece apoyar esta idea. Pero las huellas de labor redaccional observables en colecciones de tradición de Jesús de los presentes sinópticos no constituyen prueba suficiente de que cada una de las colecciones fuera primero compuesta por quienes las transmitieron. Hay además buenos indicios de que

²⁸⁹ Un punto repetidamente resaltado en Horsley / Draper, *Whoever*; véase también G. Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8; Friburgo, Suiza: Universitätsverlag, 1989), que, como implica el subtítulo, al explorar la cuestión trata de arrojar luz sobre el período de tradición oral (1-16 y cap. 1); véase también *infra*, § 9.7.

²⁹⁰ Cf. Schürmann, “Vorösterlichen Anfänge”.

²⁹¹ Kloppenborg, enganchado al tren de los sucesivos análisis crítico-formales, percibe el proceso de composición como “la yuxtaposición de unidades originalmente independientes” (*Formation*, 98). Similarmente, E. P. Sanders da por supuesto que al principio “los predicadores y los maestros utilizaban pequeñas unidades de material” (*The Historical Figure of Jesus* [Londres: Penguin, 1993] 59). Funk cree que “la huella de la oralidad” es perceptible sólo en “expresiones, frases y relatos breves, estimulantes, memorables, frecuentemente repetidos”: “un sexto pilar de la investigación evangélica moderna” (*Five Gospels*, 4). Y casi con las mismas palabras: “Sólo los dichos que eran breves, sustanciosos y memorables tenían posibilidades de perdurar” (*Honest*, 40, 127-29; similarmente, *Acts of Jesus*, 26). Esta suposición predetermina que para dar con “el Jesús que buscan los historiadores” haya que tener en cuenta solamente esos breves dichos y relatos. Funk enumera 101 dichos (y hechos) juzgados “auténticos” en su *Honest*, 326-35.

se agruparon dichos y se vincularon relatos ya en una etapa posiblemente muy temprana del proceso de transmisión, incluso, en algunos casos, de que Jesús pudo haber impartido enseñanza de manera secuenciada, que luego se conservó así. Agrupar dichos y episodios era un obvio recurso mnemotécnico y didáctico, que maestros y narradores podrían haber utilizado desde el principio para facilitar la retención por parte de sus oyentes²⁹².

Pensemos, por ejemplo, en la serie de bienaventuranzas unidas en la tradición oral o en Q (Mt 5,3.4.6.11.12/Lc 6,20b.21b.21a.22.23) y desarrolladas de diferentes maneras por Mateo y Lucas (Mt 5,3-12; Lc 6,20b-26). O en respuestas de Jesús a aspirantes a discípulos (Mt 8,19-22/Lc 9,57-62)²⁹³. O en la serie de breves parábolas (los invitados a la boda, el paño nuevo y el paño viejo, los odres nuevos y los odres viejos) de Mc 2,18-22 (utilizadas por Mateo [9,14-17] y Lucas [5,33-39]). O en la serie de enseñanzas sobre el discipulado y sobre perder y ganar la vida (asimismo en Mateo [16,24-27] y Lucas [9,23-26]), dichos que Q/la tradición oral ha conservado también por separado²⁹⁴. Algo similar sucede con la serie de dichos sobre la luz y el juicio de Mc 4,21-25 (recogidos por Lucas [8,16-18]), con equivalentes dispersos en Q y en el *Evangelio de Tomás*²⁹⁵.

Más adelante tendremos ocasión de analizar algunas de las series más interesantes: las “parábolas de crisis”, de Mt 24,42-25,13 parr. (§ 12.4g); Jesús y el Bautista, de Mt 11,2-19 par. (§ 12.5c.), y la enseñanza de Jesús sobre sus exorcismos, de Mt 12,24-45 parr. (§ 12.5d). Aún más interesante, pero casi imposible de indicar en forma de tabla, es la tradición relativa al envío de los discípulos en misión, donde resulta evidente por Mc 6,7-13 y los paralelos de Mt 9,37-10,1.7-16 y Lc 9,1-6; 10,1-12 que hubo al menos dos variantes: una utilizada por Marcos y otra versión oral (¿Q?)²⁹⁶. Ellas son indicio de que el material se utilizó una y otra vez, probablen-

²⁹² Aquí debo quizá subrayar que no estoy pensando sólo en las ocasiones más formales de comunicación de relatos y enseñanzas en la “narración cultural” y en la catequesis, bien estudiadas por Moule, *Birth*, y H. Koester, “Written Gospels or Oral Tradition?”. *JBL* 113 (1994) 293-97.

²⁹³ O de hecho alguno de los seis grupos que Kloppenborg considera pertenecientes a Q' y que, como ya he dicho, pueden ser más bien materiales tradicionales diversos agrupados por maestros para ofrecer una enseñanza más eficaz y coherente que como un solo “estrato” (*supra*, § 7.4c y n. 83).

²⁹⁴ Mt 10,38/Lc 14,27; Mt 10,39/Lc 17,33; Mt 10,33/Lc 12,9.

²⁹⁵ Mt 5,15/Lc 11,33/*EvTom* 33,2; Mt 10,26/Lc 12,2/*EvTom* 5,2; 6,4; Mt 7,2/Lc 6,38b; Mt 25,29/Lc 19,26/*EvTom* 41. Véase *infra*, cap. 13; también Crossan, *Fragments*, cap. 5; M. Ebner, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess* (Friburgo: Herder, 1998) cap. 1.

²⁹⁶ Cf. en particular Schröter, *Erinnerung*, 211, 236-37. Sobre la posibilidad de que Pablo conociera una forma del discurso misionero relacionada con Q 10,2-16, véase especialmente Allison, *Jesus Tradition in Q*, 105-11.

te a partir de las instrucciones del mismo Jesús para la misión, pero luego fue desarrollado y adaptado desde la experiencia de la misión cristiana primitiva²⁹⁷.

En cuanto a Q, podríamos recordar la observación anteriormente efectuada (*supra*, § 7.4c) de que es casi imposible idear un método seguro para distinguir redacción de composición (inicial) en un documento hipotéticamente reconstruido. Y aún se podría ir más allá arguyendo que Q fue compuesto como una serie de discursos²⁹⁸. Pero también es oportuno traer a colación la percepción de Kloppenborg de que los dichos de Q fueron “agrupados de manera coherente o temática”²⁹. Y la misma composición de Marcos puede ser entendida como la formación de una serie con la colocación adecuada de grupos ya familiares en el proceso de tradición³⁰⁰:

Veinticuatro horas de ministerio	Mc 1,21-38
Jesús en controversia (en Galilea)	Mc 2,1-3,6
Parábolas de Jesús	Mc 4,2-33
Milagros de Jesús alrededor del lago	Mc 4,35-5,43; 6,32-52
Matrimonio, hijos y discipulado	Mc 10,2-31
Jesús en controversia (en Jerusalén)	Mc 12,13-37
El pequeño apocalipsis	Mc 13,1-32
El relato de la pasión	Mc 14,1-15,47

La mayor parte de esto, claro está, tiene un carácter inevitablemente especulativo, y más si nos ponemos a conjeturar si pasajes como Mc 4,2-33 (parábolas de Jesús) y Mc 13,1-32 (el pequeño apocalipsis) se desarrollaron mediante un procedimiento de agregación a partir de grupos anteriores y más pequeños. La cuestión es que no debemos dar por supuesto que tales procedimientos de composición entraron en el proceso sólo en una etapa posterior o cuando la tradición fue puesta por escrito.

²⁹⁷ Véase *supra* § 7.4d sobre nn. 96-97, pero también la observación de Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 183; cf. M. Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers* (Edimburgo: Clark, 1981) 74-76. El hecho de que Tomás tenga sólo dos paralelos inconexos (*EvTom* 14,2/Lc 10,8-9; *EvTom* 73/Mt 9,37-38/Lc 10,2) ¿implica una menor perentoriedad de la misión?

²⁹⁸ Véase *supra*, cap. 7, n. 80.

²⁹⁹ *Formation*, 90-92; *Excavating Q*, 168-69, 206-209.

³⁰⁰ Cf. particularmente, H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (Gotinga: Vandenhoeck, 1971). Merece ser mencionada la observación de Lord de que “los compositores tradicionales piensan desde la perspectiva de bloques y series de bloques de tradición” (“Gospels”, en Walker [ed.], *Relationship*, 59).

c. *No estratos, sino audiciones*

Una de las más importantes conclusiones a que llegamos tras examinar el carácter oral de tan buena parte de la tradición de Jesús y de los probables procesos de transmisión oral es que la perspectiva que ha dominado el estudio de la tradición sinóptica es simplemente errónea. Bultmann estableció las condiciones para ella al concebir la tradición de Jesús como “compuesta de una serie de estratos”³⁰¹. La consecuencia de este paradigma literario fue que cada nueva comunicación oral de episodios o partes de la tradición de Jesús estaba abocada a ser concebida en analogía a una nueva narración escrita de un texto. Cada audición ofrecida era así como una edición (modificada). Así fue inevitable la impresión de que cada comunicación oral era como una nueva capa puesta encima de las anteriores, sobre todo cuando la imagen literaria estaba integrada con la imagen arqueológica de un antiguo yacimiento, donde la investigación se realiza excavando capa a capa hasta llegar al estrato más antiguo³⁰². La consecuencia ha sido la desilusión de muchos al no cumplirse la expectativa de alcanzar un estrato primario tras eliminar capas de modificaciones. Igualmente inevitable era el recelo y el escepticismo encontrado por quienes se han atribuido éxito en su arqueología literaria, afirmando haber puesto realmente al descubierto una parte considerable de la enseñanza original de Jesús.

Pero esas imágenes son simplemente inadecuadas³⁰³. Cada comunicación oral de una misma tradición no tiene nada que ver con una nueva edición literaria. No es elaborada sobre una comunicación precedente. ¿Cómo podría serlo? La anterior no estaba “ahí” como un texto que consultar. Y al ser referida oralmente de nuevo, la tradición no se hace existente como un escrito susceptible de ser examinado por quien lo preparará para su ulterior reedición. En transmisión oral, una tradición se recita,

³⁰¹ Bultmann, *Jesus*, 12-13.

³⁰² A tal impresión ha contribuido Crossan hablando de “estratigrafía científica” (*Historical Jesus*, xxviii, xxxi-xxxii). Véase *supra*, cap. 6, n. 95. Bruce Chilton protestó tempranamente contra esta “falacia literaria” en *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice* (University Park: Pennsylvania State University, 1992) 114-15, 120, haciendo referencia a su *Profiles of a Rabbi: Synoptic Opportunities in Reading about Jesus* (BSJ 177; Atlanta: Scholars, 1989).

³⁰³ Cf. Liebenberg: “Si bien es verdad que todo aquello de lo que disponemos para trabajar son los textos de los evangelios canónicos y no canónicos, no deja de ser metodológicamente poco recomendable servirse de una teoría de la tradición evangélica que da preferencia a esos textos, cuando es sabido que surgieron en un medio predominantemente oral y –lo que es más significativo– que durante los primeros veinticinco o treinta años después de la vida de Jesús los episodios y aforismos atribuidos a él fueron transmitidos y celebrados oralmente” (*Language*, 518).

se interpreta, se representa, es decir, se ofrece en audición; pero no se edita. Y como hemos visto, las audiciones contienen elementos de estabilidad y elementos de variabilidad: estabilidad de asunto, de detalles y diálogos fundamentales; variabilidad en los detalles complementarios y en los aspectos que se ponen de relieve. Ésta es, pues, una perspectiva muy distinta. Y permite —de hecho exige— llegar a conclusiones bastante diferentes. Entre ellas, la probabilidad de que los elementos estables de la tradición fueran suficientemente conservados y los variables sometidos en las sucesivas interpretaciones a suficiente control para que lo sustancial, y a menudo las auténticas palabras de Jesús productoras del impacto que dio origen a la tradición, continuaran como parte integral de ella, al menos hasta que fue puesta por escrito la tradición sinóptica. En otras palabras, mientras que el concepto de *estratos* literarios implica una lejanía cada vez mayor de un estrato “original”, “puro” o “auténtico”, el concepto de *audición* supone la entrada en contacto directo —incluso la inmediatez de interacción— con la parte nuclear de un tema vivo, aunque diversamente ataviado en las distintas audiciones³⁰⁴.

El concepto de transmisión oral, como es ilustrado por la tradición sinóptica misma, no ampara, por lo tanto, ni el escepticismo con que se ha llegado a mirar la “búsqueda del Jesús histórico”, ni las injustificadas afirmaciones de los buscadores neoliberales. Señala más bien hacia un punto medio entre la comunicación de una tradición memorizada mecánicamente, por un lado, y la transmisión de una serie de evanescentes reminiscencias de una o más audiciones, por otro. No estimula a quienes sólo se contentan con la historicidad de cada detalle y palabra del texto, ni a quienes en él son incapaces de percibir otra cosa que la fe de las iglesias primitivas. Anima, en cambio, a ver y oír la tradición sinóptica como el repertorio que utilizaban aquellas iglesias cuando rememoraban al Jesús que había llamado a sus primeros dirigentes y predecesores al discipulado y cuando celebraban de nuevo el poderoso impacto de su vida y enseñanza.

³⁰⁴ En mi esfuerzo por encontrar una imagen idónea para reemplazar la de los “estratos” (ediciones modificadas), estuve barajando la idea de unas formas de la tradición en cierto modo semejantes a satélites que girasen en torno al Jesús recordado, con las formas de los años sesenta y setenta del siglo I no necesariamente lejos de las de los años cuarenta y cincuenta. La imagen no es muy buena, pero puede ser ampliada para describir el evangelio de Juan como situado en una órbita más alta, o para incluir la posibilidad de formas que se alejaran del Jesús recordado, arrastradas por un campo gravitatorio distinto. Con esta última imagen podríamos relacionar, p. ej., el material de Q: en trayectoria conducente al *Evangelio de Tomás*, habiendo abandonado el campo gravitatorio original.

d. *De tradición oral a evangelio escrito*

No necesitamos seguir el curso de la transmisión oral más allá de la transición desde tradición a evangelio escrito. La importancia de esa transición puede ser exagerada, como apuntamos al pasar revista a la obra de Kelber (§ 8.3f): la tradición de Jesús no dejó de circular en forma oral simplemente por haber sido puesta por escrito. Las audiciones de un evangelio leído serían parte de la transmisión oral/auditiva y llegarían a nuevos círculos de oralidad³⁰⁵; todavía el texto escrito era tradición que fluía, que estaba viva³⁰⁶. Pero hay dos impresiones engañosas o suposiciones no sometidas a examen, que han conducido a posiciones erróneas sobre la cuestión y que conviene analizar aquí.

La primera es la impresión de que la tradición oral de Jesús era como dos (o más) corrientes poco significativas que fueron completamente absorbidas por los evangelios escritos a través de sus fuentes. Tan buena parte del esfuerzo investigador se ha dedicado a la cuestión de las fuentes de los evangelios que ha parecido natural —supongo— que la tradición oral fuera concebida simplemente como fuente de esos escritos sin hacer ningún intento real por conocer cómo eran las comunidades orales y cómo funcionaba la tradición oral antes e independientemente de colecciones y evangelios escritos. Como ya quedó dicho, cierta crítica narrativa y algunos estudios de perícopas sinópticas parecen a veces casi dar por supuesto que cuando determinada iglesia recibió inicialmente una copia de Marcos, Mateo o Lucas fue la primera vez que esa iglesia tuvo conocimiento de la tradición de Jesús. Pero esto es ignorar o haber olvidado una de las grandes percepciones iniciales de la crítica formal: el reconocimiento de que la tradición adoptó varias formas porque éstas reflejaban los diversos modos de utilizar la tradición en las primeras iglesias. De hecho es casi obvio que los escritores sinópticos reunieron y ordenaron tradición de Jesús que estaba en circulación, es decir, tradición con la que ya estaban familiarizadas varias iglesias desde hacía al menos años, cuando no décadas. ¿Dónde, si no, podrían haberla encontrado los evangelistas? ¿Dentro de una vieja caja guardada en lo recóndito de la casa de un maestro? ¿Almacenada, sin utilizar, en la memoria ya insegura de algún viejo apóstol? Cuesta imaginarlo. Mucho más probable, por el contrario, es que cuando los evangelios sinópticos llegaron por primera vez a las diversas iglesias, éstas *ya* poseyeran

³⁰⁵ Como ya señaló Koester en su primera monografía (*Synoptische Überlieferung*).

³⁰⁶ Véase especialmente D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University, 1997), cuyo apercebimiento contra la búsqueda de un texto original refleja la advertencia de especialistas en tradición oral contra la búsqueda de una forma original.

(en la memoria comunitaria o en forma escrita) sus propias versiones de gran parte del material. Esta conclusión concuerda con las consideraciones aducidas anteriormente (§ 8.1). Y como hemos visto, las divergencias entre las versiones de la tradición sinóptica implican la existencia de una tradición oral viva y flexible conocida por los evangelistas y también, presumiblemente, por las iglesias relacionadas con ellos.

Esto nos lleva a la otra suposición desafortunadamente generalizada: que cada documento refleja y representa los puntos de vista de una sola comunidad y que las tensiones existentes dentro de esos documentos y entre ellos indican campos rivales y cristianismos ya diferentes. Tal suposición procede también de las primeras percepciones de la crítica formal, según la cual las formas de la tradición evidencian los intereses de las iglesias que las utilizaron. Idea reformada por la perspectiva sociológica del último cuarto del siglo XX: la literatura es la expresión no tanto de la mente de un individuo cuanto de un contexto social. Pero estas percepciones han sido vaciadas y distorsionadas de manera extraordinaria con el fin de afirmar que cada texto fue escrito por y para una determinada comunidad (Q, marcana, mateana, etc.)³⁰⁷. Esta idea, que ya he rechazado en lo tocante a Q (§ 7.4b) y, por implicación, con respecto a los textos evangélicos en general, concierne también a las corrientes de tradición que entraron en los evangelios. Supone, en otras palabras, que más o menos desde el principio existieron corrientes de tradición diversas y antagónicas que celebraban diferentes Jesuses: un Jesús profético y/o apocalíptico, el Jesús maestro de sabiduría, el Jesús de las aretologías (hombre divino), y así sucesivamente³⁰⁸.

³⁰⁷ R. Bauckham, "For Whom Were the Gospels Written?", en R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), ofrece una serie de ejemplos (13-22). Sospecha que "quienes ya no creen posible utilizar los evangelios para reconstruir el Jesús histórico compensan esta pérdida empleándolos para reconstruir las comunidades que los produjeron" (20). Cf. en el mismo volumen las objeciones S. C. Barton ("Can We Identify the Gospels' Audiences?", 173-74) sobre el uso de "comunidad" y sobre nuestra capacidad para identificar, más allá de generalizaciones, el contexto social en que fueron escritos los evangelios.

³⁰⁸ Cf. particularmente Koester, "One Jesus and Four Primitive Gospels"; íd., "The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs", en Robinson / Koester (eds.), *Trajectories*, 205-31; Lührmann, *Redaktion*, 95-96; Mack, *Myth*, 83-97. Las reflexiones de Koester sobre "The Historical Jesus and the Historical Situation of the Quest: An Epilogue", en Chilton / Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus*, 535-45, ejemplifican un modo de razonar discutible: 1) "La historia de los inicios del cristianismo demuestra que era más eficaz establecer y desarrollar la comunidad de la nueva era sin recurrir a la vida y obra de Jesús de Nazaret" ("Historical Jesus", 535; la cursiva es mía). *Deducción*: "la comunidad de la nueva era" no valoraba, ni siquiera conocía, ninguna tradición de Jesús. 2) "Hubo seguidores de Jesús que no fueron incluidos en ese círculo de iglesias que tenían como rito central y principio unificador la historia de la pasión y muerte de Jesús. Ellos creían, en cambio, que el medio de su salvación eran

Richard Bauckham ha cuestionado recientemente esta suposición con respecto a los evangelios escritos. Aduce que “los evangelios fueron escritos para que circularan por las iglesias en general, de modo que iban destinados a todos los cristianos. Su público implícito no es específico, sino indefinido: cualquier comunidad cristiana del Imperio romano de finales del siglo I”³⁰⁹. Quizá este punto de vista sea un tanto exagerado en su formulación (¿para *todos* los cristianos?), pero no debemos considerar inverosímil que los evangelistas escribieran desde su experiencia más local principalmente para un círculo mucho mayor de iglesias, como las de Siria-Cilicia, por ejemplo. Y Bauckham debe valorar más la posibilidad de que determinadas comunidades fueran la *fuentes* del evangelista para la tradición de Jesús, en vez del *objetivo* al escribir su evangelio. Acierta, sin embargo, al descartar que el evangelista escribiese su evangelio para la comunidad en que vivía³¹⁰. También al rechazar toda idea de que la tradición disponible para cualquiera de los evangelistas fuera exclusivamente la de su comunidad o círculo de iglesias³¹¹.

La cuestión es que Bauckham tiene ciertamente razón en subrayar la evidencia de que las primeras iglesias no estaban aisladas unas de otras ni enfrentadas entre sí, como frecuentemente se ha supuesto. A juzgar por las cartas de Pablo (y Hechos), las primeras iglesias consistían más bien en “una red de comunidades en constante comunicación”, conectadas a través de mensajeros, cartas y visitas de figuras de relieve en el movimiento³¹².

las palabras de sabiduría que Jesús había pronunciado. En la fuente de dichos sinópticos, una comunidad parece haber combinado esta creencia en Jesús con la expectativa de su regreso como el Hijo del hombre” (“Historical Jesus”, 537). *Deducciones*: un documento por iglesia; el silencio significa ignorancia u oposición; diferentes aspectos destacados son incompatibles en un mismo documento. 3) Entre aquellos a los que está dirigida 1 Corintios, algunos parecen haber entendido los dichos de Jesús “como el mensaje salvífico de un gran maestro de sabiduría”; los estratos más antiguos en la composición de Q dan la impresión de concebir “las palabras sapienciales de Jesús como una revelación fuente de vida y libertad” (“Historical Jesus”, 540). *Deducciones*: la “sabiduría” de la primera carta a los Corintios está basada en la enseñanza de Jesús e implica una cristología; 1 Cor 1-4 requiere más que una visión retórica y sociopolítica de esa sabiduría; la sabiduría de Q era más soteriológica que parenética.

³⁰⁹ Bauckham, “For Whom?”, 1.

³¹⁰ *Ibid.*, 28-30; “¿Por qué se habría tomado la considerable molestia de escribir un evangelio para una comunidad a la que él predicaba regularmente?” (29).

³¹¹ En correspondencia privada.

³¹² Bauckham, “For Whom?”, 30-44; también M. B. Thompson, “The Holy Internet: Communication between Churches in the First Christian Generation”, en Bauckham (ed.), *Gospels*, 49-70. Justificadamente pregunta Bauckham: “¿Por qué los investigadores dan tan fácilmente por supuesto que el autor de un evangelio era alguien que había pasado toda su vida cristiana vinculado a la misma comunidad?” (36). La tesis de Bauckham ha sido criticada por D. C. Sim, “The Gospels for All Christians? A Response to Richard Bauckham”: *JNT* (2001) 3-27. De este debate me ocuparé en el volumen II.

Esto concuerda con algo que ya hemos señalado: la fundación de una iglesia incluía la comunicación de la tradición fundacional, y Pablo suponía una tradición común, incluso conocimiento de la tradición de Jesús, hasta a una iglesia (Roma) que él nunca había visitado anteriormente. Y aunque había realmente graves tensiones entre Pablo y los dirigentes de Jerusalén, él seguía considerando las líneas de continuidad entre las iglesias de Judea y las de la misión entre los gentiles como un asunto de la mayor importancia³¹³. En pocas palabras, la idea de que hubo iglesias que conocían una única corriente de tradición –Jesús sólo como taumaturgo, o sólo como maestro de sabiduría, etc.– fue aceptada demasiado acríticamente en trabajos de erudición sobre los evangelios y tenía que haber sido cuestionada mucho antes.

8.7. Resumen

Éste ha sido un capítulo largo; permítaseme, pues, recordar sumariamente lo que hemos visto sobre la tradición de Jesús antes de que fuera puesta por escrito.

Primero (§ 8.1) señalé la existencia de convincentes indicios de que desde el principio los nuevos convertidos quisieron saber acerca de Jesús, de que ninguna iglesia fue establecida sin su dotación de tradición fundacional (incluida la de Jesús) y de que las iglesias fueron organizadas para conservar y transmitir esa tradición. La importancia de recordar a Jesús y de saber acerca de él y de maestros responsables está atestiguada tan atrás en el cristianismo como seamos capaces de retroceder, tanto en las iglesias judías como en las gentiles. El aparente silencio de Pablo y el carácter de los evangelios no representan un sustancial argumento en contra.

Segundo (§ 8.2), la suposición de que en las iglesias primitivas la profecía añadió considerable material a la tradición de Jesús se ha revelado errónea; no está confirmada en medida significativa por nada de lo que sabemos sobre la actividad profética entre los primeros cristianos. Por el contrario, el reconocimiento del peligro de la *falsa* profecía debió de estar tan extendido como la profecía misma, y las iglesias primitivas probablemente eran conscientes del riesgo de aceptar cualquier declaración profética que no estuviera en consonancia con la tradición de Jesús ya recibida.

Tercero (§ 8.3), pasamos luego a examinar la relevancia de la tradición oral para nuestra búsqueda y advertimos el amplio reconocimiento entre

³¹³ Gál 1,22; 1 Tes 2,14; 2 Cor 1,16.

los especialistas en oralidad de que la transmisión oral es una mezcla de temas estables y flexibilidad, de que se compone de elementos fijos y variables. Pero también notamos que estos hallazgos apenas habían empezado a explotarse adecuadamente en el tratamiento de la tradición de Jesús como tradición oral. Las observaciones de Bailey, basadas en su experiencia de los procesos de tradición oral en la vida rural del Oriente Próximo, han puesto de relieve aspectos potencialmente significativos, sobre todo la razón que, en los casos puestos como ejemplo, determinó la distinción entre los elementos más fijos y los temas constantes, por un lado, y los elementos flexibles y variables por otro. Allí donde determinados relatos o enseñanzas eran fundamentales para la identidad o la vida de la comunidad había interés por conservar el núcleo o las líneas principales de esas tradiciones, aunque en sucesivas exposiciones variaran otros detalles menos importantes para el significado del relato o de la enseñanza.

En cuarto y quinto lugar (§ 8.4; 8.5), nuestro propio examen de la tradición de Jesús confirmó la relevancia del paradigma oral y el peligro de asumir (conscientemente o no) el paradigma literario. Los hallazgos no pusieron realmente en cuestión la prioridad de Marcos ni la existencia de un documento Q. Pero, en cada uno de los ejemplos presentados, el grado de variación entre tradiciones claramente paralelas y el carácter intrascendente de muchas de las variaciones poco han animado a buscar una explicación en la dependencia (con respecto a Marcos o Q) o en la adaptación literaria. Más bien, la combinación de estabilidad y flexibilidad pedían a gritos el reconocimiento de su naturaleza típicamente oral. Esto implica la probabilidad, al menos en algunos casos, de que la variación fuera debida al conocimiento y uso de la tradición a la manera oral, como parte de la tradición comunitaria familiar a Mateo y Lucas. Y aun cuando alguna perícopa hubiera sido tomada de Marcos o Q, su forma en Mateo o en Lucas puede ser relacionada con la oralidad, al presentar más el carácter de una comunicación oral que de una adaptación literaria³¹⁴.

En ambos casos (relatos y enseñanzas) notamos también 1) un interés por recordar las cosas que Jesús hizo y dijo. Naturalmente, el discipulado y las comunidades embrionarias que se habían formado y configurado por el impacto de la vida y el mensaje de Jesús considerarían central esa tradición para su identidad como discípulos y como iglesias. Hemos visto también que 2) los recuerdos consistían en relatos y ense-

³¹⁴ R. F. Person, "The Ancient Israelite Scribe as Performer": *JBL* 117 (1998) 601-609, opina que los escribas entendían su labor como representación de la tradición dinámica de sus comunidades, ejemplo de lo cual son algunas intervenciones de escribas en 1QIs^a.

fianzas cuya sustancia giraba en torno a determinados temas y/o palabras y frases, generalmente dichas por el mismo Jesús. Y 3) que las variaciones y desarrollos tenían un carácter no lineal ni acumulativo, sino propio de las comunicaciones orales. El material examinado no indicaba ni preocupación por conservar algún tipo de historicidad literalista en los detalles, ni disposición a llenar la tradición de sabiduría judía o declaraciones proféticas.

Por último (§ 8.6) hemos señalado que seguramente el modelo del proceso de tradición oral fue establecido más o menos desde el principio (antes de la primera Pascua) y que probablemente mantuvo su carácter hasta que la tradición fue puesta por escrito (y aun después). El primer impacto (serie de impactos) que produjo Jesús dio como resultado la formación de tradición. Ésta a su vez fue constitutiva de comunidades/iglesias después de Pascua y más allá de Galilea y, habiendo adoptado forma griega, fue conservada y celebrada mediante recitación regular (ya fuera en reuniones comunitarias o específicamente litúrgicas) o analizada con fines apologeticos o catequéticos. En otras palabras, lo que hoy día encontramos en los evangelios no es el estrato superior (última edición) de una serie de capas cada vez más impenetrables, sino la tradición viva de la celebración cristiana, que nos lleva con sorprendente inmediatez a lo central de los primeros recuerdos conservados de Jesús.

Sobre la base de todo esto podemos empezar a elaborar un retrato del Jesús recordado, del impacto causado por sus palabras y hechos en los primeros discípulos tal como ese impacto fue “traducido” a tradición oral y como fue comunicado oralmente en los primeros círculos de discípulos y en las primeras iglesias, para a su debido tiempo ser atesorado en la tradición sinóptica escrita.

Capítulo 9

El contexto histórico

Así como el acceso a las fuentes (escritas) y la capacidad de evaluar la tradición oral son fundamentales para una investigación histórica, también reviste gran importancia la apreciación del contexto de la figura histórica sobre la que se centra la investigación. En este caso, el contexto histórico es, en primer lugar, el contexto geográfico de Galilea y Judea en las décadas iniciales del siglo I de nuestra era¹. El contexto histórico incluye asimismo, naturalmente, el contexto social y político: Jesús era un artesano de un pueblo galileo, y el país estaba bajo la dominación romana. Pero el principal contexto que debemos examinar es el nacional y religioso. Central en esta investigación, como ya quedó subrayado (§ 5.5), es el reconocimiento de que Jesús era judío. Nuestra primera tarea ha de ser, por lo tanto, esbozar lo que significaba esa condición. El contexto fundamental en el caso de Jesús el judío era el judaísmo².

9.1. Suposiciones engañosas acerca del “judaísmo”

La descripción del judaísmo en tiempos de Jesús está rodeada de problemas de definición, entre ellos los de la definición anacrónica. Si queremos obtener una clara visión del judaísmo (de la época) de Jesús debemos abordar de frente esos problemas; si no, el contexto histórico dentro del que situamos a Jesús puede ser gravemente distorsionado y conducir a numerosas pistas falsas.

¹ Lo que Renan llamó “un quinto evangelio” (*Life*, 31).

² Lo ofrecido a continuación (§ 9.1-5) es la versión revisada de un trabajo mío anterior, “Judaism in the Land of Israel in the First Century”, en J. Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity, Part 2: Historical Syntheses* (Leiden: Brill, 1995) 229-61.

Una generación anterior de especialistas tanto cristianos como judíos hablaba de “judaísmo normativo”³, en la idea de que el judaísmo representado en la tradición rabínica (Misná, Talmudes, etc.) servía ya como norma determinante para el judaísmo del siglo I⁴. Naturalmente, los especialistas tenían conocimiento de los pseudoepígrafos judíos, varios de ellos compuestos en el siglo II d. C. o antes⁵, y de Filón, el filósofo judío alejandrino, muerto en torno al año 50 d. C.⁶ Pero fueron cristianos, no rabinos, quienes conservaron para la posteridad tales escritos, por lo cual éstos eran más susceptibles de ser considerados como variaciones en una norma farisaica/rabínica o como desviaciones de ella⁷. Hubo también alguna reflexión sobre la posibilidad de que el judaísmo de la diáspora fuera una rama diferente del judaísmo palestino, lo que de responder a la realidad podía quizá solucionar el problema de cuál fue el judaísmo al que Pablo, ya cristiano, se enfrentó de manera tan decidida⁸. Pero la tesis no hizo sino reforzar la sensación de que el judaísmo de la diáspora era una forma de judaísmo divergente (e inferior), cuyo grado de divergencia explicaba en gran parte por qué el cristianismo paulino y el judaísmo normativo/palestino tomaron caminos tan separados.

Sin embargo, a mediados del siglo XX, la idea de un judaísmo farisaico/rabínico reconocido como normativo en el Israel del siglo I fue echada por tierra con el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto. Aunque la tardanza en publicar muchos de los documentos más sectarios atenuó el impacto inicial, ha quedado claramente de manifiesto que entre

³ Esta expresión es relacionada particularmente con G. F. Moore, *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era*, 3 vols. (Cambridge: Harvard University, 1927-30); véase, p. ej., Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 34 y n. 11.

⁴ La idea es predominante, p. ej., en J. Jeremias, *Jerusalem in the Times of Jesus* (Londres: SCM, 1969; trad. esp., *Jerusalén en tiempos de Jesús* [Madrid: Cristiandad, 1977]), y en S. Safrai / M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century*, 2 vols. (CRINT I; Assen: Van Gorcum, 1974, 1976). La erudición de la época está tipificada por la confianza en la gran colección de material rabínico de H. Strack / P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, 4 vols. (Múnich: Beck, 1926-28).

⁵ Sobre todo R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1913); W. Bousset / H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HNT 21; Tubinga: Mohr Siebeck, 1925, 1966).

⁶ Véase P. Borgen, “Philo of Alexandria”, en M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT II.2; Assen: Van Gorcum, 1984) 233-82; id., “Philo of Alexandria”, en *ABD* V, 333-42; J. Morris, en Schürer, *History* III.2, 809-89.

⁷ Véase, p. ej., la discrepancia entre Bousset, Gressmann y Moore sobre esta cuestión (analizada por Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 34 y 55-56).

⁸ Cf. especialmente C. G. Montefiore, *Judaism and St. Paul* (Londres: Goschen, 1914), y H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Londres: Lutterworth, 1961).

esos escritos hay algunos anteriores al cristianismo y, obviamente, nunca influidos por él⁹. Más aún: tienen un evidente carácter sectario¹⁰ y suelen ser relacionados con un judaísmo que floreció en el corazón de Israel hasta los años sesenta del siglo I d. C. Esto ha producido a su vez un renovado interés por los pseudoepígrafos¹¹, junto con una creciente conciencia de que tales documentos deben ser adscritos a diferentes formas de judaísmo. También ha tenido como consecuencia que haya sido cuestionada radicalmente la influencia de los fariseos en el Israel del siglo I¹², y que la distinción entre “judaísmo” y “helenismo”, que había permitido una clara delimitación entre “judaísmo palestino” y “judaísmo helenístico”, se haya vuelto considerablemente borrosa¹³. Ampliando la perspectiva, quizá podríamos señalar también que la orientación liberal de muchos de los estudiosos occidentales, reforzada más recientemente por la desconfianza posmoderna, ha minado progresivamente la idea misma de una “norma”.

En consecuencia, las dos últimas décadas del siglo XX conocieron una creciente tendencia a subrayar el carácter diverso del judaísmo del siglo I y a hablar de “judaísmos”, dejando sin responder como engañosa o inadecuada la cuestión de su legitimidad en cuanto formas de “judaísmo”¹⁴. Demasiado poco explorada, sin embargo, sigue estando la ulterior cuestión de cómo esta visión fenomenológica de diferentes judaísmos, verdaderamente moderna, se compagina con la *percepción de sí* que tenía cada uno de los distintos judaísmos en su día, por no mencionar su evaluación de los otros judaísmos.

⁹ Cf. *infra*, n. 78.

¹⁰ Véase en particular H. Stegemann, *The Library of Qumram* (1993; trad. ingl., Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 104-18.

¹¹ Cf. particularmente J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (Londres: Darton, Longman and Todd, 1983, 1985) = OTP; íd., *Jesus*, cap. 2; H. F. D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1984).

¹² De maneras diferentes por Neusner, *Rabbinic Traditions*; íd., *From Politics to Piety*, y por Sanders, esp. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Londres: SCM, 1992) cap. 18.

¹³ Véase cap. 5, n. 122; también *infra*, n. 288.

¹⁴ Cf., p. ej., S. Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity* (Nueva York: Oxford University, 1969) cap. 2, “Palestinian Judaism”; J. Neusner et al. (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge: Cambridge University, 1987); J. Neusner, *Studying Classical Judaism: A Primer* (Louisville: Westminster, 1991) 27-36; A. F. Segal, *The Other Judaism of Late Antiquity* (Atlanta: Scholars, 1987); J. Murphy, *The Religious World of Jesus: An Introduction to Second Temple Palestinian Judaism* (Hoboken, NJ: Ktav, 1991) 39. “Mientras que en el judaísmo rabínico domina una perspectiva identificable que mantiene unidos muchos elementos por lo demás diversos, el judaísmo primitivo parece abarcar una diversidad y variedad casi ilimitada: de hecho, sería más apropiado hablar de judaísmos primitivos” (R. A. Kraft / G. W. E. Nickelsburg, *Early Judaism and Its Modern Interpreters* [Atlanta: Scholars, 1986] 2).

La principal opción alternativa en este punto para un historiador de esa época es hablar de “judaísmo palestino”. Es cierto que el nombre *Palestina* no empezó a utilizarse formalmente para ese territorio hasta el siglo II d. C., cuando, tras el fracaso de la segunda rebelión judía (132-135), se restableció la colonia romana de Elia Capitolina y se dio a Judea la denominación de Siria Palestina. Pero este nombre es de uso muy antiguo y común entre escritores grecorromanos. Ya Heródoto en el siglo V a. C. habla de “los sirios de Palestina” (*Hist.* II.10.3); y aunque se debate sobre si pensaba sólo en la faja costera situada al sur de Fenicia (el territorio de los filisteos), Josefo no duda de que Heródoto se refería a los judíos (*Cont. Ap.* 1.168-71). Y Aristóteles, en el siglo IV a. C., para indicar el Mar Muerto habla del “lago de Palestina” (*Meteorológicos* II, 369a)¹⁵. Por eso “judaísmo palestino” es una denominación históricamente bastante exacta para el judaísmo del siglo I d. C., cualesquiera que sean las susceptibilidades de los investigadores modernos a causa de las realidades políticas del Israel y la Palestina actuales. “Judaísmo en la tierra de Israel” sería una denominación igualmente aceptable y daría más relieve a la perspectiva aliancista de Israel.

Igualmente problemáticas han sido las connotaciones temporales vinculadas a “judaísmo”. Como ya quedó señalado (§ 5.5), algunos eruditos de antaño denominaban el judaísmo del siglo I *Spätjudentum* (judaísmo *tardío*), uso que persistió hasta los años sesenta de la pasada centuria. Ésta era una designación sorprendente, ya que reducía el judaísmo al papel de simple precursor del cristianismo y dejaba abierta la cuestión de cómo llamar el judaísmo de los diecinueve siglos siguientes. La designación aún más común de “judaísmo intertestamentario” reducía el alcance de ese judaísmo a la función de puente entre los Testamentos (cristianos) e implicaba una coherencia (“judaísmo”) nada clara con los documentos a los que hacía referencia. La reacción natural ha sido utilizar el adjetivo opuesto y hablar de “judaísmo primitivo” o “judaísmo formativo”¹⁶. El período que se le asigna tiene una extensión incierta. Particularmente dudoso es su comienzo: puede ser desde Esdras o desde el inicio del período griego (300 a. C.), opción la más favorecida, o pue-

¹⁵ Véase GLAJI, 2-3, 7, 349 (§ 1, 3,142) con comentario.

¹⁶ Así, p. ej., el título de la obra editada literariamente por Kraft y Nickelsburg, *Early Judaism (Judaísmo primitivo)*; Neusner también ha promovido la denominación “judaísmo formativo” al producir una serie con ese título. En cambio, la serie de volúmenes de la que es editor W. S. Green (*Approaches to Ancient Judaism*) emplea “judaísmo antiguo” para abarcar desde el período posexílico hasta los primeros rabinos. M. Z. Brettler, “Judaism in the Hebrew Bible? The Transition from Ancient Israelite Religion to Judaism”: *CBQ* 61 (1999) 429-47, propone que el período bíblico sea denominado “judaísmo emergente” o “judaísmo más primitivo”.

de situarse desde el cierre del canon judío (de la Biblia a la Misná), desde los Macabeos, desde el surgimiento de los fariseos como fuerza religiosa, o incluso desde los comienzos de la reformulación del judaísmo después de 70 d. C. El final del período es más claramente 200 d. C., en razón de que la codificación de la Misná (hacia 200 d. C.) marca el comienzo del judaísmo rabínico propiamente dicho¹⁷. Pero con la designación “judaísmo primitivo” se corre un riesgo similar al del objetable *Spätjudentum*, ya que podría verse en ella la implicación de que el único papel significativo del judaísmo del siglo I fue el de ser precursor del judaísmo rabínico.

La ulterior alternativa, la denominación de “judaísmo medio” para el período comprendido entre 300 a. C. y 200 d. C.¹⁸, tiene la ventaja de distinguir la época grecorromana de lo que fue antes (el “judaísmo antiguo” de los siglos VI-IV a. C.). Pero a su vez suscita las cuestiones de cuándo debemos empezar a hablar de “judaísmo” propiamente dicho, de si “judaísmo” es un concepto o una simple designación y de cuál es la justificación y significación de delimitar el período preexílico (“la religión de Israel”) tan marcadamente del “judaísmo” aún bíblico del regreso del destierro¹⁹. La designación cuyo uso genera menos objeciones y problemas es seguramente “judaísmo del Segundo Templo”: no hace referencia al judaísmo como tal, sino al “judaísmo” que duró aproximadamente los seiscientos años comprendidos entre la reconstrucción del templo de Jerusalén a finales del siglo VI a. C. y su destrucción en 70 d. C., un judaísmo centrado en torno a ese templo.

Todo esto es un aviso de que debemos proceder con cautela para evitar el peligro de imponer categorías y esquemas que podrían distorsionar los datos más que exponerlos. En vista de la confusión en las definiciones que ha erosionado anteriores debates, resulta evidentemente necesario empezar por aclarar el término *judaísmo* (§ 9.2). Podemos proceder luego a indicar algo de la gama de creencias y prácticas contenidas en ese término o, más precisamente, en las designaciones “judaísmo palestino” o “judaísmo del Segundo Templo” (§ 9.3). Será también necesario subrayar la división que caracterizó al judaísmo en la segunda mitad del período del Se-

¹⁷ Sobre las cuestiones equivalentes relativas al comienzo del “período rabínico”, véase I. M. Gafni, “The Historical Background”, en S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages* (CRINT II.3.1; Assen: Van Gorcum, 1987) 1-34.

¹⁸ G. Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 BCE to 200 CE* (Minneapolis: Fortress, 1991).

¹⁹ El diccionario *Anchor Bible* completa sus artículos sobre la “Historia de Israel” con el período persa e inicia su definición de “Judaísmo” con el período grecorromano (ABD III, 526-73, 1037-89).

gundo Templo (§ 9.4); esto, a su vez, nos obligará aún más a dilucidar qué hace posible el uso de la misma categoría, “judaísmo”, para todos los “judaísmos”. ¿Qué era lo que tenían en común? (§ 9.5). Por último, nos preguntaremos qué supuso el hecho de que Jesús se criase en Galilea (§ 9.6-7), recordaremos la situación política de entonces y consideraremos cómo pudo influir en el contexto de Jesús (§ 9.8). Todo ello nos dará una idea más clara de lo que la descripción de Jesús o de cualquier otro como “judío” debió de significar en el siglo I²⁰. Las conclusiones a que hayamos llegado a lo largo de este recorrido las resumiremos en un breve esbozo de la vida y misión de Jesús (§ 9.9).

Quizá convenga subrayar que en lo que sigue no pretendo ofrecer un estudio completo del judaísmo del Segundo Templo; ello nos desviaría demasiado del objetivo principal, aunque el espacio lo permitiera. Tal objetivo es triple. Primero, indicar algo del *carácter integral* del judaísmo, que, aparte de una religión, era lo que podríamos llamar una ideología nacional. O, mejor, era una religión que abarcaba toda la existencia humana: la educación y la vida familiar, la ley y las relaciones sociales, por no mencionar la economía y la política. Segundo, dar una idea tanto de la *diversidad* del judaísmo del Segundo Templo como de lo mucho que mantenía unido como “judaísmo”. Y tercero, conseguir que con todo ello los lectores estén en mejores condiciones de situar a Jesús en el judaísmo del Segundo Templo, con su carácter integral y su diversidad, y de identificar más fácilmente los puntos de tensión y diferencia dentro de su misión.

²⁰ Cf. D. J. Harrington, “The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems” (1987), en Charlesworth (ed.), *Jesus’ Jewishness*, 123-36: “Nuestra creciente percepción de la diversidad existente dentro del judaísmo palestino en tiempos de Jesús nos dificulta conocer con precisión qué clase de judío palestino era él y sobre qué telón de fondo debemos interpretarlo”; “cuanto más conocemos, menos sabemos” (136, 128). Similarmente T. Holmén, “The Jewishness of Jesus in the ‘Third Quest’”, en Labahn / Schmidt (eds.), *Jesus, Mark and Q*, 143-62. Meier: “La expresión ‘Jesús el judío’ se ha convertido en un cliché académico. La verdadera dificultad está en desempaquetar esa expresión y especificar qué clase de judío del siglo I era Jesús” (“Present State of the ‘Third Quest’”, 467). Dejando a un lado la cuestión de los “judaísmos”, Meier se centra en la figura de Jesús como “judío marginal” (468). Y aunque cabría preguntarse si la descripción “judío marginal” sitúa a Jesús el judío decididamente en el judaísmo del Segundo Templo, lo cierto es que Meier da la importancia debida a la condición judía de Jesús (466-69, 483-86). Desde su perspectiva socioeconómica, Crossan defiende la expresión utilizada por Meier, aunque él prefiere referirse a Jesús como “un campesino marginado” (*Birth*, 350-52). Pero véase también G. Theissen, “Jesus im Judentum. Drei Versuche einer Ortsbestimmung”: *Kirche und Israel* 14 (1999) 93-109. Cf. asimismo las observaciones finales de Moxnes, “Jesus the Jew”, 101-13.

9.2. Definición del “judaísmo”

a. *El “judaísmo”*

¿Qué es, pues, el “judaísmo”? ¿Cuándo tuvo su comienzo? Si las respuestas dependieran solamente de la presencia de la palabra *judaísmo* en nuestras fuentes literarias, serían bastante claras. Porque el término *Ioudaismos* aparece por primera vez en la literatura en tres pasajes: 2 Macabeos 2,21; 8,1, y 14,38. El texto de 2,21 describe a los rebeldes Macabeos como “los que luchaban denodadamente por el judaísmo” (*hyper tou Ioudaismou*); en 8,1 quienes los apoyan son “los que habían continuado en el judaísmo” (*tous memenēkotas en tō Ioudaismō*), y en 14,38 se dice del mártir Razis que había sido acusado formalmente de judaísmo y que se había jugado arduosamente la vida *hyper tou Ioudaismou*. Reflejando las mismas tradiciones, 4 Mac 4,26 habla del intento del rey sirio Antíoco Epífanes de “obligar a cada miembro de la nación a comer alimentos impuros y a renunciar al judaísmo”.

La única otra presencia literaria del término en el período que nos ocupa (antes del final del siglo I d. C.) está registrada en Gál 1,13-14, donde Pablo habla de su antigua conducta “en el judaísmo” (*en tō Ioudaismō*) y recuerda cómo perseguía entonces a “la Iglesia de Dios” y había progresado *en tō Ioudaismō* más que muchos de sus contemporáneos entre su pueblo (*en tō genei mou*). Aparte podríamos mencionar la existencia en Italia de una inscripción funeraria correspondiente al mismo período, en la que se alaba a una mujer “que vivió una vida virtuosa dentro del judaísmo” (*en tō Ioudaismō*, *CIJ*, 537)²¹.

Dos asuntos requieren comentario inmediato. Primero, en la fase más temprana de su utilización, el término nunca es empleado por no judíos. “Judaísmo” comienza como *término judío de autorreferencia*. Pero también resulta notable la constatación de que las cuatro fuentes recién citadas reflejan la perspectiva del judaísmo *helenístico* (el de la diáspora o el de lengua griega). Por eso es significativo que el término aparezca en 2 Macabeos, libro compuesto en griego y “epítome” de la obra en cinco volúmenes de Jasón de Cirene (2,26.28), y no como traducción de algún término hebreo de 1 Macabeos. De hecho K. G. Kuhn dice haber encontrado sólo un pasaje en la literatura rabínica, y quizá en el uso palestino, donde aparece *yhwdoth* = *Ioudaismos*; pero –detalle interesante– se trata de una descripción de los judíos de Babilonia que no renunciaron a su Dios ni a sus le-

²¹ Y. Amir, “The Term *Ioudaismos*: A Study in Jewish-Hellenistic Self-Identification”; *Immanuel*, 14 (1982) 34-41.

yes religiosas, sino que se mantuvieron firmes *byhwdoth* (“en su judaísmo”) (*Ester Rab.* 7,11)²². Aquí debemos limitarnos a señalar este nuevo elemento de anomalía en nuestras definiciones: estamos utilizando un término (“judaísmo”) para designar la religión de los judíos en la tierra de Israel, en el siglo I, *no empleado por quienes entonces vivían en ese territorio*.

Segundo, en todos los casos “judaísmo” fue utilizado con la función de diferenciar el carácter de la fe y la práctica que *distinguía* a los usuarios del término, frente a la cultura y religión circundantes. Aquellos miembros de la diáspora se sentían “dentro del judaísmo” como en “un espacio separado en que vivir su vida de judíos”²³. De hecho, en 2 Macabeos, el término *Ioudaismos* es obviamente empleado en contraste con *hellēnismos* (= estilo de vida griego, 2 Mac 4,13) y con *allophylismos* (= condición de extranjero; 2 Mac 4,13; 6,24). En otras palabras, con el término *judaísmo* el autor de 2 Macabeos designa aquella identidad nacional y religiosa que sirvió de concitador de emociones para la violenta rebelión de los Macabeos contra el intento sirio de asimilarlos mediante la abolición de sus prácticas distintivas (en particular la circuncisión y las leyes sobre alimentos; 1 Mc 1,60-63; 4 Mac 4,26). Desde el comienzo, por lo tanto, *judaísmo* tuvo un *marcado tinte nacionalista* y denota aquella poderosa integración de la identidad religiosa y nacional que distinguió al judaísmo, en su *peculiaridad*, de otras naciones y religiones²⁴.

Confirma esto el otro uso literario citado antes: Gál 1,13-14. Porque la vida a que allí se hace referencia como inserta “en el judaísmo” se singularizaba por la misma aceptación total de las prácticas religiosas tradicionales y por la hostilidad a cuanto supusiera diluir o corromper el carácter de aquello que diferenciaba a Israel. De la intensidad de su reacción dan una idea los términos *celo* (Flp 3,6) y *celante* (Gál 1,14). Estos términos son utilizados con profusión al describir la motivación de los Macabeos²⁵, donde Pinjás es presentado como el gran modelo de conducta (1 Mac 2,26.54; 4 Mac 18,12) y donde “celo por la Ley” sirve de divisa (1 Mac 2,26.27.50.58; 2 Mac 4,2). Y Pablo se sitúa implícitamente en

²² Cf. K. G. Kuhn, “Israel”: *TDNT* III, 363 y 364 n. 49.

²³ Amir, *Ioudaismos*, 39-40.

²⁴ D. R. Schwartz, “On the Jewish Background of Christianity”, en *Studies on the Jewish Background of Christianity* (WUNT 60; Tübinga: Mohr Siebeck, 1992) 11, quita importancia a la dimensión nacionalista del “judaísmo” en su reacción frente al “helenismo”. Éste podía ciertamente definirse más por la cultura que por consideraciones de origen, pero la reacción contra él difícilmente puede entenderse como un pago con la misma moneda.

²⁵ *Zēlos* en 1 Mac 2,54.58; *zēloun* en 1 Mac 2,24.26.27.50.54.58; *zēlotēs* en 2 Mac 4,2; 4 Mac 18,12.

continuidad con esa feroz respuesta nacionalista atribuyendo al mismo “celo” su motivación como persecutor de la Iglesia (Flp 3,6). Es también significativo que sitúe su vida “en el judaísmo” en contraste con su servicio como apóstol de los gentiles (1 Gál 13-16), dando a entender que estaba llevado por la hostilidad a lo “gentil” en su “judaísmo”, al que ahora había vuelto la espalda²⁶.

En suma, por lo que concierne a su uso más antiguo, el término *judaísmo* designa el sistema de religión y modo de vida al que los judíos de la diáspora ceñían su existencia para mantener su identidad distintiva, y también la identidad nacional y religiosa que adquirió su carácter más marcado mediante una vigorosa resistencia a las influencias asimiladoras y sincréticas del ancho helenismo.

b. “Judío”, “Israel”

Esta percepción parece cobrar fuerza por comparación con el uso mucho más extendido de los términos *judío* e *Israel*. El primero (*Ioudaios*) comienza, naturalmente, como designación para alguien nacido en Judea (*Ioudaia*)²⁷. De hecho, en su uso primigenio, *Ioudaios* debería traducirse con una palabra como *judeano*²⁸, en vez de *judío*. Y aun en su uso posterior, con referencia, por ejemplo a judíos que llevaban mucho tiempo en la diáspora, el sentido básico de “los judíos” como nación o pueblo iden-

²⁶ Cf. James D. G. Dunn, *Galatians* (BNTC; Londres: Black, 1993) *loc. cit.*; íd., *Theology of Paul*, 346-54; véase también *infra*, vol. II.

²⁷ “Tal nombre (*Ioudaioi*), con el que han sido designados desde su venida de Babilonia, deriva de la tribu de Judá; como esta tribu fue la primera en ir allí, tanto las personas como el país han tomado nombre de ella” (Josefo, *Ant.* 11.173).

²⁸ La cuestión de cuándo “judío” perdió su sentido específicamente gentilicio es todavía muy importante, por ejemplo al estudiar la expresión *hoi Ioudaioi* en el evangelio de Juan. S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley: University of California, 1999), concluye que, antes del período asmoneo, *Ioudaios* debe traducirse como “judeano” y nunca como “judío” (70-71, 82-106); el paso de un término puramente etnogeográfico a uno de significación religiosa se hace evidente en 2 Mac 6,6 y 9,17, donde por primera vez *Ioudaios* puede traducirse con toda propiedad por “judío”; y entre los escritores grecorromanos, el primer uso de *Ioudaios* como término religioso se hace al final del siglo I d. C. (90-96, 127, 133-36). Dado el enorme efecto transformador de la rebelión macabea es cuestionable, sin embargo, que Cohen amplíe su tesis para afirmar también que “*Ioudaismos* no debe ser traducido como ‘judaísmo’, sino como ‘judeanidad’” (106). De manera controvertida, la BDAG ha optado sistemáticamente por “judeano” [ingl. *Judean*] como la mejor traducción (e incluso por “judeanismo” [ingl. *Judeanism*]), pero no tiene en cuenta el cambio que acabamos de señalar. Sobre la más inmediata relevancia de la cuestión para lo que ahora nos ocupa, véase *infra* § 9.6.

tificado con el territorio de Judea sigue estando presente²⁹. Pero como Judea era un Estado-templo, la identidad religiosa estaba inextricablemente unida a la identidad étnica: “los judíos” eran los adoradores de Dios, cuyo templo estaba en Jerusalén³⁰. Fue precisamente esta ambivalencia inicial y el cambio subsiguiente a un significado más religioso lo que hizo posible la idea de no judíos convertidos en judíos, como en el famoso caso de Izates, rey de Adiabene, en la primera mitad del siglo I d. C. (Josefo, *Ant.* 20,38-46)³¹.

Pero lo que aquí nos interesa es la cuestión expuesta tan claramente por Kuhn: “Israel” es el nombre que la gente emplea para designar a su propio pueblo, mientras que ‘judíos’ es la designación que le aplican quienes no pertenecen a él”³². En otras palabras, *judío* es el término que emplean judíos helenísticos (Filón, Josefo, Aristeeas, Eupolemo, Artapano, Hecateo) y otros para distinguir al pueblo así designado de otros pueblos, mientras que *Israel* es una autoafirmación por referencia a la propia colectividad peculiarmente. Así, por ejemplo, se emplea “judíos” en 1 Macabeos, donde el contexto es oficial y el tono diplomático, pero “Israel” cuando se trata de autodesignación³³; en los evangelios, Pilato dice “rey de los judíos”, y los jefes de los sacerdotes “rey de Israel”³⁴; Pablo habla regularmente de “judío(s) y griego(s)” como un medio de referirse al conjunto de la humanidad³⁵, mientras que prefiere decir de sí mismo “soy israe-

²⁹ Cf. BAGD/BBDAG, *Ioudaia*; G. Harvey, *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Leiden: Brill, 1996) cap. 2.

³⁰ De ahí la conocida –aunque siempre sorprendente– benevolencia de las autoridades romanas en permitir que los judíos de la diáspora enviasen su tributo religioso a Jerusalén.

³¹ Izates sabía que “no sería verdaderamente un judío (*einai bebaïōs Ioudaios*) mientras no se circuncidase”; pero en un primer momento optó por permanecer incircunciso, haciendo caso a la objeción de su madre, quien lo previno de que “su pueblo no toleraría ser gobernado por un judío” (*Ant.* 20.28-39). Véase Cohen, *Beginnings of Jewishness*, 78-81 y cap. 5 (“Crossing the Boundary and Becoming a Jew”). R. S. Kraemer, “On the Meaning of the Term ‘Jew’ in Greco-Roman Inscriptions”: *HTR* 82 (1989) 35-53, encuentra indicios de no judíos que abrazaron el judaísmo y adoptaron la designación de “judío” para sí mismos y para sus hijos.

³² Kuhn, “Israel”, 360; véase análisis y debate en 359-65; cf. *EncJud* 10.22. Las conclusiones de Kuhn han sido confirmadas por P. Tomson, “The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament”: *Bijdragen* 47 (1986) 120-40, 266-89, y han encontrado objeción en Harvey, *True Israel*, que se centra en un aspecto diferente (rechaza la idea de que la aplicación de “Israel” estaba limitada a un Israel percibido como “puro” o “verdadero”).

³³ Kuhn, “Israel”, 360-61.

³⁴ Mc 15,2.9.12.26; 15,32 parr.

³⁵ P. ej., Rom 2,9-10; 3,9; 10,12; 1 Cor 12,13; Gál 3,28.

lita”³⁶; y en los escritos rabínicos aparece prácticamente siempre la palabra *Israel*, en vez de *judíos*, al designar al propio pueblo³⁷. Además, el término *judíos* evoca naturalmente su contrario, *gentiles*, puesto que los dos son definiciones por exclusión del otro: *judíos* = no gentiles; *gentiles* = no judíos³⁸. En cambio, *Israel* es definido por los de dentro, no por los de fuera, y más por referencia a su historia interna (como herederos de lo prometido a los patriarcas) que por referencia a la historia de las naciones y pueblos. En suma, “*Judío*” denota la perspectiva del espectador (judíos incluidos), “*Israel*” la del participante³⁹.

Confirma tal visión el uso del equivalente verbal de *judaísmo* y *judío*, de tan escasa aparición en nuestras fuentes como esos otros dos términos: *ioudaizein*, “vivir como judío”⁴⁰. En cada caso hace probablemente referencia a la adopción por un no judío de las que eran consideradas costumbres característicamente judías (relativas al sábado, a los alimentos, etc.), aunque sin llegar al punto de ser circuncidado (convertirse en prosélito)⁴¹. Por el contrario, no hay forma verbal de *Israel/israelita*. El que “(se) judaiza” está fuera y, en una acción que presupone la distinción entre judío y gentil, se pone a atravesar una línea divisoria; por su parte, el “israelita” está ya dentro y no necesita emprender una acción equivalente a *ioudaizein*⁴².

La enseñanza de todo esto es el gran cuidado que conviene tener en la utilización del término *judaísmo* para designar la identidad religiosa de los principales habitantes de la tierra de Israel en el siglo I. Por supuesto, nuestro uso moderno no tiene que ser determinado ni restringido por el uso antiguo. Pero, como historiadores, debemos ser particularmente conscientes de que cual-

³⁶ Rom 11,1; 2 Cor 11,22. En cambio, según la referencia de Lucas, un gentil, Pablo dice “soy judío” no sólo al tribuno romano, sino también a la multitud de Jerusalén, dirigiéndose a ella en arameo (Hch 21,39; 22,3). Véase J. D. G. Dunn, “Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish-Christian Identity”: *NTS* 45 (1999) 174-93.

³⁷ S. Zeitlin, *The Jews: Race, Nation or Religion?* (Filadelfia: Dropsie, 1936) 31-32, recordando que después del fracaso de Bar Kojba los judíos dejaron de existir como nación.

³⁸ Dado que “(los) gentiles” es un modo de traducir (*ha*)*goyim* = (*ta*) *ethnē* = “(las) naciones”, el contraste realmente dice: “los judíos y todas las otras naciones”, los judíos diferenciados de todo el resto.

³⁹ Similarmente Kuhn y Tomson (*supra*, n. 32).

⁴⁰ Sólo cinco casos conocidos anteriores al siglo II d. C.: Est 8,17 LXX; Teodoto en Eusebio, *Praep. Evang.* 9,22,5; Gál 2,14; Josefo, *Guerra*, 2.454, 463, y Plutarco, *Vida de Cicerón*, 7,6.

⁴¹ Véase Cohen, “*ioudaizein*, ‘to Judaize’”, en *Beginnings of Jewishness*, cap. 6.

⁴² Este uso de “judaizar” más preciso desde el punto de vista histórico debe distinguirse, por lo tanto, del empleo históricamente inexacto del término (desde Baur) para denotar cristianos judíos opuestos a la misión de Pablo entre los gentiles, en la que a los convertidos no se les exigía la circuncisión; véase *infra*, vol. II.

quier intento moderno de describir el judaísmo del siglo I acentuará inevitablemente algo de la perspectiva y preocupación del espectador por la diferenciación con respecto a otros implícita en el uso antiguo. *El término mismo nos dificulta obtener una visión “desde dentro” del judaísmo en tiempos de Jesús.* Y si queremos ver a Jesús y el cristianismo primitivo en su contexto, es decir, “dentro del judaísmo” o surgiendo desde “dentro del judaísmo”, deberemos tener muy presentes las intensas connotaciones nacionalistas del término en aquella época y el grado en que la identidad nacional y la religiosa estaban fundidas en una sola palabra, que implicaba no sólo diferenciación sino también cierta hostilidad hacia las otras naciones y sus prácticas religiosas.

9.3. Diversidad del judaísmo. El judaísmo desde fuera

¿Qué se consideraba judaísmo en la Palestina del siglo I? ¿Qué encerraba la palabra *judaísmo* en el período del Segundo Templo? ¿Cuánto abarcaba o puede abarcar “judaísmo” (desde nuestra perspectiva) como descripción histórica? Una respuesta natural y popular ha sido dirigir la mirada a los diferentes grupos y escritos de la época. Aunque este enfoque es objetable, como veremos, una idea acerca de tales textos y grupos reviste considerable importancia para entender el judaísmo del siglo I, en particular su diversidad. En esta sección, pues, nuestro primer objetivo consiste en ofrecer alguna indicación sobre el abanico de prácticas y creencias que entran en el “judaísmo” palestino (o de la última parte del Segundo Templo) como descripción fenomenológica⁴³. La pregunta clave es la misma en todos los casos: si esto también es “judaísmo”, ¿qué nos dice acerca de él? Aunque muchos de los datos son fragmentarios, con frecuencia hostiles y en ocasiones mínimos, las más de las veces tenemos información suficiente con la que trabajar, aparte de que la manera de tratarla ha mejorado notablemente en calidad y fiabilidad a lo largo de las dos últimas décadas.

a. *Las cuatro “sectas”*

El punto de partida usual han sido las “cuatro filosofías” o “sectas” (*haireseis*)⁴⁴ de que habla Josefo, lo cual es comprensible, dado que la pre-

⁴³ El objetivo es limitado: no pretendo realizar una descripción plena de los grupos y elementos que componían el judaísmo del Segundo Templo.

⁴⁴ Sobre el uso de términos como *secta* véase, p. ej., S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Filadelfia: Westminster, 1987) cap. 5; A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Saducees in Palestinian Society* (Edimburgo: Clark, 1988), esp. 70-73, 123-27 (Saldarini prefiere la traducción “escuelas de pensamiento”); M. Hengel / R. Deines, “E. P. Sanders’ ‘Common Judaism’, Jesus, and the Pharisees”: *JTS* 46 (1995) 1-70; una versión más completa en Hengel, *Judaica et Hellenistica: Kleine Schriften I* (WUNT 90; Tübinga: Mohr Siebeck, 1996) 392-479.

sentación de ellas que hace este autor parece implicar que eran entre los judíos los únicos grupos dignos de atención por parte de sus lectores (*Guerra* 2.119-66; *Ant.* 18.11-25)⁴⁵. Empezar con Josefo tiene también sentido en razón de que él estuvo muy cerca de los acontecimientos (escribió entre comienzos de los años setenta y el principio del siglo II)⁴⁶ e informa más de lo que cabría esperar (trataba de describir la propia religión a sus poderosos patrones romanos, haciendo apología de ella). Huelga decir que ese tratamiento apologético era selectivo y tendencioso. Pero sin duda la perspectiva de Josefo como espectador ofrece una base más completa y sólida que ninguna otra para describir el judaísmo del siglo I, aparte de que existen otras fuentes en número suficiente como para poder reconocer muchos puntos, si no la mayor parte de ellos, en que Josefo expresa juicios sesgados⁴⁷. En cualquier caso, sin embargo, hay importantes cuestiones no resueltas y sobre las que sigue abierto un vivo debate.

1) En primer lugar, naturalmente, la cuestión de *los fariseos*. Aparte de encabezar siempre las listas de Josefo, ellos fueron casi con seguridad los principales precursores del judaísmo rabínico luego imperante⁴⁸. Los estudios antiguos sobre los fariseos suelen ser poco fiables. Esto se debe en parte a prejuicios de los cristianos, quienes los veían como los representantes más destacados de un legalismo que servía, por contraste, para resaltar la misericordia del mensaje de Cristo⁴⁹, y en parte a utilización acrítica (por

⁴⁵ En referencia al debate sobre si Josefo pensaba realmente en cuatro y no en tres filosofías o sectas, me limito a señalar que él describe el movimiento iniciado a su entender por Judas el Galileo lo mismo como una "secta" (*Guerra* 2.118) que como una "filosofía" (*Ant.* 18.9, 23).

⁴⁶ Sobre Josefo, cf. Schürer, *History* I, 43-63; H. W. Attridge, "Josephus and His Works", en Stone (ed.), *Jewish Writings*, 185-232; L. H. Feldman, "Josephus": *ABD* III, 981-98.

⁴⁷ Cf. especialmente E. P. Sanders, *Judaism*, 5-7; sobre la utilización de Josefo como fuente histórica véase S. Mason, "Revisiting Josephus' Pharisees", en J. Neusner / A. J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity*. III/2: *Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism* (Leiden: Brill, 1999) 23-56.

⁴⁸ Como deducen (o suponen) la mayor parte de los especialistas (p. ej., Gafni, "Historical Background", 7-8), pese a los problemas y recelos expresados, entre otros, por Saldarini, *Pharisees*, 7-9 y cap. 10; G. Stemmer, *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes* (1991; trad. ingl., Minneapolis: Fortress, 1995), esp. 140-47; más bibliografía en Meier, *Marginal Jew* III, 357-58.

⁴⁹ Véase la serie de ejemplos de Heschel (*Abraham Geiger*, 75-76, 79, 86, 127 192, 199, 210-11, 215, 222, 232); H.-G. Waubke, *Die Phariseer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts* (Tübinga: Mohr Siebeck, 1998); también el examen del antijudaísmo por Klein (*Anti-Judaism*, cap. 4); la crítica realizada por Sandmel de M. Black, "Pharisees", en *HOB* III, 774-81 (*First Christian Century*, 101-102), y la crítica que hace M. Weinfeld particularmente de Wellhausen ("Hillel and the Misunderstanding of Judaism in Modern Scholarship", en Charlesworth / Johns (eds.), *Hillel and Jesus*, 56-70).

eruditos tanto judíos como cristianos) de tradiciones rabínicas posteriores como muestra de lo que los fariseos del siglo I ya creían y practicaban⁵⁰. El primero de estos dos errores ha sido puesto en evidencia, dentro del ámbito académico de habla inglesa, particularmente por Sanders⁵¹; el segundo por Neusner, en su cuidadosa exposición de las tradiciones, donde indica cuáles tienen más probabilidades de remontarse al siglo I⁵². Sanders y Neusner han apuntado a otras cuestiones, dando con ello pie a ulteriores debates.

Entre las cuestiones actualmente en discusión, la más fundamental es la de si sabemos bastante de los fariseos para ofrecer una imagen acabada de ellos. A medida que aumentaban nuestros conocimientos sobre el judaísmo del Segundo Templo hemos ido tomando mayor conciencia de que sabemos *menos* sobre los fariseos de lo que antes suponíamos⁵³, aunque llegar al conocimiento de que sabemos menos es, a pesar de todo, ¡saber más! En esta línea, Sanders puede tener razón al reprochar a Neusner que utilice sólo tradiciones rabínicas para elaborar su imagen de los debates farisaicos. Pero Sanders puede ser criticado a su vez por dar de lado los datos de los evangelios. Y ciertamente habría que tener más en cuenta a Pablo, el único escritor del período anterior a 70 d. C. que dice ser fariseo⁵⁴. Si bien el testimonio de las tradiciones rabínicas es confuso en el mejor de los casos, todavía permite trazar varios rasgos propios de los fariseos.

El segundo asunto principal entre los debatidos es la importancia de la pureza para los fariseos, y si éstos eran ante todo una secta marcada por

⁵⁰ Véase *supra*, n. 4. Para un examen de la literatura especializada sobre los fariseos desde 1874 véase R. Deines, *Die Phariseer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* (WUNT 101; Tübinga: Mohr Siebeck, 1997). Para bibliografía reciente, véase Meier, *Marginal Jew* III, 342-45.

⁵¹ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*; en el índice, s. v. "Pharisees"; *id.*, *Judaism*.

⁵² Neusner, *Rabbinic Traditions*; *id.*, *Politics to Piety*; *id.*, *Judaism*.

⁵³ Véase especialmente J. Sievers, "Who Were the Pharisees?", en Charlesworth / Johns (eds.), *Hillel and Jesus*, 137-55; apunta Sievers, p. ej., que "la literatura rabínica nunca identifica como fariseo a nadie que haya sido mencionado por su nombre" (139). Dadas las complejidades de la búsqueda (que hemos examinado: Primera parte, *supra*), conviene tener en cuenta el aviso de Keck: "La búsqueda de los fariseos históricos es aún más complicada y origina un mayor número de controversias que la búsqueda del Jesús histórico" (*Who Is Jesus?*, 34).

⁵⁴ Véase J. D. G. Dunn, "Pharisees, Sinners and Jesus", en J. Neusner et al. (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, H. C. Kee FS (Filadelfia: Fortress, 1988) 264-89, reeditado en mi *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Londres: SPCK, 1990) 61-86; Saldarini, *Pharisees*, cap. 7, aunque cualquier deducción de la vida de Pablo al efecto de la influencia farisaica en Siria y Cilicia (137) es dudosa por demás (véase *infra*, vol. II).

la pureza. Sanders rechaza el marcado énfasis de Neusner en este aspecto, aunque se muestra de acuerdo en bastantes puntos relevantes al discutir la significación de ella⁵⁵. Pero olvida que cuando determinadas prácticas religiosas son parte integral de la identidad de un grupo, incluso “gestos menores” pueden convertirse en puntos de división radical⁵⁶. Y más importancia debería dar al nombre mismo de los fariseos, sobre el cual hay amplia coincidencia en que significa “los separados”⁵⁷. Esto indica que también es amplia la percepción de los fariseos como un grupo que se definía por su interés en mantenerse aparte, deseo relacionado principalmente con la pureza⁵⁸.

⁵⁵ E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies* (Londres: SCM, 1990) cap. 3; id., *Judaism*, esp. 431-40 (“gestos menores”; *Jewish Law*, 232, 235; *Judaism*, 440). Para la réplica de Neusner, cf. su “Mr. Maccoby’s Red Cow, Mr. Sander’s Pharisees – and Mine”: *JSS* 23 (1991) 81-98; id., “Mr. Sanders’ Pharisees and Mine”: *BBR* 2 (1992) 143-69.

⁵⁶ Como señalan Kraft y Nickelsburg: “En tales casos, las diferencias de interpretación y disputas respecto a la Ley llegan al nivel de verdades absolutas o falsedades absolutas y tienen consecuencias de salvación o condenación” (*Early Judaism*, 18). Similarmemente Hengel y Deines: “Entre los de dentro ... había a veces ásperas disputas, precisamente sobre la halaká” (“Sanders’ Judaism”, 8; también 45-47). Véase *infra*, n. 138. T. Holmén, *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (Leiden: Brill, 2001) observa que un interés compartido (entre grupos diferentes) en mantener la alianza dio lugar a que determinados aspectos fueran considerados decisivos para el mantenimiento de la alianza e indicativos de la lealtad a ella (48-49), como la circuncisión y el cumplimiento de los preceptos sabáticos (70-79).

⁵⁷ *Perushim*, de *parash*, “separar”; véase Schürer, *History* II, 396-97; Cohen, *Maccabees*, 162; Saldarini, *Pharisees*, 220-225. Meier, *Marginal Jew* III, 366-67, duda que se puedan sacar deducciones tan categóricas.

⁵⁸ Véase Saldarini, *Pharisees*, 212-16, 233-34, 285-87, 290-91; Stemmerger, *Jewish Contemporaries*, 75-82; Hengel / Deines, “Sanders’ Judaism”, 41-51; H. K. Harrington, “Did the Pharisees Eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity?": *JSJ* 26 (1995) 42-54; J. Schaper, “Pharisees”, en W. Horbury et al. (eds.), *Judaism*. Vol. III: *The Early Roman Period* (Cambridge: Cambridge University, 1999) 402-27. La antigua idea de que los fariseos querían extender la santidad del templo por toda la tierra de Israel sobre la base de Ex 19,5-6 seguramente no ha perdido su validez (Schürer, *History* II, 396-400; A. F. Segal, *Rebecca’s Children: Judaism and Christianity in the Roman World* [Cambridge: Harvard University, 1986] 124-28; otros en Sanders, *Jewish Law*, 152). J. Milgrom, *Leviticus*, 2 vols. (AB 3; Nueva York: Doubleday, 1991) hace una importante contribución al debate entre Neusner y Sanders al señalar que “las leyes sacerdotales sobre impureza (Levítico 11-15) se asientan en el postulado de que la impureza contraída dondequiera que fuere representaba un peligro potencial para el santuario” y que “los legisladores sacerdotales tenían gran interés en eliminar, o al menos controlar, las situaciones de impureza en todos los lugares del país, ya fuera en casa, a la mesa, o en la cama” (I, 1007). T. Kazen, *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* (ConBN’I 38; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2002), opina que los fariseos representaban una “práctica de pureza expansionista en el judaísmo del Segundo Templo” (72-87, c índice, s. v. “Expansionism”). Véase también *infra*, § 14.4c-d.

Una tercera cuestión, estrechamente relacionada, concierne a la influencia política y social de los fariseos. Sanders, en su polémica, se centra en rechazar la idea de que los fariseos “dirigían el judaísmo”⁵⁹, aunque por otra parte reconoce que ejercieron al menos cierta influencia política en tiempos de Jesús⁶⁰. Más relieve, sin embargo, merece la probabilidad de que los fariseos influyeran de manera sustancial sobre la gente⁶¹. Josefo refiere que transmitieron “al pueblo” varias tradiciones (*Ant.* 13.297), lo cual sugiere que el grado de exclusivismo que mostraban estaba motivado por el deseo de santidad (pureza) del pueblo en general⁶². Confirma su influencia la preocupación por la pureza, extendida perceptiblemente en Israel y atestiguada por los descubrimientos arqueológicos en todo el territorio de *miqwaot* y de pilas lustrales⁶³. También encuentra confirmación en la historia heroica de Judit, quien en su preocupación por la pureza puede ser considerada como adelantada del movimiento farisaico o “protofarisea”⁶⁴.

Una visión distinta e influyente ha sido defendida por Anthony Saldarini: que los fariseos pertenecían a la clase “profesional” de la sociedad judía y atendían a las necesidades de la clase dirigente y gobernante, por lo cual en cierta medida dependían de los ricos y poderosos⁶⁵. La tesis está basada en el análisis de Gerhard Lenski de los imperios agrarios en lo to-

⁵⁹ *Judaism*, 395-412; véase *infra*, § 9.7b.

⁶⁰ A la vista de los datos, Sanders concluye que, después de perder el poder político del que habían disfrutado durante el reinado de Salomé Alexandra (76-67 a. C.), los fariseos no se retiraron por completo del ruedo político, sino que estuvieron activos tanto tiempo como pudieron ser una “oposición moderada pero generalmente ineficaz”, y algunos de ellos participaron en los disturbios anteriores a la muerte de Herodes el Grande, en la sublevación de Judas el Galileo (6 a. C.) y en el comienzo de la rebelión de 66 d. C. (*Judaism*, 380-95; similarmente, Saldarini, *Pharisees*, 98-106, 132-33; Stemmerger, *Jewish Contemporaries*, 117-22; más combativamente, Hengel / Deines, “Sanders’ Judaism”, 55-67; Schaper, “Pharisees”, 419 [nótese también 412]). Mason previene justificadamente contra la tendencia a inferir demasiado del silencio de Josefo con respecto a los fariseos en el poco espacio que este historiador dedica al período 6-66 d. C. (“Revisiting”, 47-48).

⁶¹ Éste es el caballo de batalla de la crítica que Hengel y Deines hacen de Sanders.

⁶² Hengel / Deines, “Sanders’ Judaism”, 30-31, 46-47, en contraste con el alto grado de exclusivismo mostrado por el pueblo de Qumrán. Véase también Meier, *Marginal Jew* III, 405-406.

⁶³ Hengel / Deines, “Sanders’ Judaism”, 34-35. Véase *infra*, § 9.6a, particularmente sobre n. 176.

⁶⁴ Hengel / Deines, “Sanders’ Judaism”, 48-49.

⁶⁵ Saldarini, *Pharisees*, esp. 39-48, 295-97; la tesis se ha revelado atractiva particularmente para Horsley, *Jesus*, 17, 63 (“entre los ‘profesionales’ a través de los cuales era gobernada la sociedad”), 70 (“representantes del gobierno del templo en contacto con los asuntos locales”). Del mismo autor, véase *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge; Trinity, 1995), 150 y n. 37; *id.*, *Archaeology*, 152 y n. 59; similarmente Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, 101-103.

cante a las clases y la estructura, y, como sucede con el similar uso de Lenski por parte de Crossan⁶⁶, corre el riesgo de imponer otra metanarrativa o “gran discurso” sobre las particularidades y peculiaridades del judaísmo del Segundo Templo. En concreto, la presentación de los fariseos como una clase al servicio de la aristocracia acaudalada y que representaba los intereses de las autoridades del templo no está en consonancia con la estima de que, según Josefo, gozaban entre el pueblo, ni con las preocupaciones manifestadas por ellos. Por otro lado, no debemos caer en la trampa de imaginar grupos (sectas, clases) completamente distintos, ni grupos que actuasen aisladamente o ni de manera coordinada; y, sin duda, muchos fariseos sirvieron realmente como una burocracia escribal.

En lo que los fariseos se distinguieron más marcadamente de sus contemporáneos fue en su interés por mantener la Ley con escrupuloso rigor y exactitud (*akribeia*)⁶⁷ y por desarrollar una peculiar interpretación haláquica de la Torá⁶⁸, “las tradiciones de los padres”⁶⁹, la llamada “Ley oral”⁷⁰. Aquí es importante recordar que los fariseos no formaban un partido uniforme ni, menos aún, monolítico. Muy famosas en tiempos de Jesús fueron las numerosas disputas sobre cuestiones de detalle de la Halaká entre las “escuelas” de Hillel y Shammai, recordadas, respectivamente, por la lenidad y la severidad de sus dictámenes⁷¹. Reconociendo esto no se hace ninguna concesión a la acusación

⁶⁶ Crossan, *Birth*, cap. 11. Véase *infra*, cap. 12, nn. 405 y 411.

⁶⁷ Josefo, *Guerra* 1.110; 2.162; *Ant.* 17.41; *Vida* 191; Hch 22,3; 26,5; véase en particular A. I. Baumgarten, “The Name of the Pharisee”: *JBL* 102 (1983) 411-28. Sanders no pone en discusión este punto (*Jesus and Judaism*, 275).

⁶⁸ “Halaká” (o “Halajá”), de la raíz hebrea *hllk*, “caminar”, hace referencia por separado y en conjunto a las normas/disposiciones (derivadas de la Torá escrita) que determinan cómo tienen que actuar (“caminar”) los individuos en situaciones concretas: de hecho, jurisprudencia. Véase G. G. Porton, “Halakah”, en *ABD* III, 26-27; S. Safrai, “Halakha”, en Safrai (ed.), *Literature of the Sages*, 121-209.

⁶⁹ P. ej., *Ant.* 13.297, 408; 17.41; *Vida* 198; Mc 7,3.5; Gál 1,14.

⁷⁰ Sobre la Ley oral véase Hengel / Deines, “Sanders’ Judaism”, 17-39; también S. Safrai, “Oral Torá”, en Safrai (ed.), *Literature of the Sages*, 35-119; véase también H. L. Strack / G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (trad. ingl., San Francisco: HarperCollins, 1991) 35-49 (con bibliografía). Sobre las características de los fariseos, véase Meier, *Marginal Jew* III, 313-30.

⁷¹ Véase, p. ej., Schürer, *History* II, 363-66, con bibliografía (n. 29) y referencia a los pasajes de la Misná que mencionan diferencias entre las dos escuelas (n. 39); Hengel / Deines, “Sanders’ Judaism”, 39-41. Probablemente había también desacuerdo respecto al nivel apropiado de compromiso político; más en concreto, si había que cooperar con las autoridades romanas o adoptar frente a ellas una actitud de oposición (M. Hengel, *The Pre-Christian Paul* [Londres: SCM, 1991] 44-45). Crossan y Reed creen que “probablemente fueron los fariseos de la escuela de Hillel quienes suscitaron con argumentos y organizaron prácticamente” la resistencia no violenta pero dispuesta al martirio descrita por Josefo en *Guerra* 2.169-74, 185-203, y *Ant.* 18.55-59, 261-309 (*Excavating Jesus*, 143-45).

de “legalismo” dirigida desde antiguo contra los fariseos, los cuales eran característicamente más tolerantes en sus apreciaciones que los qumranitas, y los seguidores de Hillel más flexibles que en sus opiniones sobre el divorcio que Jesús (§ 14.4e). Al mismo tiempo es indudable su adhesión a la Torá. En consecuencia, no constituye una gran sorpresa que el judaísmo que sobrevivió al desastre de 70 d. C., el judaísmo más estrechamente relacionado con los fariseos, fuera un judaísmo de los rabinos, de la Torá y de la Halaká.

2) De los *saduceos* poco se puede decir, ante la escasez de datos⁷². Se suele pensar (sobre la base de *Ant.* 13.297 y 18.17) que se diferenciaban de los fariseos en su rechazo de la “Ley oral”, aunque una minoría de comentaristas entiende que lo que realmente separaba a los saduceos de los fariseos era, una vez más, la cuestión básica de la pureza⁷³. También se supone generalmente cierta coincidencia parcial entre los saduceos y las familias aristocráticas de las que procedían los sumos sacerdotes y que controlaban el templo⁷⁴. Siendo Judea un Estado-templo, las palancas del poder político, religioso, económico y social estaban en manos de ellos, en la medida permitida por Roma y los sucesivos Herodes⁷⁵. Éste es un hecho de considerable importancia para cualquier estudio de Jesús en su contexto histórico: no sólo nos recuerda que el judaísmo su tiempo tenía un carácter sociopolítico-religioso, sino también que, en lo concerniente a la implicación judía en la muerte de Jesús, únicamente podemos hablar con realismo de la facción sumosacerdotal⁷⁶. Por otro lado, a pesar de la riqueza y alto grado de helenización de los saduceos, su mismo nombre colectivo sugiere⁷⁷, algo sorprendentemente, un origen similar al de los esenios:

⁷² Bibliografía en Meier, *Marginal Jew* III, 444.

⁷³ G. G. Porton, *ABD* V, 892-93. “En la Misná y en la Tosefta, la mayor parte de las discusiones entre los saduceos y los fariseos (y otros) conciernen a la interpretación de las leyes de pureza ritual” (Saldarini, *Pharisees*, 233). Véase también Meier, *Marginal Jew* III, 399-406, quien supone que los saduceos debieron de tener su propia halaká y señala que, a diferencia de los fariseos, se contentaban con observar y defender sus tradiciones particulares, “sin pretender que fueran obligatorias para todos los judíos”.

⁷⁴ Véase Sanders, *Judaism*, cap. 13. “Los sacerdotes eran un clan más que una secta o partido” (Fredriksen, *Jesus*, 63).

⁷⁵ Cf. K. C. Hanson / D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1998) 139-54; Meier, *Marginal Jew* III, 394-99. Sobre el carácter, categoría y poderes del “sanedrín”, véase especialmente Sanders, *Judaism*, 472-88. Aunque Sanders, una vez más, puede haber exagerado sus argumentos (Hengel / Deines, “Sanders’ Judaism”, 58), sigue sin estar claro si *synedrion*, en un pasaje como *Ant.* 14.171-76, debe ser traducido como “el sanedrín” y no como “el consejo”.

⁷⁶ Véase, p. ej., Dunn, *Partings*, 51-53, y los allí citados. Cf. *infra*, § 17.2.

⁷⁷ Si realmente los “saduceos” tomaron su nombre del sacerdote Sadoc (Schürer, *History* II, 405-407; Porton, *ABD* V, 892; G. Stemberger, “The Sadducees”, en Horbury et al. [eds.], *Judaism* III, 428-43; Meier, *Marginal Jew* III, 450-53).

protestas partidistas en apoyo de los sacerdotes legítimos (los sadoquitas), cuya prerrogativa había sido usurpada por los asmoneos. En cualquier caso, su prominencia y poder antes de 70 d. C. atestiguan claramente la importancia del templo en el judaísmo del siglo I.

3) En cuanto a los *esenios*, hay un consenso sustancial en que Qumrán era una comunidad esenia y en que la mayor parte de los manuscritos del Mar Muerto proceden de su biblioteca⁷⁸. Pero las noticias de Josefo (*Gue-rra* 2.124) y Filón (*Prob.* 76) son probablemente suficientes para demostrar que Qumrán era sólo una rama de los esenios y que éstos tenían otros grupos que vivían en diversas ciudades, entre ellas, posiblemente, la misma Jerusalén⁷⁹. Además, la disparidad del material de esos manuscritos se está haciendo cada vez más clara, con sólo algún manuscrito como muestra de las creencias de la propia comunidad, y con el *Documento de Damasco* (CD) como representante de los esenios más dispersos⁸⁰.

La comunidad de Qumrán es el ejemplo más palmario de “secta” (en el sentido moderno del término) dentro del judaísmo del siglo I⁸¹. A medida que se iban publicando los manuscritos del Mar Muerto (procedentes de la Cueva 4), ese carácter se ha manifestado cada vez con mayor claridad, entreverado de marcados rasgos predestinacionistas, dualistas y místicos⁸². Evidentemente, la comunidad se consideraba una alternativa al templo de Jerusalén (de ahí su retirada al desierto)⁸³, condicionaba la posibilidad de ser miembro de ella a la adhesión a su forma de entender e interpretar la Escritura y aplicaba reglas estrictas tanto para el noviciado como para la continuidad como miembro (1QS 5,9). Aunque la comunidad se asemejaba mucho al primitivo movimiento cristiano en su sentido de la gracia divina (1QS 11; 1QH) y en la expectación escatoló-

⁷⁸ Recientemente se han publicado varias ediciones completas de los manuscritos del Mar Muerto. Yo he utilizado principalmente F. García Martínez / E. J. C. Tigheelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Brill/Grand Rapids: Eerdmans, 1997), y G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (Londres: Penguin, 1997). Las obras introductorias más útiles son actualmente F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (Sheffield: Sheffield Academic, 1995), y J. C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994). Para una descripción de la arqueología de Qumrán, cf. R. Donceel, “Qumran”, en *OEANE* IV, 393-96.

⁷⁹ B. Pixner se muestra convencido de la existencia de un “barrio esenio”, pasada la “Puerta de los Esenios” en el monte Sión; véase, p. ej., su “Jesus and His Community: Between Essenes and Pharisees”, en Charlesworth / Johns (eds.), *Hillel and Jesus*, 193-224.

⁸⁰ Sanders, *Judaism*, 342, 347; Vanderkam, *Dead Sea Scrolls*, 57.

⁸¹ Sanders, *Judaism*, 352-64.

⁸² Véanse, p. ej., los textos de 1QS citados en Vermes, *Complete Dead Sea Scrolls*, 97-117, y los “Cantos para el Holocausto del Sábado” en 321-30.

⁸³ Véase *infin*, § 13.3g y n. 124.

gica (v. gr., 1QpHab, 1QS^a, 1QM), su rigurosa aplicación de las reglas de pureza y disciplina la distanciaban sobremanera de él⁸⁴. Esto, si era también judaísmo, pone muy de manifiesto la medida en que la Torá y el templo tenían en el judaísmo una importancia fundamental y definían sus características.

4) Josefo habla asimismo de una “cuarta filosofía” en *Ant.* 18,9. Tal referencia ha originado considerable confusión, porque parece indicar que existía un cuerpo político coherente desde cuando actuaba Judas el Galileo (6 d. C.)⁸⁵. La confusión aumenta si se identifica la “cuarta filosofía” con los sicarios y zelotas, de época posterior. Ciertamente, la descripción que hace Josefo de la “cuarta filosofía”⁸⁶ implica una deliberada asociación con la tradición de “celo” iniciada con Pinjás y los Macabeos, en la que la resistencia armada a cualquier intento de debilitar o suprimir la especial relación de Israel con Yahvé era el interés predominante; una línea, naturalmente, seguida por los “zelotas”, quienes veían a Pinjás como su gran héroe. Además, los hijos de Judas fueron crucificados más tarde, en el año 47 o 48, por actividades antirromanas; y sus descendientes fueron también cabecillas en la rebelión de 66-73 d. C.⁸⁷ Por otro lado, Josefo no utiliza el término *zelota* hasta llegar a la rebelión misma (antes lo había empleado, pero como título, en *Guerra* 4.160-61)⁸⁸. Y cuando lo utiliza, lo hace simplemente en el sentido de “alguien extremadamente interesado y activo en una causa”, descripción que le habría cuadrado a él mismo, de joven, siendo discípulo del eremita Banno (*Vida* 11)⁸⁹; y aquí no viene mal recordar que Pablo pudo llamarse a sí mismo “zelota” sin indicar pertenencia a ningún partido político ni movimiento de resistencia⁹⁰. “Sicarios” (*sicarii*) es el nombre que aplica Josefo a los asesinos que surgieron en los años cincuenta, los cuales utilizaban una daga corta (*sica*) que llevaban escondida entre las ropas para apuñalar a sus enemigos en

⁸⁴ M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul* (SNTSMS 53; Cambridge: Cambridge University, 1985).

⁸⁵ Así particularmente M. Hengel, *The Zealots* (1961, ²1976; trad. ingl., Edimburgo: Clark, 1989), seguido por Witherington, *Christology*, 81-88.

⁸⁶ “Su pasión por la libertad es casi indomable, puesto que están convencidos de que no tienen más caudillo y señor que Dios. Poco se les da sufrir la muerte de manera cruel o que caiga la venganza sobre sus familiares y amigos, con tal de no verse obligados a reconocer como señor a ningún hombre” (*Ant.* 18.23).

⁸⁷ Detalles en Schürer, *History* II, 600-601.

⁸⁸ R. A. Horsley, “The Zealots: Their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt”, *NovT* 28 (1966) 159-92.

⁸⁹ Véase *íd.*, *Cont. Ap.* 1.162; en Filón, *Migr.* 62; *Som.* 1.124; 2.274; *Abr.* 22, 33, 60; *Mos.* 1.160-61; 2.55, 161, 256, etc. En el Pentateuco de los LXX es Dios quien es descrito como “celoso” (Ex 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15).

⁹⁰ Véase *supra*, § 9.2a.

medio de una multitud (*Guerra* 2.254-57). Los sicarios eran una de las facciones que participaron en la revuelta final, y no deben ser identificados sin más con los “zelotas”.

Considerados todos los datos, casi con seguridad debemos abstenernos de emplear el término *zelota* para designar una facción política dada a la violencia antes de la rebelión iniciada en 66 d. C.⁹¹ La situación política en Palestina ciertamente se deterioró en los años cincuenta, con un aumento del bandidaje que condujo a la rebelión propiamente dicha. Pero antes la situación era de mucha más calma. Y no debemos deducir de la referencia lucana a Simón “el Zelota” (Lc 6,15; Hch 1,13) que Jesús había elegido a un “resistente” o “terrorista” para ser uno de sus discípulos (!). Al mismo tiempo resulta evidente que la tradición de piedad marcada por el celo y el compromiso, a ejemplo de Pinjás, fue todavía ampliamente valorada a lo largo del siglo I. Si también esto era judaísmo, la conciencia de ser el pueblo elegido de Dios, separado entre las naciones, debe contar asimismo como una característica fundamental.

b. *Los datos de los apócrifos y los pseudoepígrafos*

Además de esas agrupaciones (o formas) dentro del judaísmo, tenemos que considerar otras expresiones de él, sobre todo las referidas en los pseudoepígrafos. La comprensión del judaísmo palestino tropieza aquí con un problema inmediato. Las cuatro “sectas” de Josefo que conocemos operaron en el territorio de Israel durante el período que nos ocupa principalmente. Pero con los apócrifos algunos escritos nos vienen de la diáspora, y el alcance y las dataciones de muchos de los pseudoepígrafos ofrecen tantas dudas que a veces no estamos seguros de cuáles de los escritos son relevantes para nuestra tarea⁹². Por otro lado, en cambio, muchos de los documentos corresponden a agrupaciones o revelan tendencias que debieron de existir en Israel durante el siglo I d. C., por lo cual se puede trazar una imagen a grandes rasgos (que es cuanto necesitamos en este punto).

1) Sobremanera llamativa es la serie de *escritos apocalípticos*, en particular los libros de *Henoc*, *4 Esdras*, *2 Baruc*, el *Apocalipsis de Abrahán* y,

⁹¹ Véase D. R. Schwartz, “On Christian Study of the Zealots”, en *Studies*, 128-46; I. L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress, 1992) 499-500; D. Rhoads, “Zealots”, en *ABD* VI, 1043-54.

⁹² Los textos de los documentos que van a ser mencionados se encuentran fácilmente en los apócrifos del AT y en *OTP*; también en Stone (ed.), *Jewish Writings*; Kraft / Nickelsburg, *Early Judaism*; Schürer, *History*, vol. III.

podríamos añadir, el Apocalipsis de Juan⁹³. Todos ellos surgieron de la fuerte convicción de que los acontecimientos de la tierra están determinados por lo que sucede en el cielo y del consiguiente deseo de conocer en lo posible las realidades celestiales. Prominentes entre ellas son los seres angélicos, ya se trate de ángeles intérpretes, ya de ángeles gloriosos. La visión de estos últimos representa para el vidente una garantía de que está cerca de la presencia del único Dios; pero la misma gloria que los envuelve puede tanto realzar como amenazar la exclusiva majestad del Dios único⁹⁴. Hay que señalar también la coincidencia parcial entre la apocalíptica y el misticismo⁹⁵. Éste es un judaísmo centrado en la inmediatez de la experiencia espiritual (revelatoria); pero, por lo mismo, proclive a los “vuelos de la fantasía”.

2) La *literatura testamentaria* (relativa a figuras patriarcales que recuerdan su vida y expresan su última voluntad). Aunque sólo los precursores de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* y el *Testamento de Moisés* corresponden al período que nos ocupa, el hecho de que el formato estuviera tan extendido en Israel y en el judaísmo de la diáspora es un indicio añadido de que la interrelación entre ambos debió de ser considerable. Los puntos de contacto entre las literaturas testamentaria y apocalíptica son sustanciales (lo cual nos advierte de que no debemos operar con categorías demasiado estrictas); pero si algo distingue los testamentos es el deseo de promover una vida recta. En los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, la superioridad de Leví sobre Judá (esp. *TestJud* 21,2-4; 25,1) indica un judaísmo donde el templo y los sacerdotes son todavía lo central y representativo⁹⁶.

3) La *literatura sapiencial* ilustra la dificultad de distinguir claramente entre los datos literarios de la tierra de Israel y los de la diáspora. Es lla-

⁹³ Además de los libros citados en n. 92, cf. J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984, ²1998).

⁹⁴ Véase especialmente C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (Londres: SPCK, 1982); L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: An Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT 2.70; Tübinga: Mohr Siebeck, 1995).

⁹⁵ Cf. en particular I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980); véase *infra*, vol. III.

⁹⁶ Para un examen del debate que se viene desarrollando, particularmente sobre los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, cf. J. J. Collins, “Testaments”, en Stone (ed.), *Jewish Writings*, 325-55; id., “The Testamentary Literature in Recent Scholarship”, en Kraft / Nickelsburg, *Early Judaism*, 268-85. El *Testamento de Moisés* suele datarse entre 4 a. C. y 30 d. C. (como hace J. F. Priest, en *ABD* IV, 920-22), por lo cual podría estar en su origen más cerca del período de la misión de Jesús que ningún otro escrito existente del judaísmo del Segundo Templo. El *Testamento de Job*, que no admite datación más precisa que el siglo I a. C. o d. C., fue compuesto en griego.

mativo, sin embargo, el hecho de que los dos únicos escritos de esta clase originados en hebreo (Eclesiástico y Baruc) relacionaran la sabiduría divina universal explícitamente con la Torá (Eclo 24,23; Bar 4,1). Sobre las *historias de héroes y heroínas judíos* destinadas a alimentar la piedad popular podemos destacar el modo sistemático en que esos personajes eran descritos como prósperos precisamente por su observancia de las leyes alimentarias y su rechazo de los alimentos de gentiles⁹⁷.

Entre otros pseudoepígrafos pertinentes hay dos que merecen especial atención. El primero es *Jubileos*, una reelaboración del Génesis y de los primeros capítulos del Éxodo, que tenía la clara finalidad de promover una obediencia más rigurosa de lo dispuesto en la Torá. Probablemente data de comienzos del período macabeo-asmoneo, y ahora es considerado como precursor de los esenios de Qumrán. El segundo, los *Salmos de Salomón*, fue escrito a raíz de la conquista de Jerusalén por los romanos (63 a. C.) y afronta el consiguiente problema de teodicea: cómo explicar los recientes acontecimientos, siendo Israel el pueblo elegido de Dios.

Una considerable dificultad que encontramos en estos documentos es la de conocer hasta qué punto eran representativos e influyentes. Sabemos, por ejemplo, que partes del *corpus* de *Henoc* eran manifiestamente valoradas en Qumrán y podemos ver en CD 16,2-4 una alusión a *Jubileos*, pero no podemos deducir de esto que tales textos hablasen por grupos importantes dentro del judaísmo del siglo I. Después de todo, un apocalipsis podía ser obra de una sola persona y no hablar por grupo alguno. En el extremo opuesto, también estarían catalogarlos todos como expresiones de judaísmos dispares sin puntos de coincidencia. Del mismo modo sería inadmisibile como procedimiento identificar cada documento con una sola comunidad, como si ningún subgrupo pudiera expresar eficazmente la riqueza de la percepción colectiva de sí mismo a través de diferentes escritos⁹⁸. En particular, dado el amplio público al que se dirige la literatura sapiencial y heroica, es difícil percibirla como representativa de judaísmos dispares. Así pues, aunque resulte frustrante la falta de información al respecto, debemos contentarnos con que estos escritos arrojen luz sobre facetas del judaísmo del Segundo Templo, sin introducir una coherencia sistematizada ni una gran teoría por nuestra cuenta.

⁹⁷ Dn 1,3-16; 10,3; Tob 1,10-13; Jdt 12,2,6-9,19; *Apend. Est.* 14,17; 1 Mac 1,62-6,3; *José y Asenét* 7,1; 8,5.

⁹⁸ Ya hemos considerado esto como una falacia a la que se entregan varios estudiosos del NT, por ejemplo al proponer una comunidad peculiar (y peculiarmente) Q (véase *supra*, § 7.4b y 8.6d).

c. Otros judaísmos

A fin de ofrecer una visión lo más completa posible convendrá mencionar otros grupos existentes en Israel y relacionados con el período en cuestión.

1) Entre los que ejercieron algún grado de poder político, aparte de los saduceos, figuran los “*ancianos*” (*presbyteroi*). “Los ancianos de la comunidad” y “los ancianos de la ciudad” eran desde muy antiguo una característica de la vida de Israel⁹⁹. Y “ancianos” aparecen frecuentemente en el NT, a menudo con “jefes de los sacerdotes” (17 veces), “jefes del pueblo” (Hch 4,5.8) o “escribas” (12 veces). Como su nombre sugiere, eran los miembros más entrados en años de cada comunidad, venerados por la sabiduría que habían adquirido a través de su larga experiencia, y a los que se reconocía la categoría correspondiente. Se supone que figuraban entre “los hombres prominentes (*prōtoi*) del distrito” (Josefo, *Ant.* 7.230). “Los notables (*prōtoi*) del pueblo” (*Ant.* 11.141; Lc 19,47). Por supuesto, no estamos hablando aquí de “sectas” ni de “partidos”; nos limitamos simplemente a señalar el caleidoscopio de grupos y roles que constituía el judaísmo del siglo I.

2) Similarmente, debemos señalar el papel esencial de los *sacerdotes* y los *escribas* en el sistema religioso-social del judaísmo del Segundo Templo. Tampoco aquí pensamos en “partidos”; se trataba simplemente de funcionarios de categoría media y de “profesionales”, sin los cuales el sistema se habría venido abajo. Los sacerdotes, por definición, existían para garantizar el buen funcionamiento del culto en el templo; pero seguramente ello no exigía a la mayor parte de los sacerdotes estar presentes en Jerusalén más de dos o tres semanas cada año. Durante el tiempo restante vivían en las ciudades y pueblos del país. Allí eran los expertos legales (también, por lo tanto, bíblicos) y los maestros, y evidentemente servían como magistrados y jueces locales (Josefo, *Cont. Ap.* 2.187). Sin duda, en el gobierno local entraban también en alguna medida los *ancianos*¹⁰⁰. La necesidad de escribas es un recordatorio de que muchas de las transacciones exigidas por la vida diaria requerían expertos legales y copistas, sobre todo en los lugares donde el nivel de instrucción era más bajo¹⁰¹. Pro-

⁹⁹ Lv 4,15; Jue 8,16; 21,16; Rut 4,2; 1 Sm 16,4; Jdt 8,10; 10,6; 13,12.

¹⁰⁰ Sanders, *Judaism*, 170-82, subraya que a lo largo de la época en cuestión los ancianos siguieron desempeñando este papel, que no fue asumido por los fariseos. Los enfoques de Jeremías, *Jerusalem*, 198-207; Stern, en Safrai / Stern, *Jewish People*, cap. 11, y Schürer, *History* II, 238-50, son demasiado dependientes de perspectivas rabínicas posteriores.

¹⁰¹ Véase *infra*, en n. 277.

bablemente cabe suponer que había escribas más o menos estrechamente relacionados con sacerdotes, ancianos o fariseos; así lo sugiere la regular conexión entre “jefes de los sacerdotes y escribas”, “escribas y ancianos” y “escribas y fariseos” que se encuentra en los evangelios y en Hechos¹⁰².

3) Probablemente, tampoco está de más mencionar aquí “*el pueblo de la tierra*” (*am haaretz*, pl. *amme haaretz*). En su uso primitivo, la expresión hace referencia generalmente a los campesinos¹⁰³, a diferencia de los dirigentes, sacerdotes y profetas. Después del destierro tomó un matiz peyorativo, siendo empleada en referencia a “la gente [o las gentes] del país” con quien los israelitas no exiliados se habían unido en matrimonios mixtos¹⁰⁴. Este sentido despectivo, de referencia a una población cuya pureza ritual era dudosa en el mejor de los casos, pasó a la Misná, particularmente al tratado *Demay*, “Sobre el producto de diezmo dudoso”, que, entre otras cosas, recomienda no hospedarse en casa de un *am haaretz* (2.2-3). Tal expresión no aparece en el NT, y es dudoso que fuera empleada denotando semejante desdén hacia el “pueblo llano” en tiempos de la misión de Jesús¹⁰⁵.

4) También los *herodianos* son probablemente dignos de mención. De este grupo, un tanto oscuro, habla Josefo en *Guerra* 1.319; asimismo hay referencias a él en Mc 3,6; 12,13/Mt 22,16. Varias son las identificaciones que se han hecho de los “herodianos”¹⁰⁶. Pero el término (*Hērōdianoī*) es una formación latina (*Herodiani*) y sugiere una analogía con nombres de partidos como *Cesariani*, *Pompeiani* y *Augustiani*. Esto podría significar que los “herodianos” eran activos partidarios de Herodes (en las referencias evangélicas, Herodes Antipas), aunque acaso sólo indique personas

¹⁰² Cf. Saldarini, *Pharisees*, cap. 11; Grabbe, *Judaism*, 488-91; C. Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period* (JSOTS 291; Sheffield: Sheffield Academic, 1998). Schwartz opina que los escribas (*grammateis*) del NT eran levitas (*Studies*, 89-101). A menudo se hace referencia a la idealización de la función del escriba por el Eclesiástico (Eclo 38,24-39.11).

¹⁰³ 2 Re 11,20; Jr 1,18; 34,19; 37,2; 44,21; Ez 22,24-29.

¹⁰⁴ Esd 9,1-2.11; 10,2.11; Neh 9,30; 10,28-31. Véase E. Lipinski, “*am*”, en *TDOT* XI, 174-75.

¹⁰⁵ Meier, *Marginal Jew*, 38-39, n. 34; véase *infra*, § 13.5.

¹⁰⁶ H. H. Rowley, “The Herodians in the Gospels”: *JTS* 41 (1940) 14-27, habla barajado once posibilidades. Luego, el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto añadió una duodécima: “herodianos” = esenios (C. Daniel “Les ‘Hérodiens’ du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?”: *RevQ* 6 [1967] 31-53; *id.*, “Nouveaux arguments en faveur de l’identification des Hérodiens et des Esséniens”: *RevQ* 27 [1970] 397-402); aunque véase también W. Braun, “Were the New Testament Herodians Essenes?”: *RevQ* 53 (1989) 75-88; Grabbe, *Judaism*, 501-502. Más bibliografía en Meier, *Marginal Jew* III, 610 n. 221.

prominentes que lo apoyaban¹⁰⁷, o incluso miembros de la misma familia de Herodes. En todo caso, si el término denota un determinado grupo dentro del judaísmo del siglo I, se nos presenta con carácter político, lo cual nos recuerda una vez más que el judaísmo de la época, en su diversidad, no tenía miras exclusivamente religiosas.

5) Otro posible grupo o serie de grupos podrían ser los “*helenizantes*” o “*helenistas*”. Tal designación puede aplicarse ciertamente a los judíos que apoyaban el programa de “helenización” (2 Mac 4,13) de Antíoco Epífanes, origen de la rebelión macabea, según se narra en 1 Mac 1-2. Como ha quedado dicho, el término *judaísmo* surgió en oposición a *helenización*, entendida como un intento de disolver lo característico de la tradición de Israel derivada de la alianza (Torá, circuncisión, leyes sobre alimentos). Aunque los términos *helenizantes* y *helenistas* no eran usados en realidad, pueden servir para denominar a quienes favorecerían una política de acercamiento a lo que podríamos llamar “helenismo internacional”, dentro del cual estaban incluidas en alguna medida las aristocracias asmonea y herodiana¹⁰⁸. Había muchos puntos de coincidencia entre ellas, los profesionales a su servicio y los que se establecieron en las ciudades helenísticas de la costa mediterránea (Cesarea Marítima y Tolemaida, el puerto más cercano de Galilea) y de Transjordania (la Decápolis, pero incluida Escitópolis, de la ribera occidental del Jordán), todas las cuales se caracterizaban por su estructura política y social completamente griega. En Galilea, la ciudad de Séforis fue reconstruida por Herodes Antipas después del levantamiento de 4 a. C. y sirvió de capital de Galilea hasta 18 d. C., antes de que Antipas trasladase su capital a la recién construida Tiberíades¹⁰⁹. Aunque —como veremos más adelante (§ 9.6b)— éstas no eran “ciudades helenísticas” en sentido estricto, los galileos comunes sentían considerable hostilidad hacia ellas y sus residentes, más helenizados.

¹⁰⁷ Posiblemente identificables con “los principales (*prōtoi*) de Galilea” (Mc 6,21). Mc 12,13/Mt 22,16 indica que estaban activos en Jerusalén, tal vez no como simples restos de la facción más plenamente identificada con Herodes el Grande, sino en busca de oportunidades para restaurar en su plenitud el imperio y poder herodiano. J. P. Meier, “The Historical Jesus and the Historical Herodians”: *JBL* 119 (2000) 740-46, duda del valor histórico de las referencias evangélicas.

¹⁰⁸ Josefo ejemplifica la ambivalencia de sentimientos respecto a Herodes el Grande en particular al calificarlo de “medio judío” a causa de su origen idumeo (*Ant.* 14.430).

¹⁰⁹ Véase J. F. Strange, “Sepphoris”, en *ABD* V, 1090-93, y “Tiberias”, en *ABD* VI, 547-49; también J. Murphy-O'Connor, *The Holy Land* (Oxford, *The Holy Land* (Oxford: Oxford University, 1998) 412-18 y 555-60. Sobre Séforis véase asimismo C. L. Meyers / E. M. Meyers, “Sepphoris”, en *OIEANE*, IV, 527-36.

Tampoco debemos olvidar el gran cuerpo amorfo que es identificado simplemente como “helenistas” en el NT (Hch 6,1; 9,29; 11,20). En sentido amplio, el término designa a los influidos en grado significativo por la lengua y la cultura griegas. Sin duda, como se reconoce hoy día, todo el judaísmo estaba influido en alguna medida por la cultura helenística, que era simplemente la cultura internacional de la época¹¹⁰. Pero había algunos sectores tan helenizados que eran conocidos como “grecohablantes” = “helenistas” (es decir, en un contexto arameo, probablemente sabían hablar sólo griego)¹¹¹. Cabe suponer que eran judíos retornados de la diáspora griega (de hecho, todos los judíos de la diáspora occidental habrían sido “helenistas”), y, al parecer, en Jerusalén celebraban sus asambleas/sinagoga(s), donde el griego era seguramente la lengua de comunicación (Hch 6,1.9). Éstos también deben ser incluidos en el judaísmo palestino del siglo I.

6) Al pasar revista a los grupos entonces existentes en la tierra de Israel no podemos dejar sin mencionar a los *samaritanos*¹¹². Por desdicha, su historia en este período es oscura aparte de unas cuantas referencias¹¹³, y su propia literatura es demasiado tardía para servirnos de verdadera ayuda. El hecho de que a veces se llamaran a sí mismos “judíos” (*Ant.* 11.340), “hebreos” (*Ant.* 11.344) e “israelitas” (en una inscripción de 150-50 a. C. de Delos)¹¹⁴ es un nuevo recordatorio del gran cuidado que debemos tener en la utilización de estos nombres. Es suficientemente claro, sin embargo, que ya había en general un gran distanciamiento entre Samaría y los judíos¹¹⁵. Sin duda contaban como factores importantes en ese distanciamiento los recuerdos populares de la hostilidad de Samaría a la reconstitución de Judea en la época persa (Esd 4-5; Neh 4-6) y el sentimiento de que los samaritanos eran un pueblo cuya identidad étnica y religiosa estaba gravemente diluida¹¹⁶. Pero la desavenencia llegó a centrarse de manera profunda y decisiva en la cuestión del templo y el lugar adecuado para dar culto a Dios (cf. Jn 4,20), con la preferencia de los samaritanos por el

¹¹⁰ Véase M. Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ* (Londres: SCM, 1989).

¹¹¹ Véase *infra*, vol. II.

¹¹² Schürer, *History* II, 16-20; R. T. Anderson, “Samaritans”, en *ABD* V, 940-47; Grabbe, *Judaism*, 502-507; S. Isser, “The Samaritans and Their Sects”, en Horbury et al. (eds.), *Judaism* III, 569-95; bibliografía en Meier, *Marginal Jew* III, 594.

¹¹³ P. ej., *Ant.* 17.319, 342; 18.85-89; 20.118-36; Hch 8.

¹¹⁴ A. T. Kraabel, en *BA* 47 (1984) 44-46; L. M. White, “The Delos Synagogue Revisited: Recent Fieldwork in the Graeco-Roman Diaspora: *HTR* 80 (1987) 133-60; *NDIEC* VIII, 149-51.

¹¹⁵ Como está implícito en Mt 10,5; Lc 9,52-54; 10,30-37; Jn 4,9; 8,48.

¹¹⁶ “Apóstatas de la nación judía” (Josefo, *Ant.* 11.350; cf. Esd 9-10); Eclo 50,25-26; *m. Shab.* 8.10.

monte Garizín basada en su propia versión del Pentateuco. Luego, el abismo de enemistad entre Judea y Samaría se hizo insalvable al destruir Juan Hircano el templo del monte Garizín en 128 a. C.¹¹⁷

Todo esto, naturalmente, es de pertinencia inmediata cuando nos preguntamos si Jesús encaja en ese espectro y si se reconocía, al menos al principio, que sus seguidores estaban dentro del judaísmo. Es muy sugerente el hecho de que Lucas describa a los seguidores de Jesús como una “secta” (Hch 24,14; 28,22), la “secta de los nazarenos” (Hch 24,5), así como habla de la “secta” de los saduceos (5,17) y de la “secta de los fariseos” (15,5; 26,5). Evidentemente, la intención de Lucas era que sus lectores entendieran que los “cristianos” (11,26) eran una “secta” dentro del judaísmo junto con otras “sectas” judías. Esto lleva a plantearse cuestiones de mayor calado, que deberán ser tratadas en el volumen II. Por el momento baste con reafirmar que el mismo Jesús estaba decididamente situado dentro de la diversidad del judaísmo de su época. En las tensiones y hostilidades surgidas durante su misión, aquello a lo que se enfrentó Jesús no fue el judaísmo como tal, sino grupos o aspectos del judaísmo de finales del Segundo Templo¹¹⁸.

d. *El judaísmo común*

Por decirlo todo, hasta los grupos y tendencias más relevantes mencionados hasta ahora no pasan de representar una pequeña minoría dentro de la población de Israel en el siglo I. Josefo indica que los fariseos eran más de seis mil (en tiempos de Herodes el Grande)¹¹⁹; los esenios, más de cuatro mil, y los saduceos, una pequeña minoría acaudalada (*Ant.* 17.42; 18.20; 13.298). No hay modo seguro de averiguar cuántos ni cuáles de los escritos apócrifos o pseudoepígrafos representaban a determinados grupos; pero, en cualquier caso, de existir algún grupo detrás de ellos, no debió de ser significativamente numeroso, a juzgar por el silencio de Josefo. Los

¹¹⁷ Véase F. Dexinger, “Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example”: en E. P. Sanders et al. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. II: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (Londres: SCM, 1981) 88-114; J. D. Purvis, “The Samaritans and Judaism”, en Kraft / Nickelsburg, *Early Judaism* 81-98.

¹¹⁸ Un estudio más detallado tendrá que considerar también las sectas bautismales, ¡por no hablar de grupos de bandidos! (véase Grabbe, *Judaism*, 501-502, 507-509 y 511-14). En cuanto a la situación de los prosélitos y de los “temerosos de Dios” en relación con el judaísmo, será tratada en el volumen II.

¹¹⁹ Hengel y Deines apuntan que *Ant.* 17.42 refiere que más de seis mil fariseos se negaron a jurar sumisión a Herodes, lo que implica que el número total debía de ser mucho más alto (“Sanders’ Judaism”, 33 n. 85).

“helenistas” constituían una minoría sustancial dentro de las ciudades helenizadas de Israel, pero es imposible cuantificarlos, ni tampoco se puede decir que formasen un grupo cohesionado. Los samaritanos, por su parte, eran una importante entidad política; pero probablemente quedan fuera del espectro del judaísmo propiamente dicho, desde la perspectiva del espectador. En conjunto, pues, los judaísmos hasta ahora descritos, sobre los cuales se puede hablar con alguna seguridad, y cuyo carácter peculiar permite, al menos a primera vista, incluirlos en la categoría de “judaísmos” distintos, sumaban en total una parte relativamente pequeña de la población en el Israel de comienzos de nuestra era.

En este punto resulta muy oportuna la observación de Sanders de que, al tratar sobre el judaísmo del siglo I, debemos hablar ante todo de las prácticas y creencias de la gran mayoría, lo que él llama “*judaísmo común*”¹²⁰. Porque esas otras formas de judaísmo son brotes adventicios o exóticos que, desde la perspectiva del espectador, destacan de lo que en comparación puede parecer menos notable, pero que en realidad constituye el mucho más extenso *parterre* o *jardín*. Es precisamente su común enraizamiento en el judaísmo de la gente corriente lo que da a esas formas diversas su común denominador de “judaísmo”¹²¹. O para mayor concreción: es porque hay un judaísmo más generalmente reconocible como constitutivo de la vida del pueblo (los judíos) por lo que podemos seguir hablando de diferentes versiones del judaísmo practicadas por diferentes grupos de judíos. Como indicaremos algo más adelante (§ 9.5), existía una base compartida de práctica y fe, constitutiva de los factores constantes, recurrentes o comunes que unían todas las diferentes formas de judaísmo, y sobre la cual éstas habían sido *construidas*.

Sin embargo, antes de ponernos a describir este judaísmo o —nuevamente para ser más precisos— estas características comunes del judaísmo del Segundo Templo, tenemos que recordar una vez más que quizá nuestra descripción fenomenológica de la diversidad del judaísmo del siglo I no represente de manera adecuada la idea de sí de aquel judaísmo ni la perspectiva de ninguna de sus formas particulares. Por eso conviene interrumpir el estudio del “judaísmo común” e intentar antes observar el judaísmo del siglo I en la tierra de Israel “*desde dentro*”, para saber qué pensaban esos grupos de sí mismos y de los otros. Sin tener en cuenta de algún modo la visión de “los de dentro”, la del espectador del judaísmo del siglo I será

¹²⁰ Sanders, *Judaism*, parte II.

¹²¹ La crítica que hacen Hengel y Deines de la expresión “judaísmo común” (“Sanders’ Judaism”, 53) no es completamente acertada (consideran más adecuado hablar de “judaísmo complejo”), ya que la cuestión aquí es identificar las características comunes de “judaísmo”.

siempre inadecuada. El espectador puede contentarse con describir un judaísmo que era ricamente diverso en su carácter. Pero ¿compartían quienes estaban integrados en él la idea de la diversidad? Y si no, ¿cómo debe influir tal factor en nuestra percepción de ese “judaísmo”? También aquí hay probablemente suficientes datos en la mayor parte de los casos; pero, en comparación con el primer enfoque, esta cuestión ha sido raramente abordada en estudios modernos.

9.4. Tendencia judía a la escisión. El judaísmo desde dentro

¿Cómo llegar “dentro” del judaísmo (o de los judaísmos) de la época que nos ocupa? Obviamente, leyendo con empatía los documentos que fueron compuestos entonces dentro de Israel, particularmente los escritos desde una perspectiva de miembro del grupo y en defensa de la percepción propia, aun cuando esos documentos hablen por las que acaso fueron formas menores y relativamente poco representativas del judaísmo. Haciéndolo así, enseguida queda de manifiesto una notable característica. Porque dondequiera que esos documentos se generasen dentro del judaísmo de la segunda mitad del Segundo Templo o del período posmacabeo en la tierra de Israel, encontramos que los grupos que están detrás insisten siempre en dos temas comunes: la firme, decidida pretensión de ser ellos los únicos herederos legítimos del legado de Israel, y una crítica dura, a veces sumamente mordaz, de los otros judaísmos. Esto se observa en multitud de escritos, ya sean los documentos del Mar Muerto, *1 Henoc*, el *Testamento de Moisés*, *Jubileos*, los *Salmos de Salomón*, o incluso escritos cristianos. El período estuvo claramente marcado por *enfrentamientos entre las diversas facciones judías*, en los que entraban al menos algunos otros grupos de los que no tenemos noticias de primera mano procedentes de la época¹²². El asunto puede ser ilustrado bastante fácilmente¹²³.

Los esenios de Qumrán se consideraban los únicos fieles a la alianza de los padres, “los hijos de la luz”, “la casa de la perfección y la verdad en Is-

¹²² “El fenómeno de las sectas dentro del judaísmo tuvo su auge desde mediados del siglo II a. C. hasta la destrucción del templo en 70 d. C.” (Cohen, *Maccabees*, 143); véase también Saldarini, *Pharisees*, 65, 210-11, y n. 56, *supra*.

¹²³ En lo que sigue me sirvo particularmente de mi trabajo “Pharisees, Sinners and Jesus”, 73-76. Véanse también los textos revisados por M. A. Elliot, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) caps. 3-4. Cf. asimismo P. F. Esler, “Palestinian Judaism in the First Century”, en D. Cohn-Sherbok / J. M. Court (eds.), *Religious Diversity in the Graeco-Roman World: A Survey of Recent Scholarship* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001) 21-46.

rael", los elegidos, etc. (1QS 2,9; 3,25; 8,9; 11,7). En cambio, esos sectarios dicen de sus adversarios religiosos que son "los hombres del bando de Belial", "traidores", "malvados", "los hijos de Belial", que han abandonado la senda de la rectitud, transgredido la alianza, y otras lindezas de este jaez¹²⁴. Uno de los principales pecados de que acusan a estos otros judíos es el de no admitir que los esenios tienen la percepción correcta de la Torá y que, por lo tanto, deben ser reconocidos como el pueblo de la nueva alianza¹²⁵. "Los que buscan el camino fácil", los "embaucadores"¹²⁶, suelen ser identificados como los fariseos; y los debates halákicos reflejados en 4QMMT, manuscrito del Mar Muerto de reciente publicación, confirman que los fariseos estaban entre los grupos que los sectarios de Qumrán veían como adversarios¹²⁷.

El *corpus* de *Henoc* da a conocer ásperas disputas sobre el calendario que exacerbaban las divisiones dentro del judaísmo probablemente durante el siglo II a. C. "Los justos", "los que siguen los caminos de la rectitud" procuraban establecer una clara distinción entre ellos y "los que pecan como los pecadores" con sus cálculos erróneos de los meses, las fiestas y los años (1 *Hen* 82,4-7). La acusación de 1 *Hen* 4-5 es menos específica, pero también traza una línea divisoria entre los "justos/elegidos" y los "pecadores/impíos" (1,1.7-9; 5,6-7), donde estos últimos eran evidentemente quienes practicaban un judaísmo que no correspondía al de los supuestos "justos": "No habéis perseverado ni cumplido los mandamientos del Señor" (5,4). Queda por dilucidar la cuestión de si los ataques iban dirigidos contra objetivos más concretos.

Similarmente, en *TestMo* 7 encontramos una acometida frontal contra los "hombres impíos que se presentan a sí mismos como justos" y que "con la mano y la mente ... tocan cosas impuras", pero no se abstienen de decir: "No me toques, que me contaminas" (7,3.9-10). También aquí, seguramente, se arremete contra los fariseos, caricaturizando su preocupación por mantener la pureza¹²⁸. No obstante, si podemos hacer valer los testimonios de *Arist* 139, 142; Josefo, *Guerra* 2.150, y Col 2,21, la preocupación por la pureza y el temor a contaminarse por manos ajenas estaban

¹²⁴ P. ej., 1QS 2,4-10; CD 1,11-21; 1QH 10(=2),8-19; 1QpHab 5,3-8; 4QFlor[4Q174] 1,7-9.

¹²⁵ P. ej., 1QS 5,7-13; CD 4,7-8; 1QpHab 2,1-4.

¹²⁶ 1QH 10(=2),14-16,31-32; 12(=4),9-11; 4QpNah 1,2.7; 2,2.8; 3,3-7.

¹²⁷ Véase Vanderkam, *Dead Sea Scrolls*, 60, 93, 107; J. A. Fitzmyer, "The Qumran Community: Essene or Sadducean?", *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) 249-60; Saldarini, *Pharisees*, 279 n. 6. Schaper da mucha importancia a 4QMMT en su descripción de los primeros fariseos ("Pharisees", 406-407).

¹²⁸ Así, p. ej., Flusser, *Jesus*, 60; Jeremías, *Jerusalem*, 250.

muy extendidos en el judaísmo del siglo I. Pero lo importante es que un documento judío califica esa preocupación y ese temor como ¡propios de “hombres impíos”!

Jubileos está dirigido al conjunto de Israel como en súplica de una observación más rigurosa de la alianza¹²⁹, pero incluye la convicción de que muchos hijos de Israel abandonarán la alianza y se harán “como los gentiles” (15,33-34). También aquí el calendario era causa de discordia: la observancia mal calculada de la fiesta o del rito contaba como inobservancia, como falta de fidelidad a la alianza, como caída en los errores de los gentiles (6,32-38).

Por último debemos señalar simplemente la completa apología que en los *Salmos de Salomón* se hace de los que se veían como “los justos”, “los devotos”, en contraste con “los pecadores”¹³⁰. Parece bastante claro que “los justos” no eran el conjunto de Israel, sino quienes creían ser los únicos que vivían “en la rectitud de los mandamientos” (14,2). Los pecadores eran no sólo los gentiles y los manifiestamente malvados, sino los oponentes judíos de “los justos”, probablemente los saduceos asmoneos que habían usurpado la monarquía y (a ojos de los devotos) profanado el santuario (1,8; 2,3; 4,1-8; 7,2; 8,12-13, etc.)¹³¹. A la venida del Mesías, esos pecadores serían privados de la herencia (17,23).

¿Era verdaderamente seria toda esta polémica? La gama de opiniones reviste cierto interés, particularmente por su conexión con la posición del cristianismo en el espectro del judaísmo del siglo I. Por ejemplo, desde un lado de ese espectro, se podría considerar que los desacuerdos son simplemente los de una vigorosa disputa halálica, de modo que las discusiones de Jesús con los fariseos de su época deben ser vistas como amistosas¹³². Pero, desde el otro lado, la polémica de Mt 23 y Jn 8 normalmente debería tomarse como indicio de una decisiva ruptura con el judaísmo¹³³. De hecho, el carácter de la acusación y la gravedad de la condena son notablemente similares en los textos antes mencionados. Podríamos considerar, por ejemplo, las espantosas maldiciones contra los hombres de Belial al ingresar el novicio en la comunidad de Qumrán.

¹²⁹ Véase, p. ej., 2,17-33; 15,25-34; 22,10-24; 23,22-31; 30,7-23; 50.

¹³⁰ P. ej., 3,3-12; 4,1.8; 13,6-12; 15,4-13.

¹³¹ Así, p. ej., R. B. Wright en *OTP* II, 642; Schürer, *History* III, 193-94; Sanders, *Judaism*, 453. Véase el análisis de M. Winninge, *Sinners and the Righteous: A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters* (ConBNT 26; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1995), hallazgos resumidos en 125-136.

¹³² Ésta es la posición de Sanders, mantenida en sus escritos desde *Jesus and Judaism*.

¹³³ Véase *infra*, vol. III.

¡Malditos seáis por todas vuestras obras culpables e impías!
 ¡Que Él os entregue a la tortura a manos de los inexorables Vengadores!
 ¡Que os castigue con la destrucción por medio de los que aplican venganza!
 ¡Malditos seáis irremediabilmente por la maldad de vuestras acciones!
 ¡Malditos siempre en el sombrío lugar del fuego eterno!...

(1QS 2,5-10, Vermes)

Las maldiciones de 1QS 2,11-18 contra los que se obstinan en la infidelidad a la alianza no son menos terribles que las dirigidas contra los “hombres de Belial”. En *Jub* 15,34, los que se han hecho como los gentiles “no tendrán perdón ni remisión de tal pecado por toda la eternidad”. Podríamos comparar esto con la advertencia de *Mc* 3,29 contra el “pecado eterno”, ocasionado por no querer reconocer que Jesús realiza sus exorcismos por el poder del Espíritu Santo. Incluso la denigración de “los judíos” como hijos del diablo por parte del Jesús joánico (8,44) tiene clara correspondencia en *Jub* 15,33-34; 4QFlor[4Q 174] 1,8, *Test-Dan* 5,6 (éste inspirado en el *Libro de Henoc el Justo*). Quizá lo más llamativo de la polémica a que nos hemos referido sea la insistencia en reprobar a *otros judíos como “pecadores”*, dado que, en la teología judía, el pecador era excluido de participar en el mundo futuro y condenado a las tinieblas eternas¹³⁴.

¿Cuánta importancia debemos dar a esas reprobaciones? Los judíos que escribieron 1QS o los *Salmos de Salomón* ¿creían realmente que los así denostados o tachados de “pecadores” habían abandonado la alianza, situándose fuera de la salvífica justicia de Dios? ¿De verdad pensaban los fariseos que criticaban a Jesús por comer con pecadores (*Mc* 2,16; *Lc* 15,2) que éstos iban a ser condenados en el juicio final, como también Jesús? Tal es ciertamente la teología subyacente a su lenguaje. Pero ¿sentían en todos los casos lo que decían?¹³⁵ Aquí podríamos señalar cómo un sectarismo incipiente conduce a una inevitable ambivalencia en el término revelador de la idea que los diferentes grupos judíos tienen de sí mismos: “Israel”. ¿Son “Israel” sólo

¹³⁴ Véase p. ej., *Dt* 29,18; *Sal* 92,7; *1 Hen* 98,10-16; 102,3; *Jub* 36,9-10; *TestAbr* 11,11; *SalSI* 2,34; 3,11-12; también J. D. G. Dunn “Jesus and Factionalism in Early Judaism”, en Charlesworth / Johns (eds.), *Hillel and Jesus*, 156-75; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, índice “the Wicked”; D. A. Neale, *None but the Sinners: Religious Categories in the Gospel of Luke* (JSNTS 58; Sheffield: Sheffield Academic, 1991) 82-95.

¹³⁵ El hecho de que algunos judíos estuvieran dispuestos a matar a otros judíos por cuestiones de fidelidad a la Torá —pensemos en un Pablo decidido a “destruir” la Iglesia de Dios, impulsado por un celo como el de Pinjás (*Gál* 1,13-14; *supra*, en n. 25)— es un saludable recordatorio de lo sinceros que eran al menos algunos al emplear ese lenguaje.

aquellos que se han mantenido fieles a la alianza, tal como entiende esa fidelidad el grupo de que se trate? ¿O restaurará Dios la integridad del desobediente y desterrado Israel al final (en cumplimiento escatológico de lo anunciado en Dt 30)? Vemos la ambivalencia, por ejemplo, en CD 3,12-4,12, donde “Israel” puede ser lo uno y lo otro: Dios ha establecido un pacto con Israel; Israel se ha descarriado; la “casa segura de Israel”; “los convertidos de Israel”. También en la tensión en *Jubileos* entre 15,34 y 22,23-30, o en los *Salmos de Salomón* entre la persistente condenación de los “pecadores” judíos y la esperanza final para Israel en 17,44-45 y 18,5¹³⁶. Es la misma tensión que —conviene ya notarlo— se percibe en Pablo entre la declaración de que “no todos los que proceden de Israel son Israel” y la afirmación de que “todo Israel se salvará” (Rom 9,6; 11,26). Tampoco debemos olvidar que el debate sobre “¿Quién es judío?” sigue todavía con nosotros, sobre todo como una cuestión política en el Estado de Israel¹³⁷. Quizá la imagen fotográfica de la distancia focal sea aquí de utilidad, por cuanto casi toda nuestra literatura opera la mayor parte del tiempo con distancia muy corta, cambiando sólo ocasionalmente a la distancia larga, y presta muy poca atención a las incoherencias de detalle que resultan de pasar de una distancia a la otra.

¿Cuál era la función —podríamos preguntarnos alternativamente— de ese lenguaje injurioso? ¿Condenar a otros judíos irreparablemente? ¿Era simplemente un lenguaje de autolegitimación con el que confirmar la validez de las propias prácticas y creencias y su importancia decisiva? ¿O era un lenguaje de exhortación y evangelización, condenatorio y atemorizador a fin de inducir a otros a aceptar sus creencias y halakot? Aquí podemos ver la consecuencia de todo sectarismo, o, en otras palabras, de la tendencia al fundamentalismo. La misma afirmación de la significación fundamental de algún elemento de fe y práctica lleva consigo el corolario de que quienes cuestionan ese elemento o le quitan importancia están condenados. La maldición de ese fundamentalismo incipiente es que no permite reconocer la legitimidad de otras interpretaciones sin negar la propia. En este aspecto, el judaísmo del siglo I es simplemente representativo de las tensiones entre los ideales de “la Iglesia pura” y de la inclusión, que han sufrido todas las religiones e ideologías en uno u otro momento¹³⁸.

¹³⁶ Véase el agudo estudio de Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 240-57; también 361, 367-74, 378 (*Jubileos*) y 398-406, 408 (*Salmos de Salomón*).

¹³⁷ Cf. especialmente L. H. Schiffman, *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism* (Hoboken: Ktav, 1985).

¹³⁸ Perspicazmente, Moore observa que “En todas las sectas, y en cada *ecclesiola in ecclesia*, son las peculiaridades en cuanto a la doctrina, la observancia o la piedad lo que goza de mayor presencia en la mente de los miembros. Lo que ellos tienen en común con el gran cuerpo se da sin duda por supuesto; mas, por así decir, yace en el subconsciente sectario” (*Judaism II*, 161). Véase también n. 56. *supra*.

Y en el presente caso es además una tensión que constantemente dificulta la coherencia de cualquier descripción del judaísmo en la tierra de Israel durante el siglo I. La perspectiva del *espectador* permite ver perfectamente la diversidad del judaísmo, incluso los rasgos distintivos de los diferentes subgrupos, en contraste o no con el amplio sector del judaísmo común. Pero tan pronto como nos situamos en el *interior* de uno de esos judaísmos cambia la imagen, pasando de una confortable convivencia a una dura pugna por permanecer dentro y lograr, *inter alia*, que otros sean considerados como “de fuera”. La tensión, en parte, es entre el “judaísmo” percibido fenomenológicamente e “Israel” percibido desde dentro; pero en parte también entre la percepción de un Israel de forma pura/purificada en el aquí y ahora y un Israel de compleción escatológica. Tal tendencia a la división es probablemente inevitable –y quizá incluso deseable– siempre que las pretensiones de estar en posesión de la verdad última son constitutivas de identidad, porque constantemente recuerda al grupo mayoritario la pretensión de verdad en la que se funda y subraya lo ineludible de la tensión entre la práctica ideal y la real. Cuando no se reconoce la presencia de esa tensión en el caso de judaísmo del siglo I es más difícil entender la dinámica de las interacciones entre los grupos, así como el impacto de Jesús y el surgimiento de su “secta”. Pero ¿cómo ver a Jesús en todo esto? ¿Como un peculiar representante de la esencia del judaísmo? ¿Como un falso profeta? ¿Como un hijo rebelde de esa religión? ¿Como un apóstata embrionario? ¿Como qué? Ya hemos indicado varios rayos de luz que las tensiones dentro del judaísmo tardío del Segundo Templo parecen arrojar sobre aspectos de la tradición de Jesús; pero aquí las cuestiones son, por supuesto, de mucho mayor calado. Volveremos sobre ellas en posteriores capítulos.

Por otro lado debemos recordar una vez más que todas estas consideraciones sobre quiénes constituían Israel, toda esta polémica, ya fuera con fines evangélicos o simplemente denigratorios, se desarrollaba entre grupos relativamente pequeños dentro del judaísmo del siglo I. Entretanto, el “judaísmo común”, el Israel general potencialmente restaurado, seguía funcionando. Mientras, lo fundamentalmente constitutivo de Israel como Israel, del judaísmo como judaísmo seguía vigente. Es el momento, pues, de echarle un vistazo.

9.5. Unidad del judaísmo del siglo primero

De algún modo, el más grave de los anacronismos con que tiene que habérselas la investigación moderna sobre los orígenes judíos y cristianos es el empleo del término *judaísmo* en plural (judaísmos). Porque, en su uso primitivo, siempre aparece en singular. El judaísmo era percibido –tam-

bién desde fuera— no como una multiplicidad de formas, sino como una sola entidad; había algo llamado “judaísmo”. Podemos describirlo como un “judaísmo común”, del que esos otros judaísmos eran expresiones particulares, recordando que Sanders deriva su “judaísmo común” principalmente de la perspectiva de espectador de Josefo. Asimismo serviría la denominación “judaísmo fundacional”, habida cuenta de que esas superestructuras más específicas fueron construidas sobre él. Lo que importa es que había un género reconocible, llamado “judaísmo”, del que existían diferentes especies. De este judaísmo genérico, subyacente, interior a los judaísmos particulares, queremos ocuparnos también.

En un estudio anterior hablé de “los cuatro pilares del judaísmo del Segundo Templo”¹³⁹, y me parece que tal categorización proporciona un modo de descripción todavía útil. Nace del bien reconocido hecho de que históricamente el judaísmo ha entrañado siempre una combinación de tres factores principales: “fe en Dios, revelación divina de la Torá a Israel, e Israel como pueblo que vive por la Torá en obediencia a Dios”¹⁴⁰. Lo único que distingue al judaísmo del siglo I es que no podemos hablar de él sin introducir un cuarto factor: el templo.

a. *El templo*

No hay duda de que en el templo se centró la vida nacional y religiosa de Israel antes de su destrucción en 70 d. C. Judea era un templo-Estado. El templo, con su plataforma brillantemente ideada y construida por los arquitectos de Herodes¹⁴¹, era el eje del poder político y económico, la razón de la existencia de Jerusalén en una zona retirada de las tierras altas de Judea. El poder de los sumos sacerdotes contribuyó de manera destacada a que los asmoneos y los romanos mantuvieran Jerusalén bien sometida a su control. Los ingresos generados por el culto sacrificial, el impuesto del templo y la afluencia de peregrinos debieron de ser inmensos¹⁴². Sobre todo, el templo era el lugar escogido por Dios para poner su nombre, el

¹³⁹ Dunn, *Partings*, cap. 2.

¹⁴⁰ *EncJud* X, 387. Cf. el estudio de Schwartz, “Who is a Jew?”, donde pueblo, tierra y Ley son los tres elementos definitorios de la identidad judía durante el Segundo Templo (*Studies*, 5-15).

¹⁴¹ Véase, p. ej., D. Bahat, “The Herodian Temple”, en Horbury et al. (eds.), *Judaism*, III, 38-58. Crossan y Reed, *Excavating Jesus*, 191-99.

¹⁴² Véase también Jeremías, *Jerusalem*, especialmente 21-30, 73-84 y 126-38; D. Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism* (Nueva York: Doubleday, 1992) cap. 10; E. Gabba, “The Social, Economic and Political History of Palestine, 63 BCE-CE 70”, en Horbury et al. (eds.), *Judaism* III, 94-167.

punto focal para el encuentro divino-humano y el culto sacrificial del que dependían el bienestar y la salvación de los hombres, una señal de identidad primordial para Israel, el pueblo de la alianza¹⁴³. En el período romano, “judío” era un identificador tanto étnico como religioso a causa de su relación con Judea, el Estado cuya peculiar existencia dependía completamente de Jerusalén por estar emplazado allí el templo. No es sorprendente, pues, que Sanders dedique casi cien páginas de su descripción del “judaísmo común” en el período que nos ocupa a referir cómo era el templo, su personal, su culto y las fiestas que giraban en torno a él¹⁴⁴.

Ya hemos visto la importancia que el templo tenía para las diversas sectas, más claramente para los saduceos, pero también para los esenios de Qumrán. Y, lo que es más probable, asimismo para los fariseos, quienes seguramente, en cierta medida como los esenios, procuraban extender por la tierra de Israel, o al menos hacer presente en ella, la santidad requerida para el templo¹⁴⁵. Aquí es necesario entender que las disensiones y condenas relativas al templo, señaladas en nuestro examen de los judaísmos (§ 9.4), no implican que se cuestionase la significación fundamental del templo mismo. Por el contrario, precisamente por la importancia del templo se agudizaban tanto las disputas sobre su correcto funcionamiento. No era el templo sino su ubicación (según los samaritanos) y el mal uso de él (según los *Salmos de Salomón* y Qumrán) lo que se denunciaba. Esto queda especialmente de manifiesto en la preocupación por el templo entre los qumranitas (p. ej., en 11QT y “Cantos para el Holocausto del Sábado”), un grupo que se mostraba en desacuerdo con el modo en que funcionaba entonces ese lugar santo.

Obviamente, la cuestión de qué pensaban Jesús y sus seguidores sobre el templo de Jerusalén es clave para todo historiador de los comienzos del cristianismo (§ 15.3; 17,3).

¹⁴³ Holmén, *Jesus*, 275-86. Véase también C. T. R. Hayward, *The Jewish Temple* (Londres: Routledge, 1996). Dignas de mención son las observaciones de A. Momigliano, “Religion in Athens, Rome and Jerusalem in the First Century BC”, en W. S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*. Vol. V: *Studies in Judaism and Its Greco-Roman Context* (Atlanta: Scholars, 1985) 1-18: “Jerusalén era también diferente de cualquier otro lugar porque su templo simbolizaba desde hacía mucho tiempo la unidad del judaísmo. No sé de ningún otro dios de la Antigüedad que tuviera un santuario tan espléndido como el templo de Jerusalén. ... Jerusalén era un lugar de peregrinación con el que, pese a todos sus atractivos, no podían compararse Atenas ni Roma” (14).

¹⁴⁴ Sanders, *Judaism*, caps. 5-8 (pp. 47-145); Hengel y Deines felicitan a Sanders por ofrecer “la que posiblemente es la mejor descripción del templo, de su culto y de sus sacerdotes que se ha publicado en mucho tiempo” (“Sanders’ Judaism”, 55).

¹⁴⁵ Éste es uno de los puntos en que Sanders critica a Neusner; pero la mayoría de la opinión, representada por Vermes, Cohen, Saldarini, Segal, Stemberger y Grabbe, continúa apoyando más a Neusner; véase, p. ej., Dunn, *Partings*, 41-42, y *supra*, § 9.3a.

b. *Dios*

La fe en un Dios único y sin imagen era ciertamente fundamental. Probablemente la mayor parte de los judíos recitaban con regularidad la *Shemá* (Dt 6,4.7); por eso debían de resultar familiares las palabras de Jesús según la tradición atribuida a él en Mc 12,28-31. Y el correspondiente mandamiento de no reconocer otro Dios ni hacer imágenes suyas (Ex 20,3-6; Dt 5,7-10) estaba sin duda grabado a fuego en el corazón y la mente del típico judío del siglo I.

Poco de esto sale realmente a la superficie del judaísmo del Segundo Templo, por la sencilla razón de que no era objeto de controversia y se daba por supuesto (un importante recordatorio de que la importancia de una cuestión de fe y de práctica no se mide por la cantidad de palabras que engendra y que muchas veces lo fundamental puede estar oculto a la vista). Pero los que explicaban el judaísmo a los no judíos consideraron necesario señalar, como hizo Josefo, que “el reconocimiento de Dios como uno solo es común a todos los hebreos” (*Ant.* 5.112)¹⁴⁶. Y el aborrecimiento de la idolatría era común a todo el judaísmo¹⁴⁷. Que esto constituía una realidad también en el Israel del siglo I nos lo indican las noticias de Josefo sobre la violenta reacción del pueblo contra el descaminado plan de Pilato de colocar en Jerusalén estandartes percibidos como idolátricos (*Ant.* 18.55-59) y el intento de Calígula de tener una estatua suya erigida dentro del templo (*Ant.* 18.261-72)¹⁴⁸.

Una vez más, el asunto de cómo Jesús, y luego los primeros cristianos, consideraban esta afirmación fundamental del judaísmo revestirá inevitablemente importancia para entender el surgimiento del cristianismo de su matriz judía (§ 14.1-2).

c. *La condición de pueblo elegido*

Igualmente fundamental era la conciencia de Israel de ser el pueblo elegido por Dios como suyo entre todas las naciones del mundo. Esta convicción existía ya antes del destierro y es perceptible en pasajes como Dt 7,6-8 y 32,8-9. Pero se convirtió en una categoría central de autodefinición en

¹⁴⁶ Similarmente, *Arist* 132; Filón, *Decál.* 65.

¹⁴⁷ Is 44,9-20; Sab 11-15; EpJr; *OrSib* 3,8-45; 1 Cor 8-10; 1 Jn 5,21; *m. Abodah Zarah*. El fundamento teológico se encuentra muy bien expresado en Josefo, *Cont. Ap.* 2.167, 190-91.

¹⁴⁸ Más estudio al respecto en Sanders, *Judaism*, 242-47; véase también *infra* § 9.6a.

el período posexílico desde Esdras en adelante (Esd 9-10); era la motivación que estaba en la base de la resistencia al sincretismo helenístico en la crisis macabea y que constantemente se manifestó en el deseo compulsivo de mantener una identidad separada y distinta de las otras naciones (gentiles)¹⁴⁹. Tal actitud es expresada en forma extrema en *Jub* 15,30-32 y 22,16. Pero subyace a la preocupación cotidiana por la pureza, que era tan prominente en la mayoría de los judaísmos antes examinados y que está atestiguada también por los baños rituales (*miqwaot*) ahora descubiertos por la arqueología¹⁵⁰. Y tiene una estrecha relación con el mantenimiento de normas estrictas sobre lo puro y lo impuro a la mesa, como nos recuerdan Lv 20,24-26 y Hch 10,10-16.28. La “separación” de los fariseos (“los separados”) y los esenios dentro del judaísmo del Segundo Templo era sólo la expresión exagerada de una convicción muy enraizada en el alma de Israel: la de ser el pueblo elegido (separado de las [demás] naciones). Este pilar fundacional estaba estrechamente ligado a los otros, puesto que revelaba temor a contaminación por los gentiles de su idolatría y manifestaba la convicción de que la santidad de Israel (tierra y pueblo) dependía de la santidad del templo (de ahí la prohibición a los no judíos de adentrarse más allá del Patio de los Gentiles en el recinto del templo)¹⁵¹.

Como ya ha quedado dicho, “judaísmo” se acuñó como una designación de identidad étnica y religiosa definida por oposición a la corruptora

¹⁴⁹ La profecía de Balaán en Nm 23,9 era particularmente significativa para el concepto que los judíos tenían de sí como grupo: “un pueblo que se situaba aparte, sin contarse entre las naciones”. “El exclusivismo era parte esencial de judaísmo” (Sanders, *Judaism*, 266).

¹⁵⁰ Véase Sanders, *Jewish Law*, 214-27; R. Reich, “Ritual Baths”, en *OEANE* IV, 430-31. Más de trescientos baños rituales del período romano se han descubierto en Judea, Galilea y el Golán (véase, p. ej., Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 168-70). Hay alguna discusión sobre si todos los estanques escalonados se deben identificar como *miqwaot* (H. Eshel, “A Note on ‘Miqvaot’ at Sephoris”, en D. R. Edwards / C. T. McCollough [eds.], *Archaeology and the Galilee* [University of South Florida; Atlanta: Scholars, 1997] 131-33; B. G. Wright, “Jewish Ritual Baths – Interpreting the Digs and the Tests: Some Issues in the Social History of Second Temple Judaism”, en N. A. Silberman / D. Small [eds.], *The Archaeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present* [JSOTS 237; Sheffield: JSOT, 1997] 190-214 [estoy agradecido a Kathleen Corley por esta última referencia]). Pero las objeciones serían válidas sólo si la práctica misnaica era ya habitual, lo cual no se puede dar por supuesto; y probablemente la práctica del *tebul yom* (inmersión antes del amanecer para reducir la impureza) ya existía por aquel tiempo, como se desprende de las alusiones de 4QMMT B15 y 4Q514, que parecen también indicar que había una mayor necesidad y utilización de *miqwaot* (Kazen, *Jesus and the Purity Halakhah*, 76-81). Que había *miqwaot* en Galilea, testimonios de una preocupación por mantener la pureza aun cuando la asistencia al templo no era vista como una prioridad, es difícilmente discutible; véase también mi “Jesus and Purity: An Ongoing Debate”: *NTS* 48 (2002) 449-67 (§ 1c).

¹⁵¹ Cf., p. ej., mi *Partings*, 38-42.

influencia de lo que no era Israel. Por eso el término expresa, podríamos decir, una idea de la elección de Israel marcada por la desconfianza y el exclusivismo. Ésta es la actitud que afloraba en la tendencia sectaria de muchos de los judaísmos examinados anteriormente. Cuanto más minuciosa era la definición y práctica de la “rectitud” por la que Israel debía distinguirse, más debían los “rectos/justos” dar de lado y condenar a los otros, aunque fueran judíos, que no se condujeran con esa rectitud¹⁵². Irónicamente, es “Israel”, un término acuñado para los “de dentro”, el que muestra mayor apertura al mundo de fuera, puesto que, a diferencia de “judaísmo”, no comienza como un término de oposición, es definido precisamente no por raza ni categoría social, sino sólo por la gracia de la elección (Dt 7,6-8), e incluye la tarea de llevar la salvación hasta los confines de la tierra (Is 49,6). Ya veremos más adelante que, en lo tocante a esta cuestión, Pablo intentó mantener su idea de sí mismo como “israelita” y de su misión como continuación de la de Israel (Rom 9-11), aunque sin mucho éxito.

d. *La Torá*

Por último debemos hablar de la Torá (los cinco libros de Moisés, el Pentateuco), tan fundamental para la visión que Israel tenía de sí como para su concepto de Dios, del templo y de la elección. Era la Torá la que justificaba y explicaba la importancia del templo y su culto, y la que se reveló como lo más sustancial y duradero del judaísmo cuando éste dejó de ser una religión de templo y sacerdotes para convertirse en una de Torá y rabinos a raíz de los desastres de las dos rebeliones judías. Era la Torá, que había sido dada como señal de favor del único Dios y de su elección de Israel como su pueblo, una parte integrante de la alianza, la que enseñaba a Israel a vivir como el pueblo de Dios (Deuteronomio) y expresaba clásicamente su propia significación en la afirmación de que ella encarnaba ahora la Sabiduría divina universal¹⁵³. Y era la Torá lo que servía de frontera y baluarte que separaba a Israel de las otras naciones por su insistencia en el mantenimiento del código de pureza¹⁵⁴. Como a la vez la Torá funcionaba como libro de texto y Ley del país, cabe suponer que había notable respeto y observancia de sus principales regulaciones dentro del judaísmo común¹⁵⁵. En cualquier caso, conviene no pensar que la Torá es una serie de

¹⁵² Pero véase de nuevo la segunda mitad de § 9.4.

¹⁵³ Eclo 24,23; Bar 3,36-4,4.

¹⁵⁴ P. ej., Lv 20,24-26; Dn 1,8-16; Arist 139, 142. Véase n. 97, *supra*; también Dunn, *Partings*, 23-31.

¹⁵⁵ Tras su estudio del templo y sus aspectos asociados, Sanders dedica dos capítulos al tema de “la observancia de la Ley de Dios” (*Judaism*, 190-240).

documentos exclusivamente religiosos y reconocer en ella el engranaje con la entidad nacional-religiosa de Israel. La Torá, naturalmente, entraba en el concepto más amplio de “las Escrituras”¹⁵⁶, que consiste en “la Ley y los Profetas”¹⁵⁷, o “la Ley, los Profetas y los Escritos” (Tanak)¹⁵⁸. Josefo habla de veintidós libros de Escritura sagrada (*Cont. Ap.* 1,37-43). Pero la Torá era considerada como el elemento decisivo, y el resto simple comentario sobre ella.

Dada la centralidad de la Torá en la determinación de lo que significaba ser el pueblo de Dios en el vivir cotidiano, la devoción a ella estaba abocada a formar parte de las divisiones dentro del judaísmo. Y, de nuevo, no porque los diferentes grupos discreparan en cuanto a su importancia, sino precisamente por la razón opuesta. El afán de cumplir lo más completamente posible con las obligaciones especificadas en la Torá para Israel generó de hecho opiniones antagónicas sobre qué significaba ese cumplimiento en la práctica (cf. el dato nada desdeñable de Gál 1,14). Todos habrían estado de acuerdo en que había que vivir conforme a los principios del “nomismo aliancista”¹⁵⁹, pero la pretensión de cada grupo de ser el que vivía de ese modo implicaba la negación de que los otros lo hicieran. En esas disputas la circuncisión no desempeñaba ningún papel, puesto que todas ellas se desarrollaban en el marco del judaísmo; la circuncisión entró en juego como una señal divisoria entre judíos y gentiles, como nos recuerda la primitiva misión cristiana dirigida a estos últimos. Pero resulta evidente que otras cuestiones, como el cálculo de los días festivos, el mantenimiento correcto de la pureza (incluida la del templo), las leyes sobre

¹⁵⁶ El término es atribuido a Jesús: Mc 12,10 parr.; 12,24 par.; 14,49 par.; Mt 26,54; Lc 4,21.

¹⁵⁷ Mt 11,13/Lc 16,16; Mt 5,17-18; 7,12; 22,40; Jn 1,45.

¹⁵⁸ Lc 24,44. La triple colección de que se componen las Escrituras estaba ya constituida en tiempos de Jesús. Lo podemos ver por el prólogo del Eclesiástico y 4QMMT C 10, así como por referencias a David como escritor inspirado y con autoridad (cf. Mc 2,25 parr. y 12,36 parr.), aunque el tercer elemento (los Escritos) aún no había sido delimitado. Para estudios al respecto véase, p. ej., R. T. Beckwith, “Formation of the Hebrew Bible”, en M. J. Mulder (ed.), *Mikra* (CRINT II.1; Assen: Van Gorcum, 1988) 39-86; y sobre los textos de la Escritura corrientes en tiempos de Jesús, cf. M. J. Mulder, “The Transmission of the Biblical Text”, *Mikra*, 88-104.

¹⁵⁹ Esta expresión, original de Sanders, es utilizada por él para denotar la obediencia a la Ley que era considerada generalmente como la respuesta apropiada (y necesaria) a la gracia recibida de Dios en la alianza (*Judaism*, 262-78). El “nomismo aliancista” es la alternativa de Sanders a (la impugnación de) la antigua visión del “legalismo” judío preponderante hasta la década 1970-1979 entre los estudiosos del NT; y aunque se hace necesaria alguna importante reserva (véase en particular F. Avemarie, *Torah und Leben: Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* [Tübinga: Mohr Siebeck, 1996]), el equilibrio básico que la expresión logra entre alianza-gracia y Ley imperativo no deja de ser estimable. Véase *infra*, vol. II.

alimentos y el sábado solían ser aquellas sobre las que giraban las diferencias y divisiones, a menudo marcadas por la radicalidad¹⁶⁰. Indicio de tal dureza, recordémoslo, era el uso del epíteto “pecadores” (§ 9.4), porque un pecador era definido precisamente como alguien que infringía las prescripciones de la Torá o hacía caso omiso de ellas. En esa polémica, la necesidad de cada grupo de encontrar en la Torá la base para la propia afirmación tenía como consecuencia inevitable la conversión de la Torá en un instrumento para la condena recíproca entre grupos.

También este punto puede llevarnos a una útil reflexión ulterior sobre la distinción entre judaísmo e Israel. Porque cabría argumentar que se hacía excesivo hincapié en la Torá y en señas de identidad como la circuncisión y las leyes sobre alimentos que daban al término *judaísmo* su carácter nacional y antigentil. Fue la Torá vista y destacada en su función de separar Israel de las otras naciones lo que —podríamos decir— transformó a Israel en judaísmo. No la Torá como tal, sino la Torá entendida como definidora de lo judío por su diferencia de lo gentil. No está nada claro que esto fuese un factor en la misión de Jesús, pero lo fue de cierto en la reconfiguración por Pablo de su fe a la luz de su conversión y su conciencia de ser llamado a la misión apostólica. También en este caso, un adecuado establecimiento del contexto histórico tanto de Jesús como del cristianismo embrionario nos ayudará sin duda a entender mejor cómo y por qué se recordaba a Jesús del modo en que lo era y por qué el cristianismo se desarrolló del modo en que lo hizo.

9.6. El judaísmo galileo

En un estudio destinado a ilustrar sobre el carácter y el impacto de la misión de Jesús, un análisis del “judaísmo” de entonces puede ser insuficiente para aclarar el contexto histórico más inmediato de esa misión. Porque, como dejamos señalado, el “judaísmo” aparece en un principio como la religión nacional de los habitantes de un determinado territorio: los “judíos” eran primero quienes poblaban Judea. Ahora bien, Jesús es recordado como galileo¹⁶¹, y nadie discute que fue en Galilea donde estuvo centrada su misión¹⁶². Pero Galilea no es Judea. ¿Significa esto que los galileos no eran parte del judaísmo y que en realidad es inapropiado llamar a Jesús “judío”? El asunto tiene potencialmente implicaciones de mucho alcance y no

¹⁶⁰ P. ej. 1 Hen 82,4-7; 1QS 10,1-8; 4QpOs 2,14-17; *SalSl* 8,12.22; *TestMo* 7,10; 1 Mac 1,62-63; Gál 2,11-14; *Jub* 50,6-13; CD 10-11; Mc 2,23-3,5.

¹⁶¹ Mc 1,9; Mt 2,22; 21,11; 26,69; 27,55; Lc 2,39; 23,6; Jn 7,41.52.

¹⁶² P. ej., Mc 1,14.16.28.39; 3,7; Lc 4,14.31; 23,5.49.55; Hch 10,37.

puede ser obviado. Pasemos, pues, a considerarlo en las dos cuestiones que entraña: ¿Era Galilea “judía”? ¿Estaba Galilea “helenizada”?

a. ¿Era Galilea judía?

La primera cuestión puede ser abordada recurriendo a los datos históricos del mismo judaísmo. Como parte del Reino del Norte (Israel), Galilea había quedado separada de Judea desde la división del reino davídico a la muerte de Salomón (hacia 922 a. C.). Tras ser finalmente invadidos por los asirios (722 o 721 a. C.), “los israelitas” habían sido llevados a Asiria (2 Re 17,6), “deportados de su tierra a Asiria hasta el día de hoy” (17,23) y reemplazados “en las ciudades de Samaría” por gentes llevadas de Mesopotamia (17,24). Según 1 Macabeos, no fue hasta después de la mortífera guerra que provocó el declive del Imperio sirio cuando Samaría y Galilea fueron añadidas (¿ofrecidas?) a Judea (1 Mac 10,30), lo cual debió de suceder hacia 152 a. C.¹⁶³ Pero tuvieron que pasar cincuenta años más antes de que los Asmoneos, con Aristóbulo I (105-103 a. C.), se hicieran con el pleno control de la región. Es digna de atención la noticia que ofrece Josefo de la conversión forzosa: Aristóbulo “obligó a los habitantes, si querían permanecer en el territorio, a que se circuncidasen y vivieran según las leyes de los judíos” (*Ant.* 13.318)¹⁶⁴. Luego, después de más de cien años de gobierno desde Jerusalén, a la muerte de Herodes el Grande, el reino de éste fue dividido y Galilea con Perea pasó a poder de Herodes Antipas (4 a. C.-39 d. C.), mientras que Judea no tardó en quedar sujeta a gobierno imperial directo (6-41 d. C.). De ahí la obvia pregunta: ¿Se crió Jesús en una Galilea sólo superficialmente “judaizada”?

En el primer estudio completo de Galilea escrito en lengua inglesa, Scan Freyne argumentó de manera convincente que, a pesar de los datos, los galileos habían conservado una sólida identidad judía¹⁶⁵. Bajo los To-

¹⁶³ Schürer, *History* I, 141 y n. 9. En una anterior campaña, Simón, hermano de Judas Macabeo, había salvado a “los judíos de Galilea”, conduciéndolos a Judea (1 Mac 5,23); “los primeros Macabeos de ningún modo pretendieron judaizar esas regiones; antes al contrario, sacaron de allí a la población judía” (Schürer, *History* I, 142).

¹⁶⁴ Schürer, *History* I, 217-18.

¹⁶⁵ S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 BCE to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism* (Wilmington: Glazier, 1980). Freyne ha actualizado sistemáticamente sus puntos de vista a la luz, sobre todo, de datos arqueológicos más completos. Véase su colección de ensayos *Galilee and Gospel* (WUNT 125; Tübinga: Mohr Siebeck, 2000), especialmente los titulados “Archaeology and the Historical Jesus” (160-82) y “Jesus and the Urban Culture of Galilee” (183-207). Del mismo autor, cf. también “The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus”, en Chilton / Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus*, 75-121; id., “The Geography of Restoration: Galilee-Jerusalem In Early Jewish and Christian Experience”: *NTS* 47 (2001) 289-311.

lomeos (Egipto) y los Seléucidas (Siria) la región administrativa (eparquía) de Samaría incluía Galilea y Judea¹⁶⁶. Josefo hace referencia a un decreto del rey seléucida Antíoco III, donde se dispone que “todos los miembros de la nación (de los *Ioudaioi*) serán gobernados según sus leyes ancestrales (*Ant.* 12.142), decreto que, en opinión de Freyne, afectaba también a Galilea¹⁶⁷. En consecuencia, no había necesidad de una “judaización” de Galilea durante el período asmoneo¹⁶⁸. Antes al contrario, “el judaísmo galileo estaba ahora políticamente unido al que había sido siempre su centro cultural y religioso”; “el templo de Jerusalén continuaba ejerciendo una poderosa atracción en ellos”¹⁶⁹. Richard Horsley, sin embargo, afirma que Galilea no estaba integrada en un “judaísmo común” culturalmente unificado¹⁷⁰, sino que hay que reconocer una división cultural entre los campesinos galileos y los aristócratas importados, inicialmente “judíos” asmoneos y más tarde personas helenizadas destinadas a Galilea por los Herodes¹⁷¹. La continuidad era más bien en lo tocante a antiguas tradiciones israelitas procedentes del período del Reino del Norte¹⁷².

Sin embargo, recientes descubrimientos arqueológicos han transformado el debate y, después de ser puestos en correlación con los datos literarios, parecen decidir la cuestión de manera bastante concluyente¹⁷³. El estudio

¹⁶⁶ Freyne, *Galilee*, 33-35.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 35-36.

¹⁶⁸ La región que pasó a poder de Aristóbulo es llamada Iturea, y Freyne cuestiona la conclusión de Schürer de que Iturea incluía parte de la Baja Galilea (*Galilee*, 43-44).

¹⁶⁹ Freyne, *Galilee*, 392-93 (las citas pertenecen a sus conclusiones).

¹⁷⁰ Horsley, *Galilee*. A la luz de lo expuesto anteriormente (§ 9.1-2) conviene señalar que “judaísmo” no era todavía un término inclusivo como Freyne parecía pensar. Al igual que él, Horsley ha actualizado sus puntos de vista –particularmente en *Archaeology, History and Society in Galilee*– con los datos arqueológicos, cada vez más numerosos; pero su tesis básica ha permanecido sustancialmente inalterada.

¹⁷¹ Horsley opina que el requerimiento de “vivir conforme a las leyes de los judíos ... significaba subordinación político-económico-religiosa al sumo sacerdocio asmoneo de Jerusalén”; similarmente, la (re)circuncisión era “una señal de unión al ‘cuerpo político’”; pero el cumplimiento de tales requisitos no implicaba integración en el *ethnos* judío” (*Galilee*, 46-52). La discrepancia entre Freyne y Horsley queda de manifiesto en la cuestión no resuelta de si *Ioudaioi* en Josefo equivale a “judíos”, posición de Freyne, o a los que podríamos llamar “judeanos” (judíos, pero en el sentido exclusivamente gentilicio de “naturales de Judea”), como pretende Horsley.

¹⁷² Horsley desarrolla aquí anteriores argumentos de A. Alt, “Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria” y “Galiläische Probleme”, en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II* (Múnich: Beck, 1959) 346-62, 363-435. Horsley ha ampliado luego su argumentación al encontrar que “tradiciones israelitas de Q” reflejan tradiciones populares de Galilea (*Whoever*, cap. 5).

¹⁷³ Me sirvo aquí particularmente de Reed, “The Identity of the Galileans: Ethnic and Religious Considerations”, en *Archaeology and the Galilean Jesus*, 23-61. El trabajo de M. Goodman, “Galilean Judaism and Judaeon Judaism”, en Horbury et al. (eds.), *Judaism III*, 596-617, está algo anticuado.

de los modelos de asentamiento perceptibles en los yacimientos galileos ha revelado dos rasgos muy notables. Primero, los datos indican un abandono casi completo de la región, trazando “la imagen de una Galilea totalmente devastada y despoblada a raíz de las campañas asirias de 733/732 a. C.”¹⁷⁴ Segundo, el chorro de vestigios (arquitectura, cerámica, monedas asmoneas) que aflora repentinamente en los estratos correspondientes a las postrimerías del siglo II a. C. permite suponer una rápida multiplicación de los asentamientos después de la conquista por los Asmoneos y atestigua la existencia de lazos económicos y políticos entre Galilea y Jerusalén¹⁷⁵. Todos estos datos no sólo no corroboran la idea de Horsley de que una aristocracia asmonea se impuso a la población autóctona galilea, sino que apuntan claramente a la llegada de una oleada de colonos judíos que extendieron sus asentamientos por un territorio despoblado.

A esto hay que añadir lo que Jonathan Reed llama “cuatro indicadores de identidad religiosa judía”: recipientes de piedra (cretácea o caliza), que atestiguan preocupación por la pureza ritual¹⁷⁶; estanques escalonados enlucidos, es decir, baños rituales judíos (*miqwaot*); prácticas de enterramiento que reflejan creencias judías sobre la vida futura¹⁷⁷, y huesos de diversos animales, excepto los de cerdo, como indicio de observación de las leyes judías sobre alimentos. Tales hallazgos se han realizado por toda Galilea, no así fuera de ella ni en el Golán¹⁷⁸. A su luz, no queda sino reconocer la existencia de una población característicamente *judía* en Galilea durante la última parte del período del Segundo Templo.

¹⁷⁴ Reed, *Archaeology*, 28-35; “en la parte central de Galilea ... cada yacimiento excavado [indica un asentamiento] destruido o abandonado a finales del siglo VIII” (31); “no hay indicios arqueológicos de población indígena durante los siglos posteriores a 733/2 a. C.” (33). Concluye Reed: “La posición de Alt, con su nueva versión representada por Horsley, es ya insostenible” (34). Similarmente Freyne, “Archaeology” 177-81, que ha dejado de abonar la opinión de Alt (“Town and Country Once More: The Case of Roman Galilee”, en *Galilee and Gospel*, 59-72; también “Galilee”, en *OEANE* II, 371-72).

¹⁷⁵ Reed, *Archaeology*, 39-43. Reed también señala la destrucción por los Asmoneos de asentamientos gentiles situados entre Galilea y Judea y en la periferia de Galilea (42-43). Los hallazgos confirman también el acierto de Freyne en rechazar la hipótesis de Schürer (“Archaeology”, 177-79) de que los galileos eran itureos convertidos (Reed, 34-39; cf. n. 168, *supra*). Véase también Freyne, “Galilee”, en *OEANE* II, 372-73.

¹⁷⁶ Según la Misná, los recipientes de piedra no son susceptibles de impureza ritual (*m. Kel.* 10,1; *Oho.* 5,5; *Par.* 5,5).

¹⁷⁷ “La colocación de osarios dentro de los llamados *kojim* o *loculi*, especie de nichos excavados debajo de tumbas familiares, era una práctica característicamente judía al finalizar el período del Segundo Templo” (Reed, *Archaeology*, 47).

¹⁷⁸ Reed, *Archaeology*, 43-52.

La imagen resultante de los trabajos arqueológicos encuentra confirmación en los datos literarios. Está bien atestiguada la consideración de Galilea hacia el templo de Jerusalén. Hay indicios de que durante el reinado de Herodes Antipas (que abarca la vida adulta de Jesús) se esperaba que los galileos pagasen diezmos y otras gabelas para el sostenimiento de los sacerdotes y el templo, aun cuando eran notablemente remisos en hacerlo¹⁷⁹; según Mc 1,44 parr., había sacerdotes en Galilea que percibían los derechos correspondientes. La participación galilea está atestiguada también en las grandes fiestas de peregrinación (a Jerusalén)¹⁸⁰. Tras referir la muerte de Herodes el Grande, Josefo habla de “una muchedumbre innumerable” que desde Galilea y otras partes se desplazó a Jerusalén en Pentecostés (*Guerra* 2.43; *Ant.* 17.254), así como de “la costumbre de los galileos de pasar por territorio samaritano en su camino hacia la ciudad santa con ocasión de una fiesta” (*Ant.* 20.118; *Guerra* 2.232). En cuanto a la tradición de cierta participación galilea en las fiestas de peregrinación, de la que se hacen eco Lc 2,41-43 y Jn 7,10, sin duda tiene una buena base. Además, la noticia sobre la mezcla por Pilato de la sangre de unos galileos con la de sus sacrificios (Lc 13,1) sugiere que al menos algunos galileos participaban en el culto del templo; y según Mc 7,11 y Mt 5,23-24, Jesús daba por supuesto que sus oyentes podían tener una participación similar.

Respecto a la lealtad de los galileos a la Torá, tan sólo necesitamos indicar aquí que su conocimiento y uso por parte de Jesús implica presumiblemente que los estudios de la Torá no eran raros en Galilea. Algunas de las cuestiones que aborda Jesús corresponden a la Torá y a su interpretación (p. ej., el sábado, las leyes sobre la pureza, las ofrendas del templo y el ayuno)¹⁸¹ e implican un similar interés con respecto a la Ley. Como atestigua Mc 1,44 parr., los sacerdotes locales eran los encargados de administrarla. Más allá de los relatos evangélicos, y frente al posterior desdén rabínico por “el pueblo de la tierra”, debemos destacar la referencia de Josefo sobre Eleazar, “que vino de Galilea y tenía fama de ser extremadamente estricto (*akribēs*) en lo tocante a las leyes ancestrales” (*Ant.* 20,43-44). Y, claro está, debemos recordar el notable episodio causado por la orden de Calígula de erigir una estatua suya en el templo de Jerusalén (39-40 d. C.). Provocó una reacción tan vehemente entre los campesinos galileos en Tiberíades como podría haberse dado entre las gentes Judea. Fue una protesta masiva ante el legado romano Petronio, en la que éste tuvo que oír: “Preferimos morir an-

¹⁷⁹ Freyne, *Galilee*, 281-287, 295; Horsley, *Galilee*, 142-44.

¹⁸⁰ Freyne, *Galilee*, 287-93; Horsley, *Galilee*, 144-47.

¹⁸¹ Véase *infra*, § 14.4.

tes que violar nuestras leyes” (*Ant.* 18.271-72)¹⁸². Los pilares del templo, el monoteísmo y la Torá (el segundo de los diez mandamientos), estaban tan hondamente empotrados en suelo galileo como en el de Judea.

¿Significa todo esto que hay que considerar a los galileos como indudablemente “judíos”? La implicación de que los galileos del siglo I a. C. eran descendientes de los colonos de un siglo antes pide un claro “sí” como respuesta. Al mismo tiempo debemos recordar la ambivalencia del término (§ 9.2). La idea de Shaye Cohen de que el paso de *Ioudaios* del sentido étnico-geográfico al religioso ocurrió en el período asmoneo (cf. n. 28, *supra*) se corresponde con los indicios arqueológicos respecto al carácter judío de Galilea. Pero también Cohen pone de relieve la disposición de Josefo a considerar “Judea” como el nombre de toda la tierra de Israel, Galilea incluida¹⁸³, y varias ocasiones en que Josefo llama *Ioudaioi* a galileos¹⁸⁴, mientras que en otros pasajes los *Galilaios* parecen ser distintos de los *Ioudaioi*¹⁸⁵. Si las anteriores reflexiones correspondieran a la realidad y “judío” fuera más bien una denominación utilizada por los “de fuera”, entonces el uso del término dependería ante todo de la visión que otros tuvieran de los denominados y se trataría menos de una percepción de la propia identidad. Probablemente, pues, la designación de Galilea como parte de Judea era una cuestión de perspectiva, con el elemento dominante dando nombre al conjunto¹⁸⁶. Irónicamente, de manera un tanto similar, “Israel”, aunque en un principio designaba el Reino del Norte en el período de los reinos divididos, era una expresión demasiado estimada de identidad judía, por lo que acabó aplicándose a todos los que se situaban en la línea de sucesión desde los patriarcas¹⁸⁷.

¹⁸² Josefo señala explícitamente que los participantes en la protesta, “abandonaron sus campos, y eso a pesar de que era el tiempo de la sementera”. Horsley coincide con otros autores en ver aquí como probable una “huelga campesina” en Galilea (*Galilee*, 71).

¹⁸³ Similarmente, Lucas utiliza “Judea” cuando probablemente estaba pensando en Galilea (Lc 4,44) y desde luego parece creer que Judea incluye Galilea (Lc 23,5; Hch 10,37). En el evangelio lucano, Jesús no deja Galilea hasta 17,11 y no entra en Judea propiamente dicha hasta 18,35-19,10.

¹⁸⁴ Cf. particularmente *Guerra* 2.232; 3.229; *Ant.* 13.154; 20.43; *Vida* 113. Cohen observa también que *Ioudaioi* de la diáspora segúan siendo considerados ciudadanos de Judea (*Beginnings of Jewishness*, 72-76).

¹⁸⁵ *Ant.* 20.120; *Life*, 346, 349.

¹⁸⁶ Algo similar sucede con el uso de “Holanda” para los Países Bajos o de “Inglaterra” para el conjunto del Reino Unido. Cohen se refiere a los *Ioudaioi* tanto en “sentido amplio” (incluyendo a los galileos) o en “sentido estricto” (designando sólo a los naturales de Judea) (*Beginnings of Jewishness*, 73).

¹⁸⁷ “Israel” implica la afirmación religiosa de ser el pueblo elegido de Dios aun cuando se utiliza en contextos seculares, sin énfasis religioso, como la designación aceptada” (Kuhn, “Israel”, 362, con ejemplos). Zeitlin, *Jews*, 10, apunta que los profetas de Judá (el Reino del Sur) siempre pronunciaban sus mensajes en nombre del Dios de Israel, nunca del Dios de Judá.

La conclusión es que no debemos tener reparo en llamar “judíos” a los galileos en general, incluido Jesús de Nazaret. Y aunque la propiedad de tal designación y sus resonancias están menos claras, la implicación del término, que los galileos en general eran practicantes del “judaísmo común”, debe mantenerse, cualesquiera reservas que se puedan recomendar en casos particulares.

b. *¿En qué medida estaba helenizada Galilea?*

Ésta es obviamente la otra cara de la moneda. La interrogación surge de los mismos datos señalados al plantear la primera cuestión, los cuales pueden resumirse en la antigua descripción “Galilea de las naciones [o de los gentiles]”¹⁸⁸. Basándose en ella y en el corolario del sincretismo galileo, Walter Grundmann, escandalosamente, se atrevió a afirmar: “Galilea era gentil” y “Jesús no era judío”¹⁸⁹. En lo tocante a Jesús, la cuestión cobra cierto sentido por la presencia de dos ciudades en la Baja Galilea, Séforis y Tiberíades, (re)establecidas por Herodes Antipas en vida de Jesús como centros administrativos. Partiendo del modelo de las ciudades helenísticas de la Decápolis y de la costa mediterránea se puede argüir que ambas ciudades galileas eran también “helenísticas” en carácter y cultura¹⁹⁰. Una nueva inferencia fácil es que Séforis habría atraído a los lugareños de los alrededores para comprar y vender y para salidas de diversión¹⁹¹, y que el joven Jesús habría visitado (¿regularmente?) esa ciudad, situada sólo a dos horas distancia de Nazaret, quizá como carpintero que trabajase en la construcción de su teatro¹⁹². Séforis era también una etapa natural en la ruta co-

¹⁸⁸ Is 9,1; 1 Mac 5,15; Mt 4,15.

¹⁸⁹ W. Grundmann, *Jesus the Galiläer und das Judentum* (Leipzig: Wigand, 1941) 166-75.

¹⁹⁰ “Galilea era ... un compendio de la cultura helenística en vísperas de la época romana”; “es sabido que el espíritu helenístico predominaba en Galilea” (Mack, *Myth* 66, 73-74); “un ambiente helenístico que lo impregnaba todo” (“Q and a Cynic-Like Jesus”, 26 n. 9); “Galilea, semipagana, [era] ... despreciada por los judíos étnicamente puros que vivían al sur”; “un ambiente en gran parte pagano” (Funk, *Honest to Jesus*, 33, 189).

¹⁹¹ “La gente de la zona circundante probablemente acudía a Séforis, entre otros fines, para asistir al teatro o para vender sus productos” (E. M. Meyers, “Roman Sephoris in Light of New Archaeological Evidence and Recent Research”, en L. I. Levine [ed.], *The Galilee in Late Antiquity* [Nueva York; Jewish Theological Seminary of America, 1992] 321-38).

¹⁹² R. A. Batey, *Jesus and the Forgotten City: New Light on Sephoris and the Urban World of Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1991): “No requiere un gran esfuerzo de la imaginación representarse a Jesús en sus años juveniles buscando y encontrando trabajo en la vecina ciudad de Séforis” (70); “El escenario en que desarrolló su ministerio era cosmopolita y de cierto refinamiento, y su conocimiento de la vida urbana, más importante de lo que se había pensado” (103).

mercial que iba desde Tiberíades hasta Tolemaida, en la costa; así que es fácil imaginar su potencial para una influencia aún mayor en el joven galileo¹⁹³. Una capa final de hipótesis frecuentemente añadida en la última década es que las actitudes y principios de la filosofía cínica debieron de ser familiares a esa cultura urbanizada¹⁹⁴, en la que sin duda estaba incluida Séforis¹⁹⁵, y configurar las ideas de Jesús, como se puede colegir particularmente por la tradición Q de su enseñanza¹⁹⁶.

Lo malo es que tales hipótesis no tienen en cuenta los datos históricos relativos a la Baja Galilea, como Horsley, una vez más, se ha dado prisa en resaltar. Séforis y Tiberíades no se asemejaban en realidad a las ciudades helenísticas de la Decápolis: habían sido construidas como capitales administrativas, no como *poleis* helenísticas independientes; y, a diferencia de éstas, carecían de jurisdicción territorial sobre la zona circundante¹⁹⁷. Y lo que viene más al caso: no eran ciudades helenísticas importantes (como Escitópolis o Cesarea Marítima), sino centros provinciales menores, sin las características y la riqueza típicas de las ciudades helenísticas¹⁹⁸. El camino

¹⁹³ M. E. Meyers / J. F. Strange, *Archaeology, The Rabbis and Early Christianity* (Nashville: Abingdon, 1981) 43; Crossan, *Historical Jesus*, 17-19.

¹⁹⁴ Tres maestros cínicos son asociados con Gadara, ciudad de Transjordania: Menipo (siglo III a. C.), aunque aprendió y enseñó su filosofía fuera de allí; Meleagro (siglo I a. C.), que floreció en Tiro, y Enomao (comienzos del siglo II d. C.).

¹⁹⁵ La especulación de Downing sobre la cuestión en *Cynics* gana gradualmente en seguridad y alcance a fuerza de repeticiones: la influencia cínica era posible (146, 148); "la explicación más probable es que Jesús se hubiese formado en reacción a las influencias nativas cínicas" (150, 153); "una cultura judía galilea con influencia cínica" (157); "existía una influencia cínica en las personas corrientes de la Galilea de su tiempo" (161); "la tradición cínica había impregnado de alguna manera la sociedad judía en la Galilea meridional" (164). Por el contrario, Crossan subraya que "los cínicos evitaban las zonas rurales, optando por los auditorios numerosos ... propios de las grandes ciudades" (*Historical Jesus*, 340). Pero, según Mack, Jesús "bien pudo haber leído algo de las Escrituras, lo mismo que pudo haber leído a Meleagro" (*Myth*, 64).

¹⁹⁶ Véase *supra*, cap. 7, n. 70.

¹⁹⁷ Horsley, *Galilee*, 214-15 y n. 36, citando A. H. M. Jones, *The Greek City* (Oxford: Clarendon, 1996) 80 n.; Freyne, "Jesus and Urban Culture", 195.

¹⁹⁸ Freyne observa que, a diferencia de las ciudades helenísticas importantes, Séforis y Tiberíades no tenían poder para acuñar su propia moneda ("Jesus and Urban Culture", 193-94). Reed calcula para Escitópolis y Cesarea Marítima una población de entre 20.000 y 40.000 habitantes, en contraste con los 8.000-12.000 que estima para Séforis y Tiberíades (*Archaeology*, 79-82, 89, 93-96, 117-24); "ni templo, ni gimnasio, ni hipódromo, ni odeón, ni ninfeo..." (95); Séforis "no podía permitirse columnas de mármol o importadas" (124); su teatro, que databa de la segunda mitad del siglo I, era uno de los más modestos del Mediterráneo oriental, con capacidad para unos cuatro mil espectadores sentados (108, 119-20); las posesiones privadas de los habitantes no parece que fueran particularmente valiosas (126). Véase también Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 62-70; E. P. Sanders, "Jesus' Galilee", en I. Dunderberg

que iba desde Tiberíades hasta Tolemaida pasando por Séforis no tenía nada que ver con las grandes rutas internacionales; su tráfico era sólo interregional¹⁹⁹. Y los datos arqueológicos para Séforis son tan claros como para el resto de Galilea: no hay indicios de grandes números de personas no judías, pero sí, en cambio, de los mismos cuatro indicadores de identidad religiosa judía (recipientes de piedra, *miqwaot*, ausencia de restos porcinos, y enterramientos en tumbas con *kojim* y osarios)²⁰⁰. Difícilmente se puede evitar la conclusión de que la población de Séforis era predominantemente judía y devota²⁰¹.

Todo esto arguye contra el supuesto arraigo de la filosofía cínica en Galilea y particularmente en Séforis. Su “fina capa de cultura cosmopolita” no tiene por qué conducir hasta los filósofos cínicos²⁰²; y de la presencia de éstos en Galilea no hay evidencia alguna²⁰³. Por supuesto, la hipótesis de que Jesús fue influido por el cinismo ha sido construida principalmente sobre material Q²⁰⁴. Pero tratar de circunscribir un documento griego como Q (incluso como Q') a Galilea supone pasar por alto la realidad de que los di-

et al. (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*; H. Räisänen FS (Leiden: Brill, 2002) 3-41. Reconociendo que existe cierto debate sobre la datación del teatro, en una conversación privada durante la reunión de la SBL en Denver, Colorado (nov. 2001), Reed siguió manteniendo que probablemente no fue construido hasta décadas después de Jesús y de Antipas. Debemos recordar, sin embargo, que la excavación de Séforis está incompleta y que en Tiberíades sólo se ha podido excavar una pequeña parte. Sobre Jerusalén véase Charlesworth, *Jesus*, cap. 5.

¹⁹⁹ Reed, *Archaeology*, 146-48.

²⁰⁰ *Ibid.*, 84, 127-28, 134; Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 165-72; también Freyne, “Jesus and Urban Culture”, 191; M. Chancey, “The Cultural Milieu of Ancient Sepphoris”: *NTS* 47 (2001) 127-45.

²⁰¹ Similarmente Meyers, “Roman Sepphoris”: las excavaciones arqueológicas “apuntan a la existencia de una población fiel a la Torá, a juzgar por el número de baños rituales (*miqwaot*) en casas y por la práctica estricta de enterrar fuera de los límites de la ciudad” (325). Y Reed añade: “Las monedas e inscripciones de Séforis confirman que los judíos figuraban en los círculos ciudadanos más prominentes en el siglo I” (*Archaeology*, 134, con referencia a los modestos datos de 121-22).

²⁰² Horsley, *Archaeology*, 59, 179-80; similarmente Reed, *Archaeology*, 218.

²⁰³ Algo que Downing (*Cynics*, 146-47) reconoce de buena gana. El “campesino judío cínico” de Crossan designa un híbrido cuya existencia no se ha podido comprobar y cuyo reconocimiento como tal es improbable en Galilea o Judea del siglo I” (J. W. Marshall, “The Gospel of Thomas and the Cynic Jesus”, en Arnal / Desjardins [eds.], *Whose Historical Jesus?*, 37-60). Más crítica en D. E. Aune, “Jesus and the Cynics in the First-Century Palestine: Some Critical Considerations”, en Charlesworth / Johns (eds.), *Hillel and Jesus*, 176-92; cf. *supra*, cap. 7, n. 71.

²⁰⁴ El intento de Kloppenborg Verbin de reformular la hipótesis en términos de un “Q con tintes cínicos”, en lugar de un “Q cínico”, es algo insincero, puesto que, presumiblemente, la cuestión no es de analogía, sino de genealogía, i. e., si la influencia cínica explica aspectos de Q que de otro modo serían más difíciles de entender.

chos de Jesús eran conocidos mucho más ampliamente²⁰⁵. En cuanto a si las enseñanzas de Q presuponen la “clara influencia cínica” en la que insiste Gerard Downing²⁰⁶, en vez, digamos, de un estilo de vida profético que refleja el de Elías y una crítica profética contra la opresión de los ricos en la que hay ecos de los muchos oráculos de los profetas clásicos, es una cuestión a la que habremos de volver²⁰⁷. Por ahora, sin embargo, importa subrayar que el contexto histórico imaginado para explicar la supuesta deuda de Jesús con el cinismo encuentra escaso apoyo en los datos.

Tampoco se pueden dar por ciertas las relaciones entre Séforis y los pueblos de alrededor (entre ellos Nazaret). De hecho, Horsley discrepa de quienes se basan en el modelo tradicional europeo de los pueblos cabeza de comarca que sirven de puntos focales para la compra y venta de la producción rural²⁰⁸. Por el contrario –argumenta–, los pueblos pequeños de Galilea eran básicamente autosuficientes; todo excedente en la producción se iba en tributos y diezmos, cuyo pago/recaudación se efectuaba en las mismas eras; la economía local no estaba muy monetizada²⁰⁹. Y la imagen de los campesinos acudiendo en tropel a Séforis no tiene en cuenta la hostilidad que hacia esa ciudad había en los pueblos galileos. Una dramática prueba de tal estado de ánimo fue la devastación de Séforis en la revuelta de 66 d. C., cuando “los galileos ... desahogaron su odio contra una de las ciudades que ellos detestaban” (Josefo, *Vida* 375)²¹⁰. ¡Quizá el silencio de la tradición de Jesús sobre cualquier contacto de él con Séforis es elocuente, después de todo!

Por otro lado, Reed considera que Nazaret tendría necesariamente a orientarse más hacia Séforis que hacia el sur. Desde Nazaret, uno de los pueblos más meridionales de Galilea, viajar hacia el sur implicaba superar las pronunciadas pendientes de los montes vecinos. Ello induciría a dar preferencia al camino de Séforis y Tiberíades, incluso con el fin de rodear Samaría lo más

²⁰⁵ Koester, “Sayings of Q”, 138-40.

²⁰⁶ Downing, *Cynics*, 143, 150, 152, 153, 160, 161.

²⁰⁷ Cf. Freyne, “Jesus and Urban Culture”, 197-98. Mack ve a los cínicos “como los griegos análogos a los profetas hebreos” (*Lost Gospel*, 114).

²⁰⁸ “Los campesinos van al pueblo mayor a vender sus productos, para obtener dinero con que comprar las cosas que necesitan y pagar derechos e impuestos. También para ponerse al día con los rumores del mercado” (Downing, *Cynics*, 149); Horsley, *Galilee*, 203 y n. 6, cita ideas similares con que el mercado tradicional europeo es “trasplantado” a Palestina, tomadas de M. Goodman, *State and Society in Roman Galilee, AD 132-212* (Totowa: Rowman & Allanheld, 1983) 54-60; y Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine* (Londres: Routledge, 1994).

²⁰⁹ Horsley, *Galilee*, 176-81, 202-207; íd., *Archaeology*, 70-76, 83-85.

²¹⁰ Horsley, *Archaeology*, 118-30, en crítica sobre todo de D. Edwards, “The Socio-Economic and Cultural Ethos of the Lower Galilee in the First Century: Implications for the Nascent Jesus Movement”, en Levine (ed.), *Galilee*, 53-73.

posible. Hay que tener en cuenta también que desde los montes de Nazaret las rutas comerciales no iban hacia el sur²¹¹. Además, la reconstrucción de Séforis y su mantenimiento como centro administrativo requeriría ingresos fiscales y (para alimentar a su población) cambios en los modelos de producción y distribución agrícola en la Baja Galilea²¹². Las instalaciones para la elaboración del vino, prensas de aceitunas, eras y piedras de molino halladas en la periferia e incluso dentro de Séforis indican que esta ciudad debió de funcionar también como una especie de centro industrial local²¹³. Y si el conjunto de sus habitantes estaban menos helenizados y eran más judíos de lo que se ha venido sosteniendo, aún habría sido menor el motivo para que los judíos devotos de los pueblos circunvecinos quisieran evitarla.

En todo caso es indudable la existencia de alguna tensión entre ciudad y pueblo. Se puede conjeturar fácilmente que siempre habrá tendencia a la fricción entre los burócratas y administradores locales, por una parte, y los agricultores y productores de otros bienes por otra. Pero en el caso de Séforis la base para la tirantez era mucho mayor, puesto que las buenas tierras próximas a la ciudad (particularmente el valle de Bet-Netofa) estaban siendo adquiridas por la elite de Herodes²¹⁴. Que tales tensiones se daban de hecho entre Séforis e *inter alia* Nazaret lo sugieren insistentemente las situaciones sociales reflejadas en muchas parábolas de Jesús: ricos terratenientes, discordias familiares por herencias, endeudamientos, campesinos ofreciéndose como jornaleros (¿caso después de haber quedado privados de su patrimonio por deudas?), etc.²¹⁵

Cómo conecta todo esto con Jesús y su propia relación con Séforis y Tiberíades sigue sin estar claro. El silencio de la tradición de Jesús al respecto tiene bastante de sorprendente y algo de ominoso. Es otro asunto sobre el que tendremos que volver (§ 9.9e).

9.7. ¿Sinagogas y fariseos en Galilea?

Otras dos cuestiones, que han ocasionado mucho debate y atañen directamente a nuestra evaluación de las tradiciones concernientes a Jesús, merecen alguna atención.

²¹¹ Reed, *Archaeology*, 115-17; Freyne, "Archaeology", 169-70, 171-73.

²¹² Véase también Freyne, "Jesus and Urban Culture", 191-93. Tanto Freyne (191-92) como Reed (*Archaeology*, 126) observan que cerámica hallada en Séforis, y más concretamente vasijas de almacenaje, procedían de pueblos de Galilea.

²¹³ Reed, *Archaeology*, 83-89.

²¹⁴ Detalles examinados brevemente en G. Theissen, "'We have Left Everything...'" (Mark 10:28): Discipleship and Social Uprooting in the Jewish-Palestine Society of the First Century", *Social Reality*, 60-93.

²¹⁵ Freyne, "Jesus and Urban Culture", 195-96, 205-206. Véase también *id.*, *Galilee, Jesus and the Gospels* (Dublín: Gill & Macmillan, 1998).

a. *Sinagogas/sambleas galileas*

Los evangelios hacen varias referencias a *synagōgai*²¹⁶ y, más en concreto, hablan de que Jesús enseñaba/predicaba con regularidad en *synagōgai galileas*²¹⁷. No sorprendentemente, en todos los casos el término es traducido como “sinagogas”. Pero tal traducción se basa en varios presupuestos no examinados; en particular, que en tiempos de Jesús había lugares de culto (“sinagogas”) destinados a la lectura de la Torá y a la oración en comunidad. Una suposición comúnmente conectada con la anterior es que en la sinagoga tenían los fariseos una base de poder desde la que mantenían una postura enfrentada en cierta medida a las autoridades del templo de Jerusalén²¹⁸. La traducción misma, “sinagoga”, puede así constituir una prueba de que Jesús estaba vinculado a tal institución y que en un principio deseaba cooperar con las autoridades religiosas locales.

Pero en los últimos veinte años tales presupuestos han encontrado fuerte oposición²¹⁹. El problema básico es que la arqueología no ha ofrecido claros indicios que sostengan la base de esa reconstrucción histórica²²⁰. En con-

²¹⁶ Nótese particularmente la referencia a “los mejores puestos en las sinagogas” (Mc 12,39 parr.; Lc 11,43) y a ser azotado en sinagogas (Mc 13,9/Mt 10,17).

²¹⁷ Mt 4,23/Mc 1,39/Lc 4,44; Mt 9,35; 13,54/Mc 6,2/Lc 4,16; 4,15; 6,6; 13,10; Jn 6,59.

²¹⁸ La visión más habitual a mediados de los años setenta del siglo XX encuentra expresión en Schillebeeckx (“Los escribas de los fariseos’ ciertamente supervisaban las sinagogas” [*Jesus*, 232]) y en Goppelt (“El judaísmo farisaico-rabínico ... se había hecho con el control de la sinagoga en tiempos de Jesús” [*Theology* I, 88]).

²¹⁹ Los trabajos más recientes al respecto son los de R. Hachlili, “The Origin of the Synagogue: A Re-Assessment”: *JSJ* 28 (1997) 34-47; H. C. Kee / L. H. Cohick (eds.), *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress* (Harrisburg: Trinity, 1999), particularmente los ensayos de Kee, “Defining the First-Century CE Synagogue” (7-26; antes publicado en *NTS* 41 [1995] 481-500), en debate con J. F. Strange, “Ancient Texts, Archaeology as Text, and the Problem of First-Century Synagogue” (27-45), y R. H. Horsley, “Synagogues in Galilee and the Gospels” (46-69, reelaboración del cap. 10 de su *Galilee* y del cap. 6 de su *Archaeology*); véase también S. Fine (ed.), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Greco-Roman Period* (Londres: Routledge, 1999), particularmente los ensayos de E. P. Sanders, “Common Judaism and the Synagogue in the First Century” (1-17), y P. W. van der Horst, “Was the Synagogue a Place of Sabbath Worship before 70 CE?” (18-43). H. A. McKay, “Ancient Synagogues: The Continuing Dialectic between Two Major Views”: *Currents in Research: Biblical Studies* 6 (1998) 103-142 examina los argumentos del debate, con numerosa bibliografía.

²²⁰ “Dentro de Israel/Palestina, sólo tres edificios sinagogales han sido datados con seguridad en el período del Segundo Templo: los de Gamala, Masada y Herodión” (E. M. Meyers, “Synagogue”, *ABD* VI, 251-60 [cita, 255]; cf. también S. Fine / E. M. Meyers, “Synagogues”, en *OANE* V, 118-22). A veces se incluye una estructura de Magdala o Migdal (en la costa occidental del mar de Galilea); pero, dada su superficie de

secuencia se ha generado una sustancial corriente de opinión según la cual *synagōgē*, en los evangelios, no debe traducirse como “sinagoga”, precisamente por las implicaciones (ahora tradicionales) del término, sino como “asamblea”, “reunión” o “congregación” (traducción esta última la más literal)²²¹. Esta posición no carece de base. *Synagōgē* es un término que denota en primer lugar reunión de aldea o asamblea de ciudad, con el *archisynagōgos* más exactamente descrito como “director [o jefe] de la asamblea” que como “jefe de la sinagoga”²²². Uno de los fines de esas reuniones sería sin duda la lectura y explicación de la Torá²²³ (usualmente por un sacerdote o

sólo sesenta metros cuadrados, podría ser descrita en el mejor de los casos como una “minisinagoga” (M. J. Chiat, “First-Century Synagogue Architecture: Methodological Problems”, en J. Gutmann [ed.], *Ancient Synagogues: The State of Research* [BJS 22; Chico: Scholars, 1981] 49-60 [planos en 112]; R. Hachlili, “Early Jewish Art and Architecture”, en *ABD* I 447-54 [planos en 449]; Strange, “Ancient Texts”, 35-45; aunque sobre Magdala véase lo que dice M. Avian, “Magdala”, en *OEANE* III, 399). Magdala podría ser el único ejemplo en Galilea; aunque es evidente que Gamala, como Betsaida técnicamente en territorio de Herodes Filipo, estaba evidentemente en estrecha comunicación con Galilea propiamente dicha. Mas véase también Horsley, *Archaeology*, cap. 6, y los citados por él en 221 nn. 2-3. Sobre la sinagoga de Cafarnaún, véase *infra* n. 309). Kee ha argumentado vigorosamente contra una datación anterior a 70 d. C. para la famosa “inscripción de Teodoto” hallada en Jerusalén (“The Transformation of the Synagogue after 70 CE”: *NTS* 36 [1990] 1-24; id., “Defining”); pero véase R. Riesner, “Synagogues in Jerusalem”, en R. Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 179-210; J. S. Kloppenborg Verbin, “Dating Theodotus (*CIJ* II, 1404)”: *JJS* 51 (2000) 243-80.

²²¹ Kee explica por qué es erróneo (según él) el sentido que se ha venido dando a *synagōgē* con referencia a Josefo, *Ant.* 19.305: en griego, ese pasaje habla realmente de judíos a los que se les impidió “ser” (*einai*) una *synagōgē* y de “el lugar de la *synagōgē*” (*en tō tēs synagōgēs topō*), pero la traducción de la Loeb ha oscurecido el sentido obvio de “asamblea” (“Defining”, 13). Conviene recordar que la palabra equivalente en círculos cristianos, *ekklēsia*, tenía un valor similar, como se evidencia en 1 Cor 11,18: “cuando os reunís en asamblea” (*synerchomenōn humōn en ekklēsia* [no “en la iglesia”]). En los LXX, *synagōgē* y *ekklēsia* traducen el hebreo *qahal*, que denota la “asamblea o congregación” de Israel (W. Schrage, “*synagōgē*”: *TDNT* VII, 798-852). Cf. Schürer, *History* II, 429-31 (nn. 12-14).

²²² *Archisynagōgos* era una denominación frecuente de quien regía una asociación (*synagōgē*) helenística; véase, p. ej., R. E. Oster, “Supposed Anachronism in Luke-Acts’ Use of *synagōgē*: A Rejoinder to H. C. Kee”: *NTS* 39 (1993) 178-208; véase también Horsley, *Galilee*, 223-33; también *Archaeology*, 145-51; id., “Synagogues”, 48-61.

²²³ Esto lo indica explícitamente Filón, *Som.* 2.127 (“¿Os sentaréis en vuestras asambleas [*synagōgiois*] ... y leeréis tranquilamente vuestros libros sagrados, comentando cualquier punto oscuro y discutiendo detenidamente y con toda comodidad vuestra filosofía ancestral?”); similarmente, *Mos.* 2.216; *Legat.* 156-57 (Kee, “Defining”, 13-14). Véase también *CIJ* II, 1404 (la inscripción de Teodoto, mencionada *supra*, n. 220); también A. Runesson, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study* (ConBNT 37; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2001) caps. 3-4.

anciano, pero otros podían contribuir²²⁴) en sábados²²⁵ y días festivos, y presumiblemente también para recitar oraciones²²⁶. Pero se puede dar por seguro que igualmente se convocaban asambleas para discutir asuntos de la comunidad, incluidos arreglos de disputas y administración de justicia local²²⁷.

Ahora bien, ¿dónde se reunían esas asambleas? Ciertamente debemos admitir la posibilidad de que en algunos lugares se celebraran en una casa grande²²⁸, como sucedía con las primeras reuniones cristianas²²⁹. Al mismo tiempo no hay razón para descartar los datos literarios de que había edificios evidentemente destinados a reuniones comunitarias y llamados “sinagogas” o “casas de oración”²³⁰. Y la planta de edificios más seguramente

²²⁴ Citando *Hypothetica*, 7.12-13, escrito ya perdido de Filón, Eusebio da noticia de que los judíos “se reúnen en el mismo lugar esos siete días ... [y] algún sacerdote o uno de los ancianos les lee las leyes sagradas y se las explica punto por punto” (*Praep. evang.* 8.7, 11-13). Véase también Sanders, *Jewish Law*, 78-81; *Judaism*, 199-202.

²²⁵ Moisés “declaró que la Ley era el medio de instrucción más necesario y excelente y ordenó ... que todas las semanas los hombres abandonaran sus otras ocupaciones y se reunieran para escuchar la exposición de la Ley y obtener un conocimiento completo y exacto de ella” (Josefo, *Cont. Ap.* 2.175).

²²⁶ Ésta es la obvia conclusión que se saca del uso de *proseuchē* (“oración”) en el sentido de “casa de oración” frecuente en Filón y Josefo. Así Filón habla de “muchas” *proseuchas* “en cada distrito de la ciudad” de Alejandría (*Legat.* 132, 134, 137-38) y considera esos lugares como totalmente santos (*panieros*) (*Legat.* 191); id., *Flacc.* 41-49. En Josefo véase *Ant.* 14.258 y referencias en n. 230, *infra*. Sobre referencias epigráficas a “casas de oración”, cf. Schürer, *History* II, 425-26 n. 5, 439-40 n. 61; *NDIEC* III, 121-22. Gutmann pone mucho cuidado en advertir de que *proseuchē* no es simplemente otra designación de “sinagoga” (*Ancient Synagogues*, 3). Véase van der Horst, “Synagogue”, 23-27, en crítica de H. McKay, *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism* (Leiden: Brill, 1994).

²²⁷ Véase L. I. Levine, “The Second Temple Synagogue: The Formative Years”, en L. I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity* (Filadelfia: Fortress, 1987) 7-31; id., *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven: Yale University, 2000).

²²⁸ La “aparente contradicción” entre la escasez de vestigios arqueológicos de sinagogas correspondientes al período del Segundo Templo y el gran número de referencias a ellas en fuentes literarias “desaparece si pensamos que, en los primeros siglos, casas grandes de particulares se utilizaban como lugares de culto junto con edificios que acabaron siendo dedicados a esa función y a otros asuntos que exigían asamblea pública” (Meyers, *ABD* VI 255); *m. Ned.* 9.2 habla de una casa convertida en sinagoga. Similarmente Hachlili, “Early Jewish Art”, 449-50; Riesner, “Synagogues in Jerusalem”, 186. Crossan y Reed concluyen: “Ciertamente había *sinagogas* ... en los pueblos de Galilea en tiempos de Jesús, reuniones de judíos para fines comunitarios y religiosos; pero ¿quién sabe cómo era su forma arquitectónica?” (*Excavating Jesus*, 26).

²²⁹ Hch 2,46; 12,12; 18,7; Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Col 4,15.

²³⁰ Filón, *Prob.* 81 (“lugares sagrados que ellos llaman sinagogas”); *Flacc.* 48 (“edificios sagrados”); Lc 7,5 (el centurión “nos ha construido la sinagoga”); Hch 18,7; Josefo, *Guerra* 2.285, 289; 7.44. Josefo recuerda también una asamblea general (*synagontai pantes*) en Tiberíades, en la casa de oración (*proseuchē*), una casa o edificio muy grande (*megiston oikema*) (*Vida* 277; también 280, 293). Una inscripción de Berenice

identificados como sinagogas, con filas de bancos a lo largo de uno o más de los muros, difícilmente corresponde al concepto de la vivienda privada²³¹. Eran sin duda construcciones utilizadas para reuniones ciudadanas, pero probablemente también funcionaban como escuela²³² y centro de reunión para acontecimientos sociales/festivos: equivaldría modernamente no tanto a la iglesia de pueblo como al salón de actos local. Esto se corresponde con lo que vimos anteriormente (§ 8.6a), y es fácil imaginar la exposición de enseñanzas de Jesús y la narración de historias sobre él en tales lugares, ya fuera en asambleas vecinales o en reuniones de los seguidores de Jesús²³³. La diferencia, como la existente entre “iglesia” = congregación e “iglesia” = edificio, acaso parezca insustancial, pero puede implicar para algunos un cambio de orientación significativo y constituye otro recordatorio de la necesidad de que los historiadores abandonen conscientemente su perspectiva contemporánea a fin de adquirir una perspectiva histórica mejor fundamentada.

b. *¿Fariseos en Galilea?*

El debate sobre si había fariseos residentes o activos en Galilea durante este período también está relacionado con la cuestión. No se puede ne-

(la actual Bengasi, en Libia), datada en el siglo I, emplea el término *synagōgē* dos veces, una en el sentido de “congregación”, la otra en el de “sinagoga” como edificio (G. Lüderitz, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika* [Wiesbaden: Reichert, 1983] núm. 72; también, de manera útil, en Oster, “Anachronism”, 186-88, donde en la p. 186 se enumera la gama de términos utilizados al respecto en inscripciones y papiros, así como en Filón y Josefo). Véase asimismo Schürer, *History* II, 439-40. Kee es mucho más renuente a reconocer que se puede hacer referencia a un edificio en algunos textos del NT, aparte de Lc 7,5 (“Defining”, 14-20); véase particularmente la réplica de Kee (“Anachronism”, 194-97). Según Martin Hengel es posible que en el siglo I d. C. el término *synagoga* se empezase a utilizar no sólo para la asamblea misma, sino también para el lugar de su celebración (“Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina” [1971], en *Judaica et Hellenistica: Kleine Schriften* I, 171-95).

²³¹ Véase n. 220. Sanders se muestra especialmente crítico con los argumentos de Kee (*Jewish Law*, 77-78, 341-43 n. 29; *Judaism*, 198-2002; “Common Judaism and the Synagogue”); también K. Atkinson, “On Further Defining the First-Century CE Synagogue: Fact or Fiction? A Rejoinder to H. C. Kee”: *NTS* 43 (1997) 491-502.

²³² Filón llama a la casa de reuniones *didaskaleion*, es decir, “lugar de enseñanza” (*Mos.* 2.216; *Spec. Leg.* 2.62; también *Legat.* 312). Véase asimismo Schürer, *History*, II, 417-22.

²³³ Tales reuniones podrían estar ya indicadas en las varias referencias a las asambleas de una región o localidad (“sus asambleas”) en los sinópticos (Mc 1,39; Mt 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; Lc 4,15), probablemente implicando que los seguidores de Jesús tenían asambleas aparte.

gar que los datos sobre grandes maestros de la Torá en Galilea son mínimos²³⁴. Pero existe una tradición que conecta a Yohanán Ben Zakkai con la ciudad galilea de Arav (aunque nunca se dice que Yohanán fuera fariseo)²³⁵. Y es bastante verosímil que al menos algunos fariseos aceptasen vivir en Galilea (que seguramente considerarían parte de la tierra prometida a Abrahán) a fin de implantar sus principios centrales y disposiciones haláticas por toda la tierra santa²³⁶.

Esto seguramente está en sintonía con el testimonio de los evangelios; y aunque es claro que un buen número de referencias a los fariseos han sido insertadas en recuerdos de la misión de Jesús²³⁷, otros datos parecen más sustanciales. En particular, la tradición de Mc 12,38-39 de que los escribas (fariseos en Mt 23,6/Lc 11,43) tenían fama de esperar los mejores puestos en las asambleas (locales) podría reflejar una realidad del período anterior al año 70 d. C.²³⁸ Y las protestas de q/Q contra fariseos y legistas en referencia al pago de diezmos y el lavado de copas (Mt 23,23.25/Lc 11,42.39) suponen conocimiento local por parte de quienes oyen tales críticas de las prácticas farisaicas²³⁹. Tampoco hay que desestimar del todo la indicación de Lucas de que había en Galilea quienes seguían el estilo de vida de los fariseos y mostraban una actitud positiva hacia Jesús (especialmente Lc 13,31). Y dado que lo más probable es que los fariseos estuviesen radicados principalmente en Judea, el testimonio marcano (7,1) de que algunos fariseos y escribas fueron desde Jerusalén a ver lo que hacía Jesús suena hasta cierto punto a ve-

²³⁴ Véase mi "Pharisees, Sinners, and Jesus", 77-79.

²³⁵ Arav no está lejos de Séforis y, por lo tanto, tampoco de Nazaret. Neusner data la estancia de Yohanán entre 20 y 30 d. C. (J. Neusner, *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai* [Leiden: Brill 1970] 47-53). Véase Freyne, *Galilee*, 315-16.

²³⁶ Cf. las conclusiones de Goodman, "Galilean Judaism", 606. El texto de Mt 23,15 (que en otro caso sería sorprendente) sugiere que al menos algunos fariseos se creían en el deber de asegurar un nivel apropiado de observancia de la Ley por parte de los que decían ser de estirpe israelita. Tal interpretación concuerda con lo que narra Josefo sobre Eleazar en *Ant.* 20.43-45 y con la "tendencia farisaica" (cf. Hch 15,5) en las primeras iglesias de Judea, como se atestigua en Gál 2,4.12-13 y en la subsiguiente oposición a la misión de Pablo entre los gentiles.

²³⁷ Para detalles, cf. mi "The Question of Antisemitism in the New Testament Writings of the Period", en J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways AD 70 to 135* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1992) 177-211 (tabulados en 2005).

²³⁸ Freyne, *Galilee*, 319-22. Horsley observa que el papel mucho más completo atribuido a los fariseos en los evangelios "no tendría credibilidad ... salvo que ellos, históricamente, al menos de manera ocasional, aparecieran fuera de su centro de operaciones en Jerusalén", y se refiere particularmente a la tradición de Lc 11,43 y Mc 12,38-39 (*Galilee*, 150).

²³⁹ Kloppenborg, Verbin, *Excavating Q*, 174.

rosímil²⁴⁰. No debemos olvidar que la conversión de Pablo cuando iba en misión a Damasco como fariseo confirma al menos que había fariseos en los años treinta que se consideraban con autoridad —o la tenían de la jerarquía jerosolimitana, como indica Lucas (Hch 9,1-2)— para velar por la fidelidad a la Torá incluso más allá de la tierra prometida (cf. Gál 2,12).

Nada de esto, sin embargo, refuerza la otra suposición, mencionada al comienzo de § 9.7a, de que los fariseos procuraran activamente organizar y desarrollar la sinagoga²⁴¹. No existe indicio alguno al respecto²⁴². La inferencia natural es más bien que esas reuniones eran presididas por sacerdotes o ancianos del lugar, uno de los cuales habría sido elegido para servir de director/presidente (*archisynagōgos*)²⁴³. Fue mucho después, estando el judaísmo rabínico ya más establecido —o sea, a partir del siglo III—, cuando los rabinos se involucraron significativamente en los asuntos sinagoga-les. Sólo, pues, desde esa época la imagen tradicional de los fariseos/rabinos controlando la sinagoga empieza a responder a la realidad²⁴⁴. Por otro

²⁴⁰ De tal referencia no se sigue que los fariseos actuasen en esto por cuenta de la aristocracia sacerdotal, como sostienen Saldarini (*Pharisees*, 296) y Horsley (*Galilee*, 151-52). Desde su perspectiva, los fariseos seguramente creían representar los intereses de Israel y la Torá, no lo mismo que esa aristocracia. Las dudas de Sanders sobre la cuestión reflejan su vigorosa polémica contra la idea de que los fariseos “dirigían” el judaísmo (*Jesus and Judaism*, 265; *Jewish Law*, 79-81; *Judaism*, 388-402; véase *infra*, § 17.2).

²⁴¹ Véase p. ej., Gutmann: “La sinagoga, una de las raras instituciones farisaicas” (*Ancient Synagogues*, 4); Hengel / Deines, “Sanders’ Judaism”, 32-33; Horsley hace referencia a Kee y Freyne (*Galilee*, 340 n. 29). Véase también *supra*, n. 218.

²⁴² Las tradiciones antes mencionadas respecto a la pretensión de los fariseos de obtener las *prōtokathedrias* (“puestos de honor, mejores asientos”) en la sinagoga (Mc 12,38-39/Lc 20,46; Mt 23,6/Lc 11,43) revelan la búsqueda de un respeto y dignidad, de un estatus, en suma, no reconocido en la organización de la asamblea. Sobre la “cátedra de Moisés” (Mt 23,2) véase S. J. D. Cohen, “Where Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity?”, en Kee (ed.), *Evolution of the Synagogue*, 89-105.

²⁴³ Al citar la inscripción de Teodoro como prueba de que “la sinagoga era una institución totalmente farisaica”, Schaper (“Pharisees”, 421-22), por ejemplo, pasa por alto el hecho de que quien construyó la sinagoga (Teodoro) “para la lectura de la Ley y la enseñanza de los mandamientos” se identifica como “sacerdote y *archisynagōgos*, hijo de *archisynagōgos* y nieto de *archisynagōgos*”.

²⁴⁴ S. J. D. Cohen, “The Place of the Rabbi in the Jewish Society of the Second Century”, en Levine (ed.), *Galilee*, 157-73; id., “Were Pharisees and Rabbis the Leaders”, 89-105; L. I. Levine, “The Sages and the Synagogue in Late Antiquity: The Evidence of the Galilee”, en Levine (ed.), *Galilee*, 201-22: “En la Antigüedad, e incluso bien entrada la Edad Media, los rabinos nunca desempeñaron un papel especial como tales en la sinagoga. No eran empleados de la institución. ... Además, la antigua sinagoga era una institución primordialmente local. Era construida con donaciones locales, gobernada por un cuerpo local, y sus prácticas y proclividades reflejaban gustos locales” (212). Similarmente Horsley, *Galilee*, 233-35; id., *Archaeology*, 151-53; id., “Synagogues”, 61-64.

lado, ya quedó dicho que el intento de despolitizar a los fariseos de finales del período del Segundo Templo supone ir mucho más allá de los datos²⁴⁵. A la vista de las observaciones efectuadas en el párrafo anterior, la respuesta es probablemente que algunos fariseos visitaban de manera periódica localidades galileas; que al menos a algunos de ellos les preocupaba la —desde su punto de vista— inaceptable relajación en la obediencia a la Torá, y que en general estaban bien considerados por los judíos observantes²⁴⁶, aunque algunos fariseos provocaban cierto desdén entre la gente por esperar reconocimiento en las asambleas de los sábados y días festivos y por un exceso en sus halakot. La pertinencia de tales conclusiones se hará patente a medida que avancemos.



9.8. El contexto político

Al establecer el contexto histórico debemos recordar, naturalmente, que Israel/Palestina estaba bajo el dominio de Roma en la época que nos ocupa. Los romanos, con Pompeyo, habían conquistado el territorio en 63 a. C. y establecido su dominio de manera sumamente eficaz por medio de su cliente Herodes el Grande (37-4 a. C.). A la muerte de éste, el reino fue dividido entre sus hijos supervivientes, y el más joven de ellos, Herodes Antipas, quedó al frente de Galilea y Perea. Judea, tras el reinado del impopular Arquelao (4 a. C.-6 d. C.), fue gobernada directamente por los romanos hasta el estallido de la rebelión de 66 d. C., salvo el breve intermedio que representó el reinado de Herodes Agripa (41-44)²⁴⁷.

Mientras los impuestos fueron pagados y no hubo graves disturbios, Roma gobernó con mano relativamente liviana. Esa mano era más evidente en la capital, Jerusalén, donde controlaba el poder nacional del sumo sacerdote, al menos en cuanto mantenía la facultad de nombrar y destituir al titular del cargo (Josefo, *Ant.* 18.34-35)²⁴⁸. Los romanos también se reservaban el poder de imponer la pena capital, aunque estaba acordado que la profanación del santuario del templo llevaba aparejado ese castigo²⁴⁹. Durante los años de gobierno directo hubo en Jerusalén una guarnición (una co-

²⁴⁵ Véase *supra*, § 9.3a.

²⁴⁶ Josefo exagera ciertamente la consideración de que gozaban los fariseos (particularmente en *Ant.* 18.15), pero exageración no es *creatio ex nihilo*. Véase también Sanders, *Judaism*, 402-404.

²⁴⁷ Abundancia de datos en Schürer, *History*, vol. I. El estudio más completo de Herodes Antipas hasta hoy es el de H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (SNTSMS 17; Cambridge: Cambridge University, 1972).

²⁴⁸ Schürer, *History* I, 377.

²⁴⁹ *Ibid.* I, 367-72; II, 219-23.

horte de quizá sólo quinientos hombres), y el prefecto/procurador se creyó en la obligación de estar presente en las fiestas principales, aunque normalmente residía en Cesarea, en la costa. Pero lo más llamativo es que durante más de la mitad del siglo I d. C. el gobernador de Judea dispuso tan sólo de tropas auxiliares compuestas de unos tres mil hombres para mantener la ley y el orden, con pequeñas guarniciones en ciudades como Jericó y Ascalón, mientras que el cuerpo principal, de tres o cuatro legiones, se hallaba estacionado en Siria (principalmente para la defensa de la frontera oriental)²⁵⁰. Mal se compaginan tales datos con la supuesta “espiral de violencia” (Horsley) existente en el período de la misión de Jesús²⁵¹. Estas cuestiones deberán ser ampliadas posteriormente en la medida de lo necesario para analizar los últimos días de Jesús, con su proceso y muerte en Jerusalén²⁵².

En cuanto a Galilea, durante toda la vida de Jesús, la realidad del poder romano se hizo notar aún en menor grado. Como Sanders se ha encargado de recordar repetidamente, los romanos *no* eran un ejército de ocupación. La represión típicamente inexorable que habían llevado a cabo de la rebelión acontecida a la muerte de Herodes el Grande (4 a. C.) sin duda dejó profundas secuelas de temor en la generación siguiente. Según Josefo, los insurgentes galileos habían sido aplastados, y los habitantes de Séforis, tras la toma y el incendio de su ciudad, llevados como esclavos (*Guerra* 2.56; *Ant.* 17.289)²⁵³. Y el hecho de que ciudades importantes honraran ahora al emperador y su familia con nombres como Tiberíades, Cesarea Marítima, Cesarea de Filippo o Betsaida Julias debió de recordar

²⁵⁰ Schürer, *History* I, 361-67; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian* (Leiden: Brill, 1976) 146-47. Helen Bond apunta que durante los primeros seis años de la prefectura de Pilato (26-32 d. C.), es decir, el período de la actividad de Jesús, no hubo legado sirio residente que supervisara los asuntos en Palestina (*Pontius Pilate in History and Interpretation* [SNTSMS 100; Cambridge: Cambridge University, 1998] 14).

²⁵¹ La imagen es engañosa, y el mismo Horsley rechaza explícitamente la idea de que la sociedad fuera un semillero de revolución violenta (*Jesus*, 116; cf. también *infra*, n. 264). En cambio, G. W. Buchanan, *Jesus: The King and His Kingdom* (Macon: Mercer University, 1984) se mantiene en la opinión de que la revolución se estaba ya “cociendo”, y afirma que “casi todos los años la insurgencia tenía al menos un enfrentamiento con los romanos, en un intento de expulsarlos del territorio judío” (38-39, 142).

²⁵² Véase *infra*, § 15.3a y 17.1e.

²⁵³ Las excavaciones realizadas en Séforis no han aportado hasta ahora claros indicios de una destrucción masiva a comienzos del período romano; en consecuencia, Horsley se inclina a pensar que el ataque romano pudo estar dirigido contra los pueblos de alrededor de Séforis (*Archaeology*, 32). De todos modos tuvo que ser un tiempo traumático para cualquier familia joven. ¿Afianza esto en alguna medida la tradición de que Jesús nació fuera de Nazaret, o, alternativamente, proporciona cierta base histórica a la tradición de Mt 2,16?

permanentemente la realidad política. Lo cierto es que durante el reinado de Herodes Antipas hubo relativa calma²⁵⁴. Ni Séforis ni Tiberíades tenían guarnición militar²⁵⁵. Éste es el telón de fondo reflejado en los evangelios, donde los personajes con autoridad son sólo de carácter religioso y político (sacerdotes, fariseos, herodianos, “notables”, Antipas [“ese zorro”]). El centurión de Cafarnaún (Mt 8,5-13/Lc 7,1-10) verosímilmente mandaba una pequeña guarnición de tropas de Herodes Antipas (por estar Cafarnaún junto a la frontera —el río Jordán— con el territorio de Herodes Filipo), aunque también podía ser un mercenario o auxiliar, o incluso un militar retirado residente en esa ciudad²⁵⁶. Y el dicho sobre andar una “segunda milla” (Mt 5,41) puede implicar simplemente patrulla, rotación o traslado ocasional de tropas por el territorio.

El poder romano habría afectado a los pueblos de Galilea —y a Jesús durante la mayor parte de su vida— principalmente en forma de impuestos. Si los romanos estaban en Palestina y sus reyes-clientes gobernaban los respectivos territorios era por los tributos que pudieran obtener de los pueblos sometidos²⁵⁷. En tiempos de Jesús, los galileos debían de estar sujetos a dos o tres niveles de imposición²⁵⁸. Uno eran los diezmos debidos a los

²⁵⁴ Freyne (*Galilee*, cap. 6), Horsley (*Jesus*, cap. 4; también *Galilee*, 259) y Reed (*Archaeology*, 84) están de acuerdo en este punto. Cf. asimismo U. Rappaport, “How Anti-Roman Was the Galilee?”, en Levine (ed.), *Galilee*, 95-102. Véase la referencia de Tácito de que “en tiempos de Tiberio (14-37 d. C.) todo estaba tranquilo” (*Historias* 5.9). Los incidentes ocurridos durante la prefectura de Pilato se circunscribieron a Jerusalén (Josefo, *Guerra* 2.169-77; *Ant.* 18.55-62); el episodio relativo a galileos mencionado en Lc 13,1-2 es imposible de evaluar satisfactoriamente en cuanto a la fuente y a la significación (Fitzmyer, *Luke* 1006-7), y la única campaña militar de Antipas, su fallida guerra con los nabateos del rey Aretas, fue en 36 d. C. Véase también D. M. Rhoads, *Israel in Revolution 6-74 CE* (Filadelfia, Fortress, 1976), conclusiones en 174-75; Sanders, *Judaism*, 35-43; id., “Jesus’ Galilee”, esp. 6-13.

²⁵⁵ En contraste con la opinión de Chilton: “Un infecto puesto avanzado romano” (*Rabbi Jesus*, 35).

²⁵⁶ Es muy poco realista imaginar una guarnición romana en Cafarnaún, es decir, en territorio de Herodes Antipas, un monarca tutelado por Roma (Reed, *Archaeology*, 161-62); la casa de baños de legionarios excavada en la franja más oriental de la ciudad data del siglo II d. C., cuando el territorio estaba ocupado por fuerzas romanas (*ibid.*, 155-56; Crossan / Reed, *Excavating*, 87-89). La frontera con los dominios de Herodes Filipo, resultado de la división del reino de Herodes el Grande a la muerte de éste, era insignificante a ojos romanos.

²⁵⁷ De ahí que el censo realizado en Judea con Quirino en el año 6 d. C. tratara de determinar la base impositiva. No es probable que en ese censo estuviera incluida Galilea, puesto que allí reinaba Antipas. La rebelión encabezada por Judas “el Galileo” en respuesta al censo se produjo en Judea (el apodo “el Galileo” hace referencia al origen del personaje, no al lugar de la revuelta). Véase *infra*, cap. 11, n. 29.

²⁵⁸ Véase particularmente Horsley, *Galilee*, 169-44, 177-78, 217-19; Sanders, *Judaism*, 146-69.

sacerdotes (Neh 10,35-39)²⁵⁹ y el medio siclo del templo²⁶⁰, que probablemente ascendían como mínimo al quince por ciento de los ingresos²⁶¹. El segundo lo constituían las exacciones por bienes raíces y las tasas aduaneras, instituidas por Herodes, en parte para costear sus grandes proyectos de construcción²⁶². El tercero era el tributo romano, establecido al doce y medio por ciento anual²⁶³. Hay debate sobre cómo era de pesada la carga fiscal en tiempos de Jesús y sobre si se fue incrementando en las primeras décadas del siglo I²⁶⁴. Baste decir aquí que esa carga debió de ascender la mayor parte de los años y en la mayor parte de los casos a un tercio (o más) de todo producto e ingreso²⁶⁵. Con una imposición tan alta, los pequeños propietarios rurales estaban siempre en peligro de contraer deudas para poder sobrevivir; y, una vez endeudados, no era nada infrecuente que perdieran sus tierras y tuvieran que trabajar como aparceros o jornaleros, o dedicarse a algo aún peor²⁶⁶. Algunas imágenes ofrecidas por los evangelios ilustran sobre esas posibilidades²⁶⁷, pero

²⁵⁹ Mencionados en Mt 23,23/Lc 11,42; Lc 18,12.

²⁶⁰ Ex 30,13; Mt 17,24; Josefo, *Ant.* 18.312.

²⁶¹ Sanders, *Judaism*, 167; Horsley calcula más del 20% por ambos conceptos (*Galilee*, 217-18).

²⁶² Las tasas aduaneras recaudadas en Cafarnaún (Mc 2,14 par.), localidad situada cerca de la frontera entre Galilea y el territorio transjordano de Herodes Filipo, irían a las arcas de Herodes Antipas. Según Josefo, los ingresos de Galilea y Perea producían un tributo anual de doscientos talentos (*Ant.* 17.318). Cf. Freyne, *Galilee*, 191-92.

²⁶³ Sanders discute que éste fuera un impuesto aparte: "El tributo se calculaba sobre los impuestos recaudados" (*Judaism*, 166). Más al caso, quizá, viene el hecho de que algo de las exacciones (*kēnsos*: "impuesto, capitación"/*phoros*: "tributo") era percibido como pago al César (Mc 12,14-17 par.; Lc 23,2) y considerado distinto de los gravámenes recaudados por Antipas para su propia administración.

²⁶⁴ Véase especialmente el debate de Sanders en *Judaism* (157-69) con Horsley, entre otros.

²⁶⁵ Sanders cree que no llegaba al 28% la mayor parte de los años (*Judaism*, 167), pero ¿tiene suficientemente en cuenta el coste de los programas de construcción de Herodes (164-65) y el hecho de que la producción agraria era la base más segura y consistente de imposición fiscal? Aunque en esto hay mucho de conjetura, se piensa también en una carga impositiva que oscila entre el treinta y el cuarenta por ciento (Hanson / Oakman, *Palestine*, 113-16; Reed, *Archaeology*, 86-87).

²⁶⁶ Véase M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, AD 66-70* (Cambridge: Cambridge University, 1987) cap. 3, esp. 55-8; para una visión más general, cf. Hanson / Oakman, *Palestine*, 86-91 (sobre el "bandillaje por motivos sociales" durante aquella época), 101-25; y para debate, G. Theissen, "Jesus und die symbolpolitischen Konflikte seiner Zeit: Sozialgeschichtliche Aspekte der Jesusforschung": *EvT* 57 (1997) 378-400.

²⁶⁷ Particularmente Mt 20,1-7; pero también Mt 5,25-26/Lc 12,58-59; Mt 5,42/Lc 6,30; Mt 6,25-34/Lc 12,22-32; Mt 6,12; 18,23-35; Lc 16,1-9. Sobre la parábola de los talentos/las minas (Mt 25,14-30/Lc 19,11-27), Kaylor comenta: "Lo que sucede al hombre que recibió un solo talento refleja la dureza del sistema con quienes no participan plenamente en él según las reglas" (*Jesus*, 162).

asimismo indican que la pobreza extrema no tenía una incidencia sustancial²⁶⁸. Todo esto constituye un valioso telón de fondo para muchas enseñanzas de Jesús, y a ello habremos de volver también en varias ocasiones.

A la luz de todos los datos examinados en este capítulo estamos ya en condiciones de situar a Jesús el judío más claramente dentro de su contexto religioso y local.

9.9. Esbozo de la vida y misión de Jesús

Será conveniente trazar un esbozo de la vida y misión de Jesús con lo que hemos visto a lo largo del presente capítulo, para luego, en capítulos posteriores, ir tratando de completar la imagen.

a. *El marco cronológico*

Las referencias de los evangelios a Herodes el Grande (37-4 a. C.), a Herodes Antipas (4 a. C.-39 d. C.) y a Pilato, el prefecto romano de Judea (26-37 d. C.), nos permiten situar a Jesús y su misión en el tiempo de manera bastante aproximada. No hay posibilidad de precisión, ni tampoco necesidad de ella. Las referencias fundamentales son pocas, pero sólidas.

Respecto al mismo Jesús se admite generalmente que nació algún tiempo antes de la muerte de Herodes el Grande en 4 a. C. Una fecha entre 6 a. C. y 4 a. C. parece concordar con algún dato contenido en el relato mateano del nacimiento (2,16) y con la tradición de Lc 3,23 de que Jesús tenía “unos treinta años de edad” en el año decimoquinto del reinado de Tiberio (Lc 3,1), calculado como 27 o 28 d. C. En cuanto a la fecha de la crucifixión hay mucho debate, con el 14 de nisán del año 30 o del 33 como dataciones principales, y la primera como favorita²⁶⁹. Ésta, además, cuadra con la impresión general de que la misión de Jesús duró dos o tres años, a juzgar sobre todo por las tres Pascuas referidas en el evangelio de Juan (2,13; 6,4; 11,44)²⁷⁰. Más allá de lo anterior, la discusión

²⁶⁸ Mc 2,15-16 parr.; 12,39 parr.; Mt 6,19-21, Lc 11,38; 12,16-21.42; 14,12. Jesús tenía fama de vivir bien (Mt 11,19/Lc 7,34) y utilizaba frecuentemente la imagen del banquete (Mc 2,19 parr.; Mt 22,1-10/Lc 14,16-24; Mt 25,1-12; Lc 12,36; 14,8).

²⁶⁹ El examen más completo del debate lo ofrece R. Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 3-10; también Meier, *Marginal Jew* I, 372-433; K. P. Donfried, “Chronology, New Testament”, en ABD I, 1015-16; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 151-61.

²⁷⁰ Chilton cree que la misión de Jesús ocupó un período mucho más largo: en total unos quince años (*Rabbi Jesus*).

queda enseguida empantanada, al no ofrecer los datos terreno firme sobre el que seguir avanzando²⁷¹. Tendremos que contentarnos con una medida de incertidumbre, aunque sea inusitadamente pequeña para una figura histórica de un tiempo tan lejano.

b. Primeros años y educación

La falta de noticias concretas y fiables no debe impedirnos hacer unas cuentas generalizaciones válidas.

El lugar de origen de Jesús es identificado como Nazaret, una localidad de la Baja Galilea²⁷², y probablemente se trataba de un pueblo bastante pequeño²⁷³. Por ser miembro de la familia de un *tektōn* (Mc 6,3)²⁷⁴ en un período de relativa calma, podemos imaginar que Jesús se

²⁷¹ La cuestión depende considerablemente de si para la muerte de Jesús seguimos la cronología sinóptica (el día después de Pascua) o la joánica (el día de Pascua). Pero factores teológicos parecen haber influido tanto en ambos casos que es difícil decidirse claramente por una u otra. Para un estudio completo véase Brown, *Death of the Messiah* (trad. esp., *La muerte del Mesías* [Estella: Verbo Divino, 2005-2006]) I, 350-78. Cf. también *supra*, § 9.9.g; *infra*, § 17.1c.

²⁷² Mc 1,9; Mt 21,11; Jn 1,45-46; Hch 10,38; era conocido como "Jesús el Nazareno" (*Nazarēnos*), es decir, "Jesús de Nazaret" (Mc 1,24/Lc 4,34; Mc 10,47; 14,67; 16,6; Lc 24,19). Es claro que *Nazōraios* se entendía como una variante de *Nazarēnos* (Mt 26,71; Lc 18,37; Jn 18,5.7; 19,19; Hch 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9), a pesar de los problemas de derivar esta segunda forma de *Nazaret* (véase, p. ej., BAGD/BDAG, *Nazōraios*; H. Kuhli, "Nazarēnos, Nazōraios", en *EDNT* II, 454-56). La idea de que *Nazōraios* debe considerarse una forma alternativa de *nazīraios* (nazireo) resulta incompatible con el nítido recuerdo de que la misión de Jesús no era de carácter ascético (Mc 2,19 *par.*; Mt 11,18-19/Lc 7,33-34) (pese a K. Berger, "Jesus als Nasoräer/Nasiräer": *NovT* 38 [1996] 323-35). Stegemann señala que los seguidores del Bautista eran llamados un tanto burlescamente "los conservadores", *nasraya*, adjetivo del que derivaría el griego *nazarēnoi* o *nazōraioi*, donde tendríamos una indicación, por lo tanto, de que Jesús procedía del círculo del Bautista (*Library*, 219).

²⁷³ Reed calcula una población de menos de cuatrocientos habitantes, aunque Nazaret, por haber seguido un proceso contrario al de Cafarnaún, creciendo en tiempos posteriores y más aún modernamente, induce a pensar en un lugar ya de alguna importancia en tiempos de Jesús. Pero la ausencia de indicios arqueológicos de calles empedradas, edificios públicos, inscripciones y cerámica fina, junto con el hallazgo de muy pocas monedas, revelan la pobreza o al menos modestia del lugar. Similarmente Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 31-36.

²⁷⁴ Término definido por Bauer como "carpintero, trabajador de la madera, constructor" (BAGD, *tektōn*), "maestro de obras, constructor, carpintero" (BDAG); véase particularmente D. E. Oakman, *Jesus and the Economic Questions of His Day* (Lewis-ton: Edwin Mellen, 1986) 176-82; también Meier, *Marginal Jew* I, 280-81 ("carpintero"); Gnlika, *Jesus of Nazareth*, 69.

crió no marcado por la pobreza pero conociéndola²⁷⁵. La implicación de Mc 6,3 es que su familia era numerosa (con cuatro hermanos y algunas hermanas)²⁷⁶.

¿Podemos ser más específicos en cuanto a la educación de Jesús? En concreto, ¿sabía él leer y escribir? Se suele considerar que era grande la tasa de analfabetismo entre las capas bajas de la población en el Imperio romano²⁷⁷. Pero, como hemos visto, el judaísmo del Segundo Templo hizo mucho hincapié en el estudio de la Torá. Además, los profetas escritores daban ya por supuesta la existencia de un público que sabía leer y escribir²⁷⁸. Según Josefo (*Cont. Ap.* 2.204) era normal que a los niños se les enseñara a leer (*grammata paideuein*)²⁷⁹. Y el *Testamento de Leví* enuncia el ideal de que el padre enseñe a sus hijos para que “lean incesantemente la Ley de Dios” (*TestLev* 13.2). En consecuencia, incluso un lugareño galileo

²⁷⁵ Cf. Meier, *Marginal Jew* I, 278-85, quien también observa que Jesús nunca es descrito como “pobre” (III, 620); D. A. Fiensy, “Jesus’ Socioeconomic Background”, en Charlesworth / Johns (eds.), *Hillel and Jesus*, 225-55. Por su parte, Buchanan piensa que Jesús procedía de una familia rica (*Jesus*, 240); véase *infra*, cap. 11, n. 62.

²⁷⁶ Sobre la familia inmediata de Jesús y la posibilidad de que esos hermanos y hermanas fueran realmente hermanos suyos, véase Meier, *Marginal Jew* I, 316-32; id., “On Retrojecting Later Questions from Later Texts: A Reply to Richard Bauckham”: *CBQ* 59 (1997) 511-27. Más información sobre el origen de Jesús en S. Guijarro, “The Family in the First-Century Galilee”, en H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families* (Londres: Routledge, 1997) 42-65.

²⁷⁷ P. ej., Horsley (en Horsley / Draper, *Whoever*, 125-27) y Kloppenborg Verbin (*Excavating Q*, 166-68) hablan de recientes estimaciones de menos del 10% de alfabetización en el Imperio romano durante el Principado, que descienden a un 3% en la Palestina romana (citando en particular datos de W. V. Harris, *Ancient Literacy* [Cambridge: Harvard University, 1989], y de M. Bar-Ilan, “Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries CE”, en S. Fishbane / S. Schoenfeld, *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society* [Hoboken: Ktav, 1992] 46-61). Véase también J. Dewey, “Textuality in an Oral Culture: A Survey of the Pauline Traditions”, en Denney (ed.), *Orality and Textuality*, 37-65. C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2001) concluye que la tasa de alfabetización judía en el siglo I era posiblemente más baja que la tasa media romana (496-97).

²⁷⁸ Riesner cita Is 8,1; 10,19; 29,11-12; 30,8; Hab 2,2-3; Is 28,9-10, como pasajes que reflejan el esfuerzo del niño por aprender las letras repitiéndolas en voz alta (*Jesus als Lehrer*, 112-15, 190-93). Pero no hay que dar excesiva importancia a textos como *m. Yad.* 3,2-5, ni a los indicios de un uso extendido de filacterias.

²⁷⁹ Pese a los datos de Horsley (n. 277, *supra*), parece que la transmisión de los textos no quedaba simplemente en su “recitación en público”; véase A. Demsky, “Literacy”, en *OEANE* III, 368. Pero Jacobson va mucho más allá al afirmar que en “Palestina, en tiempos de Jesús, no imperaba una cultura oral. Aquella era una sociedad notablemente alfabetizada, con una marcada orientación a los textos” (*First Gospel*, 10).

(de cierta capacidad) bien podría haber aprendido a leer²⁸⁰. La frecuente pregunta de Jesús “¿No habéis leído...?”²⁸¹ probablemente presupone que al menos él sí lo había hecho²⁸². Junto con la implicación de considerable dependencia de escribas²⁸³, debemos notar que la parábola del administrador infiel (Lc 16,6-7) supone una extensión de la capacidad de escribir, aunque fuera en grado básico²⁸⁴. Además, la presencia de rollos de Escritura está atestiguada en pueblos palestinos tan tempranamente como indica 1 Mac 1,56-57 y confirmada por Josefo tanto en el caso de Judea (*Guerra* 2.229) como en el de Galilea (*Vida* 134)²⁸⁵. Por eso la escena referida en Lc 4,16-17 es, en esencia, perfectamente creíble²⁸⁶.

La información sobre las lenguas habladas en Palestina en tiempos de Jesús ha ido aumentando. No hay razón para impugnar el sustancial con-

²⁸⁰ Riesner enumera los indicios existentes en favor de su tesis de que Nazaret contaba con una escuela elemental/primaria en tiempos de Jesús (*Jesus as Lehrer*, 228-32). No está claro hasta qué punto puede valorarse Lc 4,16-21, puesto que parece ser el desarrollo de un breve relato marcano (6,1-6) que no contiene referencia alguna a lectura por parte de Jesús; y además Lucas tiende a dar a su narración cierto sabor helenístico. Pero puede ser significativo que este evangelista dé por supuesto que Jesús sabía leer. En Jn 7,15 se manifiesta sorpresa de que Jesús “entienda de letras” (*grammata oiden*) sin haber estudiado. Pero esto puede ser simplemente una expresión de desdén por parte de la elite gobernante hacia quien ellos consideran como un norteño rústico. Algo similar se puede decir de la descripción de Pedro y Juan en Hch 4,13 como *agrammatotai*, “iletrados” (cf. *infra*, vol. II). Lo referido de Santiago, el hermano de Jesús, en otros pasajes del NT implica un nivel similar de alfabetización (cf. también vol. II). Véase C. A. Evans, “Context, Family and Formation”, en Bockmuehl (ed.), *Jesus*, 15-21.

²⁸¹ Mc 2,25 parr.; 12,10 parr.; 12,26 parr.; Mt 12,5; 19,4; 21,16; Lc 10,26. Pero Harris apunta que la pregunta (en Mt 12,3; 19,4; 21,42) está dirigida a fariseos o a jefes de los sacerdotes y escribas, “y ellos, presumiblemente, habían leído” (*Ancient Literacy*, 281-82).

²⁸² El gran número y la variedad de los manuscritos del Mar Muerto seguramente implican una sustancial preparación para la lectura entre los miembros de Qumrán.

²⁸³ Véase *supra*, § 9.3c.

²⁸⁴ Es oportuna aquí la observación de Kloppenborg Verbin: “La palabra ‘alfabetización’ abarca diversos niveles: saber firmar; saber leer simples contratos, facturas y recibos; saber leer cualquier clase de texto; saber escribir al dictado, y saber componer escritos (*Excavating Q*, 167)”. No está fuera de duda que Jn 8,6.8 indique capacidad de escribir en el nivel de composición; véase, p. ej., Meier, *Marginal Jew* I, 268-69.

²⁸⁵ Véase M. Bar-Ilan, “Scribes and Books in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Period”, en Mulder (ed.), *Mikra*, 21-38.

²⁸⁶ Como de costumbre, Meier ofrece una opinión equilibrada (*Marginal Jew* I, 271-78, 303-309). Es seguido por T. E. Boomershtine, “Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy”, en Dewey (ed.), *Orality and Textuality*, 7-36: probablemente estaba Jesús alfabetizado, aparte de su mayor o menor capacidad para escribir (22-23). Crossan tiene pocas dudas de que Jesús era iletrado (*Birth*, 235); similarmente Chilton, *Rabbi Jesus*, 99. En completo contraste, Flusser cree que “la educación judía de Jesús era incomparablemente superior a la de san Pablo” (*Jesus*, 30).

senso en que Jesús impartió en arameo al menos la mayor parte de su enseñanza²⁸⁷. Pero esto no significa pasar por alto el grado de penetración del griego en la Palestina del siglo I²⁸⁸ y la posibilidad de que Jesús conociera siquiera algo de esta lengua e incluso hablara en griego ocasionalmente²⁸⁹.

c. *Jesús y el judaísmo común*

A la vista de todo lo anterior parece razonable concluir que un chico criado en un pueblo de la Baja Galilea, durante los primeros años del siglo I, puede ser descrito adecuadamente como “judío”. Entre las razones para describirlo así estarían una educación piadosa recibida de sus padres²⁹⁰ y una formación en la Torá obtenida en la asamblea/sinagoga de la localidad (Nazaret)²⁹¹. Supiera leer o no, es totalmente verosímil que Jesús conociese la Escritura y estuviera familiarizado con ella tal como indica la tradición sinóptica²⁹², aun siendo hijo de un artesano²⁹³.

²⁸⁷ Véase en especial J. A. Fitzmyer, “The Languages of Palestine in the First Century AD”, en *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Missoula: Scholars, 1979) 29-56; id., “Aramaic Background”, 6-10. Las consideraciones de Meier sobre el tema son más que suficientes para nuestros propósitos (*Marginal Jew* I, 255-68, 287-300); véase también L. T. Stuckenbruck, “An Approach to the New Testament Through Aramaic Sources: The Recent Methodological Debate”: *JSP* 8 (1991) 3-29; M. O. Wise, “Languages of Palestine”, en *DJG*, 434-44; Millard, *Reading and Writing*, caps. 4 y 5 (esp. 140-47). Flusser sigue sosteniendo que Jesús enseñó en hebreo (*Jesus*, 128).

²⁸⁸ Véase especialmente Hengel, “Hellenization”; S. E. Porter, “Jesus and the Use of Greek in Galilee”, en Chilton / Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus*, 123-54. Particularmente digna de mención es la presencia de manuscritos griegos entre los descubrimientos del Mar Muerto y el predominio en el archivo de Babatha de papiros escritos en griego entre 93 y 132 d. C. (Millard, *Reading and Writing*, 113, 115).

²⁸⁹ Porter opina que posiblemente siete conversaciones de Jesús fueron en griego: Mt 8,5-13; Jn 4,4-26; Mc 2,13-14; 7,25-30; 12,13-17; 8,27-30; 15,2-5, cada uno de estos pasajes, salvo Jn 4, con paralelos (*Criteria*, 157-63). Pero es cuestionada incluso la verosimilitud de un griego original Mt 8,5-13 (no es seguro que el centurión fuera un gentil [véase *supra*, § 8.4b]), aparte de que en la versión de Lucas se sirve de intermediarios). Y en Mc 15,2-5 el diálogo es mínimo.

²⁹⁰ La piedad de los padres puede ser deducida por los nombres que pusieron a sus hijos (Mc 6,3): Santiago/Jacob (el patriarca), Josés/José, Judas/Judá, Simón/Simeón (tres de los doce hijos de Jacob, cabezas de sendas tribus), por no hablar de Jesús/Josué (Fredriksen, *Jesus*, 240).

²⁹¹ Véase *supra*, § 9.7a. No hay indicios arqueológicos de una sinagoga del siglo I en Nazaret, pero de nuevo hacemos notar las dificultades a que se enfrentan los arqueólogos en ese yacimiento (*supra*, n. 273).

²⁹² P. ej., Mc 2,25-26; 7,6-8; 10,5-8; 12,26.

²⁹³ Para una idea general de lo que implicaba tal circunstancia véase, p. ej., Schürer, *History*, II, 417-22; también *infra*.

Por lo menos alguna peregrinación a Jerusalén con motivo de las grandes fiestas puede considerarse muy probable. El dato lucano de que los padres de Jesús “iban cada año [*kat'etos*] a la fiesta de la Pascua” (Lc 2,41) acaso encierre una exageración, pero es completamente posible²⁹⁴. El relato de Lc 2,41-51 sugiere que (la preparación para) la transición de Jesús a la edad adulta podría haber sido juzgada una buena ocasión de peregrinar²⁹⁵. En cualquier caso, él debía de estar familiarizado con el templo y sus funcionarios, con sacerdotes que desempeñaban localmente las funciones de maestros y magistrados (Mc 1,44 parr.)²⁹⁶ y con las obligaciones relativas al diezmo (Mt 23,23/Lc 11,42)²⁹⁷ y a la pureza²⁹⁸. Sin duda recitaba la *Shemá* (Dt 6,4), seguramente como una obligación diaria (cf. Mc 12,29-30 parr.), y podemos suponer que oraba dos o tres veces cada día (cf. Josefo, *Ant.* 4.212)²⁹⁹. Asimismo es muy probable que el Jesús adulto guardara el sábado, asistiera a la sinagoga y se entregara “cada siete días al estudio de nuestras costumbres y de nuestra Ley” (Josefo, *Ant.* 16.43), aunque sólo Lucas (4,16) indica esa asistencia regular de Jesús a la sinagoga³⁰⁰. Las referencias a la “orla” de su manto sugieren que era un judío piadoso que se tomaba en serio las obligaciones religiosas³⁰¹. No ofrece muchas dudas que conoció a fariseos y su afán por interpretar la Torá para los judíos de su época. Y es al menos probable que supiera de los esenios, como difícilmente podía desconocer la historia de tensiones con los samaritanos.

²⁹⁴ Sanders estima que entre 300.000 y 400.000 personas iban a Jerusalén por la Pascua (el templo de Herodes tenía capacidad para 400.000 peregrinos) de una población judía palestina que puede calcularse entre 500.000 y 1.000.000 (*Judaism*, 127-28).

²⁹⁵ El tratado de la Misná *Niddah* (5.6) implica que al cumplir trece años entraban los muchachos en la transición a la responsabilidad de adulto en cuestiones legales y religiosas. Y de *Hagigah* (1.1) parece desprenderse que existía una antigua costumbre de llevar a los chicos en peregrinación para habituarlos al cumplimiento de ese deber (Fitzmyer, *Luke*, 440-41).

²⁹⁶ Sanders, *Judaism*, 177; véase *supra* § 9.3c.

²⁹⁷ Sobre el pago del diezmo, cf. Sanders, *Judaism*, 146-57; también *infra*, § 14.4g.

²⁹⁸ Mc 1,40-44 parr.; Mc 7,15-23/Mt 15,11-20; Mt 23,25-26/Lc 11,39-41. Es notable la presencia de un gran baño ritual contiguo a la sinagoga de Gamala, ciudad que se levantaba cerca del extremo nordeste del mar de Galilea (cf., p. ej., Oster, “Supposed Anachronism”, 195).

²⁹⁹ Jeremias, *Prayers*, 66-81; “De haber rechazado Jesús las horas de oración, no es concebible que la comunidad primitiva las hubiera observado” (*Proclamation*, 186-91). Véase también Sanders, *Judaism*, 196-97, 202-208.

³⁰⁰ “Precisamente el hecho de compartir las convicciones y prácticas de Jesús, quien podría ser descrito también como un judío galileo observante, pudo causar que no se dijera nada al respecto: era una obviedad” (Keck, *Who Is Jesus?*, 31).

³⁰¹ Mt 9,20/Lc 8,44; Mc 6,56/Mt 14,36, con referencia a las instrucciones de Nm 15,38-39 y Dt 22,12 (véase también Zac 8,23).

d. Centro en Cafarnaín

Los escritos indican claramente que Jesús hizo de Cafarnaín el centro de su misión: “Dejando Nazaret, vino a residir en Cafarnaín” (Mt 4,13); estaba “en casa” (*en oikō*) en Cafarnaín³⁰²; era “su ciudad” (Mt 9,1); “solía enseñar” en aquella sinagoga (Mc 1,21/Lc 4,31)³⁰³. El hecho de que el material Q contenga duras recriminaciones contra Cafarnaín (Mt 11,23/Lc 10,15), Corozáin y Betsaida (Mt 11,21/Lc 10,13) es también relevante. Puede significar que, después de haber concentrado sus esfuerzos de predicación en esas ciudades, Jesús había sido rechazado en mayor o menor medida³⁰⁴. Corozáin y Betsaida son las dos poblaciones más cercanas a Cafarnaín³⁰⁵.

Sobre la dimensión e importancia de Cafarnaín ha habido recientemente mucho debate, con proposición, a veces, de cifras exageradas³⁰⁶.

³⁰² Mc 2,1; 3,20; 9,33; Mt 13,1.36. Si Mc 2,15 existió como tradición aparte de 2,13-14, entonces la “casa” allí mencionada podría haber sido la de Jesús (Jeremías, *Parables*, 227 n. 92; cf. Taylor, *Mark*, 204). Pero si nos atenemos a los datos arqueológicos sobre la “casa de Pedro” en la Cafarnaín del siglo I (cf. p. ej., Charlesworth, *Jesus*, 109-15; Murphy-O’Connor, *Holy Land*, 218-19), ciertamente podemos concebir como sucedido allí el episodio de Mc 2,2-12, pero no que aquella casa fuera escenario de una comida con numerosos comensales.

³⁰³ Véase también Mt 8,5/Lc 7,1/Jn 4,46; Mt 17,24; Lc 4,23; Jn 2,12; 6,17.24.59. Crossan y Reed (*Excavating Jesus*, 94-96, consideran tendenciosamente la centralidad de Cafarnaín, que conjeturamos sobre la base de Mc 1,38 (“he salido [de Cafarnaín]”), para apoyar su reconstrucción alternativa de la misión de Jesús como itinerante (“ese reino de la alianza no podía tener un lugar dominante al que todos debieran ir, sino sólo un centro móvil que fuera bien a todos”).

³⁰⁴ Estudios sobre Q llevan a deducir, con buena lógica crítico-formal, que las personas que estaban detrás de Q experimentaron ellas mismas rechazo en esas ciudades galileas (cf., p. ej., Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 147-48, 171-74, 256). Pero, aun cuando los pasajes son designados como Q², queda el hecho de que recuerdan a *Jesús* formulando las recriminaciones. En la tradición de Jesús no se menciona ninguna actividad de él en Corozáin, pero sí visitas suyas a Betsaida (Mc 8,22; Lc 9,10).

³⁰⁵ Corozáin estaba “monte arriba” detrás de Cafarnaín, a 3 o 4 km de distancia, y Betsaida distaba de Cafarnaín unos 13 km. Aunque técnicamente situada en territorio de Herodes Filipo (al otro lado del Jordán), Betsaida estaba orientada hacia las ciudades y pueblos que rodeaban la parte norte y occidental del lago (Plinio, *Hist. nat.* 5.21, y Jn 12,21 la sitúan en Galilea); véase también J. F. Strange, “Bethsaida”, en *ABD* I, 692-93. Es relevante que Pedro y Andrés parezcan haber dejado su ciudad (Betsaida: Jn 1,44) y haberse establecido en Cafarnaín. Según Juan, también Felipe era de Betsaida (Jn 1,44; 12,21). ¿Podemos considerar una coincidencia que Andrés y Felipe fueran los únicos con nombre griego entre los discípulos más cercanos a Jesús?

³⁰⁶ Meyers y Strange calculan una población de 12.000-15.000 almas (*Archaeology*, 58). V. C. Corbo describe Cafarnaín como una ciudad trazada según la planta urbana normal, con un *cardo maximus* (calle principal, Norte-Sur) y múltiples *decumani* (calles transversales, Este-Oeste) (*ABD* I, 866-69). Véase también Reed, *Archaeology*, 143 y n. 15.

Pero hay autores, como Reed, que son mucho más moderados en sus estimaciones: una modesta población de entre seiscientos y mil quinientos habitantes, o sea, uno de los pueblos más grandes de Galilea³⁰⁷. Según Reed, no hay indicios de calles empedradas, vías con columnas, conducciones de agua ni alcantarillado; las calles eran muy estrechas e irregulares (tendiendo a ceñirse al perímetro de los grupos de casas) y no tenían otro pavimento que tierra apisonada y barro³⁰⁸. Es notable también la ausencia de edificios públicos (ningún resto de teatros, ni de edificios administrativos; ni siquiera de tiendas y almacenes que pudieran relacionarse con el funcionamiento de un mercado)³⁰⁹; tampoco hay inscripciones que dejen constancia de acciones benéficas (una peculiaridad de las ciudades mediterráneas de la época)³¹⁰. Tanto las casas como los utensilios domésticos eran en general de baja calidad (falta todo indicio de mansiones de la elite); no hay signos de riqueza (nada de cerámica fina, ni siquiera simple vidrio; menos aún mosaicos, frescos o mármoles)³¹¹.

La importancia de Cafarnaún radicaba en su ubicación. Situada en la orilla noroeste del lago, era probablemente el principal pueblo de pescadores de la zona y abastecía a localidades del interior, incluida Corozáin. Más aún, era el último pueblo del territorio de Herodes Antipas en el camino que, en dirección nordeste, cruzando el Jordán y a través de territorio de Herodes Filipo (Gaulanítide), conducía a Damasco. Por eso Cafar-

³⁰⁷ Reed, *Archaeology*, 149-52; también Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 81-87. Reed señala además que Cafarnaún nunca es mencionada en escritos anteriores a Jesús (*Archaeology*, 140). S. Loffreda estima en unos mil quinientos los habitantes de la localidad durante su máxima expansión en el período bizantino (*OEANE I*, 418)

³⁰⁸ *Ibid.*, 153.

³⁰⁹ La famosa sinagoga de Cafarnaún data muy probablemente del siglo IV o V d. C., pero debajo hay restos de paredes y suelos de piedra (S. Loffreda, "The Late Chronology of the Synagogue of Capernaum", en L. I. Levine [ed.], *Ancient Synagogues Revealed* [Jerusalén: Israel Exploration Society, 1981] 52-56; id., "Capernaum", en *OEANE I*, 418). No hay una datación cierta de esos restos más antiguos; pero es verosímil que una casa grande hubiera servido para reuniones comunitarias (Kee, "Defining", 22). También entra en lo posible que antes hubiera habido una sinagoga, allí mismo o en otro punto de Cafarnaún. Por eso no hay que desentenderse sin más del dato lucano de que el centurión había "construido" (es decir, supuestamente, pagado la construcción de) la que en todo caso debió de ser una sinagoga modesta (Lc 7,5). Es fácil concebir que personajes locales trataran de imitar en sus donaciones a los prohombres de ciudades ribereñas del lago más prestigiosas, como Tiberíades. Pero véase Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 90-91.

³¹⁰ Reed, *Archaeology*, 156-56.

³¹¹ *Ibid.*, 159-60, 164-65; cf. Murphy-O'Connor, *Holy Land*, 217, 220-21. En contraste con la fantasía desbordada de Chilton: "Le asqueaba [a Jesús] la decadencia de Cafarnaún"; "los excesos casi bacanálicos que Cafarnaún ofrecía" (*Rabbi Jesus*, 82, 132).

naún servía de aduana. Los evangelios dicen de Mateo/Leví que era recaudador de impuestos (Mc 2,14 parr.). La presencia de un oficial militar ("centurión"), presumiblemente nombrado por Herodes Antipas, con cierto número de soldados (Mt 8,9/Lc 7,8), sugiere que además Cafarnaún tenía cierta importancia estratégica³¹². La presencia de un recaudador y de un oficial real requieren sólo una pequeña revisión de la imagen trazada a partir de los datos arqueológicos, para incluir una fina capa de burocracia provincial³¹³.

¿Por qué tomó Jesús esa localidad como base? Es muy posible que uno de sus seguidores le hubiera facilitado alojamiento allí³¹⁴. Aunque situada en un confín del territorio galileo, Cafarnaún ofrecía fácil acceso a los pueblos judíos del Golán y al corazón de Galilea. Tampoco hay que olvidar su proximidad a zonas septentrionales de población gentil³¹⁵ y, a través del lago, a los pueblos conectados con las ciudades de la Decápolis³¹⁶. Esto no implica necesariamente interés de Jesús en incluir regiones gentiles en su misión (véase *infra*, § 9.9.f). Reed especula que Cafarnaún, estando tan cerca de la frontera y del lago, también permitía escapar de la jurisdicción de Herodes Antipas, llegado el caso³¹⁷: un factor muy digno de ser tenido en cuenta por Jesús, dada la suerte que su mentor, Juan el Bautista, había corrido a manos del tetrarca (Mc 6,14-29 parr.).

e. *Relación con Séforis y Tiberíades*

Así como Nazaret estaba orientada hacia Séforis (§ 9.6b), los pueblos del cuadrante noroccidental del lago probablemente dependían en algún grado de Tiberíades, el otro centro administrativo de Antipas. Ya hemos

³¹² Véase *supra*, cap. 8, nn. 200-201, y cap. 9, n. 256.

³¹³ Reed, *Archaeology*, 165. Los evangelios presentan a los invitados de Mateo/Leví sentados ("reclinados") a su mesa (Mc 2,15 parr.), lo que implica una casa considerablemente grande y etiqueta helenística. Si Jairo era *archisynagōgos* de Cafarnaún (Mc 5,22-43 parr.), entonces podría haberse dado el caso de que tres de los personajes locales más importantes (el jefe de la asamblea, el recaudador de impuestos y el oficial real/centurión) hubieran querido buscar el trato, el favor o la amistad de Jesús.

³¹⁴ La palabra *oikos*, empleada en relación con Jesús varias veces en Marcos (2,1: 3,20; cf. 7,17), ¿alude a la casa del mismo Jesús o a la de Pedro? Véase n. 302, *supra*.

³¹⁵ "Kedesh, una importante localidad de Tiro en su frontera con la Alta Galilea, estaba sólo a 25 km al norte de Cafarnaún, y restos arqueológicos de asentamientos sirofenicios se han descubierto en varios puntos del valle de Huleh" (Reed, *Archaeology*, 163).

³¹⁶ Marcos se interesa en presentar a Jesús cruzando el lago de acá para allá (Mc 4,35-5,43; 6,30-56; 8,1-26).

³¹⁷ Reed, *Archaeology*, 166: "jugando al ratón y al gato con Antipas (Lc 13,31-33)".

señalado el virtual silencio de la tradición de Jesús sobre ambas ciudades³¹⁸. ¿Indica que Jesús las evitó deliberadamente, ya fuera por razones religiosas, sociales o políticas? El asunto se complica un poco más cuando consideramos referencias (sobre todo de Q) que prevén misión en “las ciudades”³¹⁹ y otras que advierten contra la acumulación de riqueza como prioridad³²⁰ (presumiblemente con la vista puesta sobre todo en los terratenientes y en la elite social de las ciudades)³²¹. Las “calles anchas” (*plateiai*) de que se habla en algunos pasajes³²² eran más propias de ciudades y tal vez implican cierta familiarización con las dos ciudades galileas³²³. Mateo 7,13-14 utiliza la imagen de la puerta de una ciudad (*pulē*). La tradición Q habla de jueces y cárceles (Mt 5,25-26/Lc 12,57-59) y de confiar depósitos monetarios al banquero/banco (*trapezitēs/trapeza*) (Mt 25,27/Lc 19,23), referencias más evocadoras de ciudades que de pueblos³²⁴. Y Jesús evidentemente estaba acostumbrado a comer fuera³²⁵ y familiarizado con la práctica griega de reclinarse a la mesa³²⁶ y con la costumbre de los “puestos de honor” en los banquetes³²⁷. ¿Dónde —podríamos preguntarnos— adquirió tales hábitos y aprendió tales costumbres un predicador relativamente pobre?³²⁸ No estamos en condiciones de dar una clara respuesta a esa pregunta, pero pueblos de las dimensiones de Nazaret, Cafarnaún y Corozain difícilmente podrían ofrecer muchas oportunidades³²⁹, y la tra-

³¹⁸ Véase *supra*, § 9.6b. Freyne, por su parte, subraya la ausencia de “ayes” contra Séforis y Tiberíades similares a los pronunciados contra Corozain, Betsaida y Cafarnaún (“Jesus and Urban Culture”, 190).

³¹⁹ Mt 10,11.14-15/Lc 10,8-12; pero, dado el uso indiscriminado de *polis* en los sinópticos, no hay que valorar en exceso tales referencias.

³²⁰ Mt 6,19-21/Lc 12,33-34; Mt 6,24/Lc 16,13; Lc 12,13-21; 16,19-31.

³²¹ En esta sección me sirvo de Reed, *Archaeology*, particularmente 192.

³²² Mt 6,5; Lc 10,10; 13,26; 14,21.

³²³ Las “plazas” mencionadas en Mc 12,38/Lc 20,46 y Mt 23,7/Lc 11,43 son probablemente las grandes *agorai* de las ciudades; pero los pueblos también tenían plazas (Mc 6,56), y otras referencias no son bastante específicas (Mt 11,16/Lc 7,32; Mt 20,3; Mc 7,4).

³²⁴ Pero R. A. Piper señala “la desconfianza respecto a las instituciones de poder” evidente en ese material (“The Language of Violence and the Aphoristic Sayings in Q”, en J. S. Kloppenborg [ed.], *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q* [Valley Forge: Trinity, 1995] 53-72).

³²⁵ Mc 2,15 parr.; Mt 22,10-11; Lc 14,10; 22,27.

³²⁶ Mc 14,3/Mt 26,7; Mc 14,18/Mt 26,20; Lc 7,37.49; 14,15.

³²⁷ Mc 12,39 parr.; Lc 14,7-8

³²⁸ Cf. Buchanan, *Jesus*, 180-83.

³²⁹ Probablemente Betsaida ofrecía algunas, ya que era la segunda ciudad de Herodes Filipo. Según Josefo, Filipo elevó a Betsaida de la categoría de pueblo (*komē*) a la de ciudad y le dio el nombre de Julia, en obsequio de la hija del emperador (*Ant.* 18,28). Schürer, *History* II, 171-72, opina que eso debió de suceder antes de 2 a. C., cuando Julia fue desterrada por Augusto; pero Murphy-O'Connor cree que se *trataba*

dición de los personajes acaudalados que adoptaban un papel protector en relación con un predicador popular poco tenía de nueva ya entonces³³⁰.

El relativo silencio de la tradición sobre la actitud de Jesús con respecto a Herodes Antipas probablemente tenga que ver con su silencio sobre las dos principales ciudades de Antipas en Galilea (Séforis y Tiberíades), acaso por razones de persecución. Las posibles alusiones a Antipas que encontramos en Mt 11,7-8/Lc 7,24-25³³¹ y Mc 10,42-45³³², así como una referencia explícita en Lc 13,31-33, encierran una crítica (en clave, naturalmente, dado lo sucedido al Bautista por su franqueza, pero crítica al fin y al cabo)³³³. Esto refuerza la sospecha de que no es casual el silencio de la tradición de Jesús sobre toda visita de él a esas ciudades y de que Jesús podría haberlas evitado deliberadamente como sedes del poder herodiano en Galilea³³⁴.

f. Misión a través de Galilea (¿y más allá?)

El cuadrante noroeste del lago parece haber sido el foco de la misión de Jesús. Pero también hay memoria de su actividad por muchas otras zonas de Galilea³³⁵. Determinados desplazamientos quedaron recogidos en la tradición de Jesús: un regreso a Nazaret (Mc 6,1-6 parr.) después de haberse instalado en Cafarnaún (Lc 4,23) y milagros en Naín (7,11)³³⁶ y Caná³³⁷. Bien arraiga-

más bien de Julia, la madre de Tiberio (14-37 d. C.), el emperador reinante en tiempos de Jesús (*Holy Land*, 205). En cualquier caso, los indicios arqueológicos sugieren que esa localidad era todavía poco más que un pueblo (Reed, *Archaeology*, 184; véase también R. Arav, "Bethsaida", en *OEANET*, 302-305).

³³⁰ Muy distinta es la opinión de Schottroff y Stegemann: "Los ricos de Palestina no estaban entre los discípulos de Jesús" (*Hope of the Poor*, 53); pero, ¿tenemos datos para llegar a conclusión tan categórica?

³³¹ Véase *infra*, cap. 11, n. 183.

³³² Freyne, "Jesus and Urban Culture", 199-200.

³³³ Recuérdense las dos referencias a los Herodianos (cf. *supra*, § 9.3c[4]) de Mc 3,6 y 12,13-17 par. (véase *infra*, § 15.3c).

³³⁴ Reed, *Archaeology*, 137-38.

³³⁵ Referencias muy resumidas: Mc 1,39/Mt 4,23; Mc 6,6/Mt 9,35; Lc 8,1. Josefo habla de la existencia de 204 poblaciones en Galilea (incluida la Alta Galilea) (*Vida* 235), que iban desde aldehuelas de algunas decenas de habitantes hasta pueblos relativamente grandes de varios miles (Horsley, *Galilee*, 190-93).

³³⁶ Pueblo tradicionalmente identificado con el actual Nein, situado al SSE de Nazaret y al norte de la colina de Moreh; por lo tanto, en la llanura de Jezreel (J. F. Strange, "Nain", en *ABD* IV, 1000-1). Esto podría indicar que no formaba parte de la Baja Galilea propiamente dicha (cf. Reed, *Archaeology*, 116); pero no se conoce con claridad el límite sur de Galilea en la época de que tratamos.

³³⁷ Jn 2,1.11; 4,46. Se dice de Caná que era el lugar de origen de Natanael (Jn 21,2). Suele identificarse con una localidad situada a 14 km al norte de Nazaret (J. F. Strange, "Caná", en *ABD* I, 827).

do está también en la tradición el grupo de discípulos enviados a predicar “de pueblo en pueblo” (*kata tas kōmas*: Lc 9,6). Como quedó dicho, basándose en ello describe Theissen a los primeros misioneros como carismáticos itinerantes (§ 4.6). Pero, puesto que la mayor parte de Galilea (Alta y Baja) estaba a dos días de camino de Cafarnaún, no hay que exagerar la itinerancia de esos misioneros³³⁸. En lo tocante a lo necesario para la vida (comida y alojamiento), Jesús y sus discípulos cercanos podían, evidentemente, arreglarse con la hospitalidad de los lugareños (Mc 6,10 parr.), y hay una sólida tradición de que cierto número de mujeres funcionaban como grupo de apoyo, siguiendo a Jesús (Mc 15,40-41) y asistiéndolo del propio peculio (Lc 8,2-3)³³⁹.

Además hay referencias de que la fama de Jesús se extendía por toda Galilea e incluso más allá. De manera típicamente hiperbólica, Marcos refiere que acudían a Jesús multitudes de Judea, Jerusalén, Idumea, de Transjordania y de Tiro y Sidón (Mc 3,8 parr.). Más al caso, el mismo Jesús es recordado yendo al territorio (*merē*)/los confines (*horia*) de Tiro (y Sidón), muy al noroeste (Mc 7,24/Mt 15,21), donde la frontera entre la Alta Galilea y Tiro no era clara y donde de todos modos las poblaciones estaban sujetas a la influencia tiria. Similarmente, un viaje al norte del lago de Galilea lo llevó a territorio (*merē*)/pueblos (*kōmas*) administrados desde Cesarea de Filipo (Mc 8,27/Mt 16,13) y también fuertemente influidos por Tiro a través del comercio³⁴⁰. Y cruzar a la orilla opuesta del lago significaba entrar en territorios administrados por ciudades de la Decápolis³⁴¹. Nunca se dice que Jesús visitase alguna de las ciudades mismas. En sus salidas a zonas no judías, los evangelistas dan claramente a entender que la misión prefiguraba así la posterior misión dirigida a los gentiles³⁴². Pero no

³³⁸ “No se trataba de itinerancia, sino de breves viajes realizados en el día a los pueblos y aldeas de la región” (Arnal, *Jesús*, 199-200). Véase § 14.3b, *infra*.

³³⁹ Una de esas mujeres era Juana, la mujer de Cusa, administrador (*epitropos*) de Herodes. Cusa —cabe suponer— administraba (algunas de) las propiedades de Antipas, posiblemente en la ubérrima llanura de Genesaret, entre Tiberíades y Cafarnaún.

³⁴⁰ Freyne, “Archaeology”, 167-69; Recd, *Archaeology*, 163-64.

³⁴¹ Mc 5,1-20 parr.; 10,1 par. El texto de Mc 7,31 (“Regresó del territorio de Tiro y fue por Sidón al mar de Galilea a través del territorio de la Decápolis”) ha sido siempre un rompecabezas (puesto que Sidón estaba situada al norte de Tiro), y de ahí, quizá, las modificaciones efectuadas por escribas en p⁴⁵, etc. (“por el territorio de Tiro y Sidón”). Verosímilmente, ése fue el modo utilizado por Marcos (o la tradición) para subrayar que Jesús se desvió de su camino tratando de evitar la Alta Galilea (rodeó su límite norte). En tal caso tenemos una nueva razón para no excluir la posibilidad de un motivo político: estar fuera del alcance de la autoridad de Antipas (Gnilka, *Jesús*, 190-91).

³⁴² La secuencia de Mc 7,1-8,10/9,1 es particularmente notable: una misión fuera de Galilea (7,24-8,10), o que incluye una breve e insatisfactoria visita a la orilla occidental del lago (7,24-9,1), sigue a una eficaz impugnación por Jesús de las leyes sobre lo puro y lo impuro (7,15-19). Y Lucas compensa su omisión del episodio de la mujer sirofenicia incluyendo una segunda misión de 70/72 discípulos (Lc 10,1-12).

debemos olvidar que todos esos territorios habían pertenecido antaño al gran Israel y que podían ser considerados herencia de Israel, parte de la tierra prometida a Abrahán³⁴³. En otras palabras, de ningún modo podemos descartar la posibilidad de que el mismo Jesús juzgara como parte de su tarea extender su misión a los hijos de Israel todavía residentes en esos territorios: de ahí el conmovedor episodio con la mujer sirofenicia en Mc 7,24-30/Mt 15,21-28.

g. *¿Misión en Judea y Jerusalén?*

La cuestión de si Jesús visitó Jerusalén durante su misión, pero antes de que ésta culminara allí, es bastante compleja. Ya hemos señalado la probabilidad implícita de viajes de peregrinación de Jesús a Jerusalén en su primera adolescencia y juventud (§ 9.9c), aunque sólo Lc 2,41-51 refiere uno de ellos. Y más tarde, habida cuenta de la zona donde se suele situar la actividad de Juan el Bautista, Jesús debió de viajar tres o cuatro días hacia el sur para ser bautizado (véase *infra*, cap. 11, n. 52), aunque no parece que llegara a la misma Jerusalén en aquella ocasión. Aparte de eso, de los sinópticos se deduce con bastante claridad que Jesús nunca visitó la ciudad santa durante el período de su misión galilea³⁴⁴. Cabe la posibilidad, por supuesto, de que los evangelistas hubiesen silenciado esas visitas a fin de construir con el último viaje a Jerusalén un *crescendo* hasta llegar al clímax de la semana final de Jesús³⁴⁵. Lo cierto, sin embargo, es que, según los sinópticos, la anterior misión de Jesús se desarrolló exclusivamente en el norte.

Pero el cuarto evangelista cuenta una historia diferente. En primer lugar, sitúa la “purificación del templo” muy tempranamente en su narración (Jn 2,13-22). Luego, lo presenta activo en el sur, en un período coincidente con la misión del Bautista (3,22-26). Además, Jn 5 tiene Jerusalén como marco, y también en Jerusalén y sus alrededores se desarrolla la ac-

³⁴³ Freyne, “Archaeology”, 164-65; id., “Jesus and Urban Culture”, 189.

³⁴⁴ Las palabras de Jesús en Mt 23,37-39/Lc 13,34-35 (“Jerusalén, Jerusalén ... cuántas veces ha querido reunir a tus hijos...”), implican verdaderas visitas suyas a Jerusalén? Es muy posible, a la luz de los indicios del cuarto evangelio; aunque Gnllka apunta que frecuentemente, en la Biblia, Jerusalén representa a todo Israel (*Jesus*, 193).

³⁴⁵ El viaje al territorio de Cesarea de Filipo (Mc 8) constituye el desplazamiento más al norte de Jesús; después, la impresión en el evangelio marcano es de una progresión constante en dirección sur hasta Jerusalén (Mc 9,30.33; 10,1.32-33; 11,1.11.15). Lucas, por su parte, situando con anterioridad en su relato el momento crucial de la decisión de ir a Jerusalén (Lc 9,51), aumenta la importancia del viaje con ese destino. Véase D. P. Moessner, *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Minneapolis: Fortress, 1989).

ción del evangelio desde 7,10 en adelante. Es cierto que se puede relativizar algo de esto: presumiblemente, el evangelista situó primero la purificación del templo a modo de nota preliminar o de ventana a través de la cual leer el resto del evangelio. No hace sino confirmar esta idea la alusión, a lo largo de la narración, a aspectos que podríamos considerar relacionados con el templo³⁴⁶. Pero otros factores sugieren que el cuarto evangelista podría haber utilizado buena tradición al menos en cierta medida:

1. Es verosímil que hubiera una coincidencia parcial entre las misiones de Juan y Jesús (véase § 11.2b).

2. Si la misión de Jesús estaba en algún grado dirigida a la restauración de Israel, algo fácil de suponer (§ 13.3), ¿cómo hubiera podido él abstenerse de llevar su mensaje también a Judea y al pueblo de Jerusalén?

3. Los sinópticos hacen referencia a seguidores procedentes de Judea y Jerusalén³⁴⁷. Y parece haber habido discípulos en Jerusalén o en sus alrededores: María y Marta (Lc 10,38-41) son situadas en Betania por Juan (11,1); las disposiciones para la entrada en Jerusalén y para la última cena inducen a pensar en la existencia de discípulos secretos en la ciudad o en sus proximidades (Mc 11,1-6; 14,12-16); los cuatro evangelios hablan de José de Arimatea (Mc 15,43 parr.)³⁴⁸, y Juan menciona además a Nicodemo (3,1-15; 7,50; 19,39).

4. La misión galilea no necesariamente tuvo que durar mucho más de un año. Por otro lado, no pueden descartarse visitas periódicas a Jerusalén para celebrar las fiestas de peregrinación, estancias que explicarían el mayor período asignado generalmente a la misión de Jesús. Juan 7,1-13 podría conservar un eco de incertidumbre por parte de Jesús sobre la sensatez de realizar esas visitas, y concuerda con la nota de secreto conectada al menos con algunos de sus discípulos jerosolimitanos.

En nada de esto es posible alcanzar un alto grado certeza. Como ya comprendieron los primeros críticos de las formas, los transmisores de la tradición sinóptica no tenían gran interés en situar la mayor parte de la enseñanza de Jesús en tiempos y lugares concretos. Estructuraron sus narraciones en torno a un momento decisivo en territorio de Cesarea de Filipo, pero la indiscriminación con que incluyeron tradiciones antes y después

³⁴⁶ P. ej., los ritos de purificación (2,6), el verdadero culto (4,21-24) y las ceremonias de agua y luz conectadas con el templo (7,37-39; 8,12). Véase *infra*, vol. III.

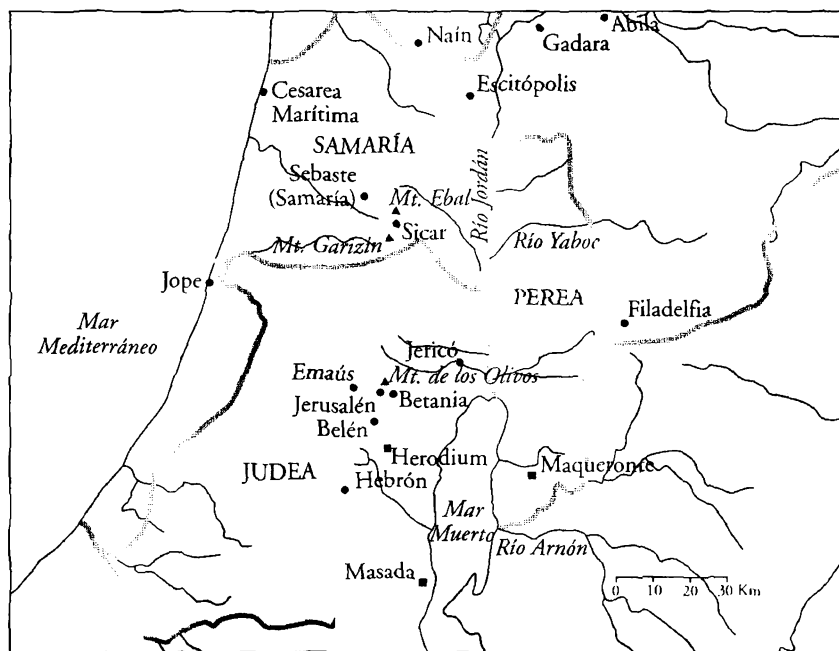
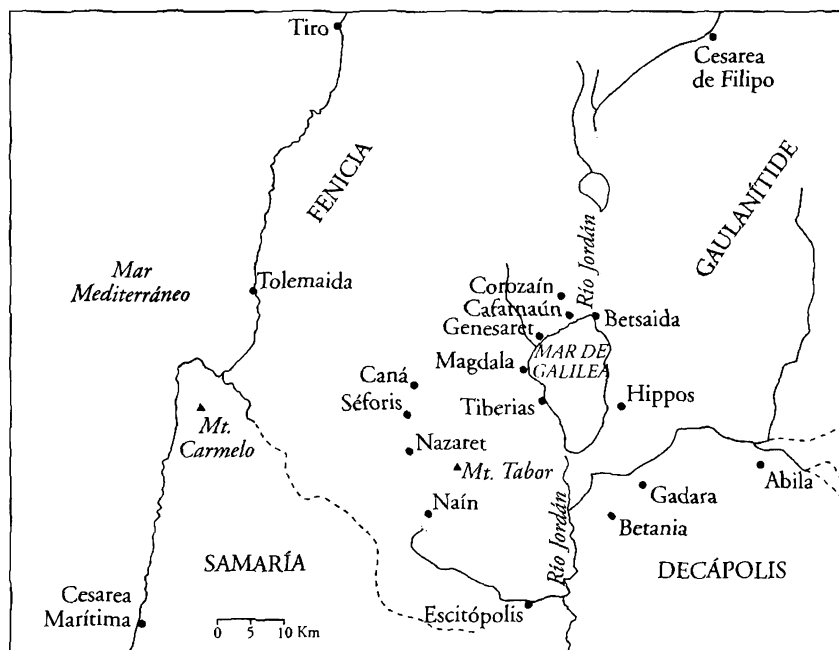
³⁴⁷ Mc 3,8/Mt 4,25; Lc 5,17; 6,17; 7,17.

³⁴⁸ Sobre José de Arimatea, cf. *infra*, § 17.1g(4).

de ese punto axial hace muy incierta la localización de las distintas enseñanzas. Si hay una excepción es el relato de la última semana de Jesús en Jerusalén y de las disputas en que entonces él se vio envuelto. Sería erróneo, por lo demás, intentar vincular determinadas enseñanzas a determinadas fases de la misión de Jesús. En consecuencia, cuando procedamos a examinar con mayor detenimiento la tradición de Jesús nos abstendremos generalmente de elaborar argumentos sobre cronología o localización de las enseñanzas o hechos.

No obstante, algo del valor del precedente estudio sobre el contexto histórico puede ser resumido en un cuadro cronológico y un mapa.

	Emperadores romanos	Sumos sacerdotes judíos	Gobernantes de Galilea	Gobernantes de Judea
		<i>Sumos sacerdotes asmoneos</i>		
60 a. C.		Hircano II, 63-40 (m. 30)	Conquista romana por Pompeyo, 63.	
50 a. C.	Asesinato de Julio César, 44			
40 a. C.		Antígono, 40-37 Hananel, 37-36, 36-30	Herodes el Grande, 37-4 a. C.	
30 a. C.	Batalla de Actium, 31 Augusto ostenta el poder supremo 27 a. C.-14 d. C.	Casa de Boeto, 30 a. C.-6 d. C.		
20 a. C.				
10 a. C.				
10 d. C.	Tiberio, 14-37	Casa de Anás, 6-41	Arquelao, 4 a. C.-6 d. C. Procuradores romanos: Coponio, 6-9 Marco Ambibulo, 9-12 Anio Rufo, 12-15 Valerio Grato, 15-26	Herodes Antipas, 4 a. C.-39 d. C.
20 d. C.		Caifás, 18-37	Poncio Pilato 26-37	Jesús Nacimiento, 6-4 a. C.
30 d. C.				Misión, 28-30 Crucifixión, 30



Capítulo 10

A Jesús a través de los evangelios

10.1. ¿Cabe esperar éxito en una nueva búsqueda?

La cuestión subyacente a mucho de lo anterior es si hay posibilidad de culminar con éxito alguna “búsqueda del Jesús histórico”, dada la calidad de los datos disponibles y considerado el carácter de la necesaria labor histórica y hermenéutica. Conviene recordar que la primera búsqueda fue vista como un fracaso y que su objetivo (descubrir la “vida privada” de Jesús) se consideró no sólo ilegítimo (la fe no debe depender de hallazgos de los investigadores), sino también imposible (habida cuenta de la naturaleza teológica de los datos)¹. Ya hemos superado el primer obstáculo señalando la importancia para la fe de la vida y misión de Jesús y el relevante papel de la historia para informar la fe, aunque no para demostrarla como verdadera. Además ha quedado de manifiesto que abstraer la fe de la tarea histórica es proceder ahistóricamente. Porque la fe inicial de aquellos a los que llamó Jesús es parte de los datos históricos que deben ser considerados. La tarea consiste en descubrir históricamente el carácter del impacto causado por Jesús, del efecto que él había producido en los primeros que formularon las tradiciones llegadas hasta nosotros. Sin tener en cuenta su fe y la dimensión de fe que es parte de la tradición de Jesús, no será posible ofrecer una visión responsable de esa tradición.

En la Segunda Parte hemos procurado dar una respuesta completa a la afirmación de que una búsqueda exitosa es imposible. Las percepciones obtenidas a lo largo de sus páginas señalan el camino que tenemos por delante².

¹ Véase *supra*, cap. 5, nn. 46-47.

² El título de este capítulo lo he tomado de Keck, *Future*, 26-35. He tenido en cuenta y examinado aquí cinco retadoras tesis de este autor; pero debo advertir de que

a) El estudio de las fuentes disponibles (cap. 7) ha reforzado las conclusiones que ya se perfilaban el capítulo 6. Ahora, cuando examinemos varios aspectos de la misión de Jesús, nuestro punto de partida será casi siempre la tradición de Jesús conservada en los evangelios sinópticos. Por supuesto, habrá ocasiones en que de buena gana nos basaremos en las tradiciones conservadas por Juan. También a veces nos serviremos de una versión de la tradición de Jesús contenida en el *Evangelio de Tomás*, en otros evangelios, en Pablo y en algún otro escrito, e incluso recurriremos a variantes textuales, a fin de arrojar nueva luz sobre elementos de la tradición más extendida. Pero hay muchas más probabilidades de que ésta se encuentre en la tradición sinóptica que en cualquier otra fuente o combinación de ellas. La mejor prueba del valor histórico de otras versiones (como testimonios de lo que Jesús dijo e hizo) es casi siempre su conformidad y coherencia con la tradición sinóptica. De ahí que gire sobre ella principalmente lo que sigue.

Dentro de la tradición sinóptica, la importancia de Q creció de manera continua a lo largo del siglo XX. Ello no tiene nada de extraño: dada su calidad de testimonio muy temprano de la enseñanza de Jesús, el material de Q merece, obviamente, detenida atención. Sin embargo, en los últimos años se viene notando un considerable peligro de exceso de confianza en nuestra capacidad para especificar tres aspectos de Q en particular: 1) ¿Cuál es la relación de Q con el material no marcano compartido por Mateo y Lucas (q)? En otras palabras, ¿equivale todo “q” a Q? 2) ¿Conocemos la extensión, el orden y el texto de Q con suficiente detalle para poder realizar confiadamente un análisis redaccional de Q y de su utilización por Mateo y Lucas? 3) Al analizar la composición de Q, ¿es posible determinar el carácter del material origen de Q, ya se tratase de un estrato distinto (¿una composición anterior?), o bien consistiera simplemente en diversas enseñanzas de Jesús recordadas separadamente unas de otras o ya reunidas en grupos estructurados con fines de enseñanza? Las respuestas a estas preguntas varían según los casos y según los especialistas.

A mi entender, lo más importante que debemos considerar es que la mayor parte del material Q es presentado como enseñanza del mismo Jesús. Aun cuando deduzcamos que no todo lo que integra Q “se remonta a Jesús”, no por ello optaremos por la conclusión alternativa de que Q es sólo la enseñanza de las primeras comunidades (¿galileas?) y que no podemos decir más al respecto. Cabe una tercera opción: estaba en la memoria

sigue trabajando con la imagen de los “estratos” de tradición (29) y que característicamente se inscribe en la “nueva búsqueda” con su centrarse en la “autenticidad intrínseca” de los distintos datos (30).

de esas comunidades que el material de Q era *enseñanza impartida por Jesús*, y debemos respetar la afirmación implícita en ese recuerdo. Si la tradición sinóptica no nos brinda acceso directo al mismo Jesús, tampoco nos remite simplemente a la fe de las iglesias cristianas del siglo I, dejándonos sin esperanza de acercarnos a nuestro objetivo. Lo que nos ofrece es *el Jesús recordado*: Jesús no como esas iglesias eligieron recordarlo, sino más bien como quedó grabado en la memoria de ellas por el impacto de sus palabras y hechos, que aún reverberaba en las reuniones comunitarias.

b) Esta línea de argumentación es corroborada por nuestro estudio de la fase oral de la tradición de Jesús (cap. 8). No parece, pues, temerario concluir que el impacto de Jesús es perceptible todavía en los relatos y enseñanzas que se comunicaban en las primeras asambleas discipulares/comunitarias y que dieron a tales reuniones su identidad y su fundamento. En esas comunicaciones del material podían variar los detalles, la combinación de elementos y el énfasis; pero los aspectos principales permanecían constantes, y los elementos nucleares/clave (normalmente palabras de Jesús) debían de estar relativamente fijos. Ambas características son aún claramente perceptibles en la tradición sinóptica. Probablemente, esta apreciación vale sólo para los primeros cincuenta años, puesto que Juan y evangelios posteriores manifiestan una creciente libertad en “adaptar” los episodios y enseñanzas de la misión de Jesús.

Sobre la base de estos hallazgos podemos tener más confianza de lo que la herencia crítico-formal solía permitir en nuestro juicio de lo que “se remonta a Jesús”. Todo lo que tenemos son las impresiones que él produjo, el Jesús recordado. Respecto a este punto, aquello en lo que yo difiero de otros buscadores es 1) mi convencimiento de que podemos remontarnos al primer impacto de Jesús, derivado de los sucesos y enseñanzas referidos en su tradición. Esto es porque 2) el impacto se tradujo desde el principio en tradición comunitaria, la cual no sólo atestigua la impresión causada por Jesús, sino que *ella misma es parte del efecto que Jesús produjo en aquellos a los que él llamó a ser sus discípulos*. Y 3) el carácter oral del proceso de tradición (transmisión) significa que en las variaciones comunicativas de la tradición todavía evidentes en la tradición sinóptica se pueden escuchar aún los relatos primero narrados acerca de Jesús, así como sus enseñanzas, que indujeron a sus transmisores a seguirlo a él y sostuvieron a las iglesias en los primeros años de su vida común en el discipulado. Donde encontremos rasgos concordantes a través de una extensión de tradición comunicada oralmente será, pues, lícito concluir que derivan de la influencia más formativa sobre la tradición; es decir, muy probablemente, del impacto creativo de Jesús, como está reflejado en la tradición compartida por las comunidades que la celebraban y para las que fue decisiva.

Esto no nos impedirá reconocer que en su comunicación/recitación se daba frecuentemente a la tradición un nuevo sesgo, y que en las distintas versiones podemos ver cómo fue conducida en direcciones diferentes y a menudo desarrollada. La cuestión será si ese desarrollo está en continuidad con el impulso original, si aclara una ambigüedad o hace específico lo que no lo era, etc. La implicación de § 8.2 es que difícilmente habrían sido aceptadas modificaciones fuertemente discordantes, aunque procedieran de un maestro o un profeta. Pero esa implicación deberá ser probada en lo que sigue.

El examen de la tradición de Jesús a que vamos a proceder tendrá, pues, como característica que los datos serán presentados sinópticamente para que los lectores puedan ver por sí mismos su naturaleza, lo que tienen de diverso y de estable. Demasiados estudios de Jesús comentan perícopas sin citarlas, o citan una sola versión cada vez. Los detalles de las variaciones requieren ser repetidos, a veces con aburrido detalle. Sin embargo, desde mis primeros días en la enseñanza tengo claro que nada hace comprender a los estudiantes la realidad de la tradición sinóptica como una confrontación visual con ella a través de una sinopsis, cuando por un lado las divergencias y por otro las inverosimilitudes de una armonización quedan inmediatamente de manifiesto. Por eso ahora, es mi convicción que nada dejará percibir mejor la naturaleza del proceso de transmisión que la exposición visual de las distintas versiones de la tradición, tal como han llegado hasta nosotros. Consecuencia inevitable de esta opción es un libro más grueso y con mayor densidad de texto, por lo cual pido disculpas. Pero creo que los beneficios superan con mucho las desventajas, y la presentación sinóptica de los textos brindará a los lectores la oportunidad de realizar un análisis más completo que el que yo les pueda ofrecer.

c) El estudio del contexto histórico de Jesús y su misión (cap. 9) nos ha proporcionado varias nuevas pistas para nuestra búsqueda. 1) Hemos podido aclarar lo que nuestros términos —en particular “judío” y “judaísmo”—, a menudo utilizados un tanto a la ligera, pueden significar propiamente con respecto a la religión ancestral de Jesús en el siglo 1. 2) Hemos percibido más nítidamente la unidad y diversidad del judaísmo del Segundo Templo, la tensión entre sus diversas facciones y también las realidades de la época, lo cual nos permite reconocer la heterogeneidad del contexto en que Jesús tuvo que desenvolverse. 3) Podemos manifestar sin reservas que Jesús era “judío”, un judío de Nazaret, en la Baja Galilea, y también conocemos con bastante probabilidad algo sobre su educación. 4) Datos arqueológicos coherentes con información geográfica contenida en la tradición de Jesús nos permiten trazar a grandes rasgos, con cierta confianza, el marco social y político de la misión de Jesús; además sugieren posibilidades interesantes y plantean cuestiones de muy difícil respuesta.

Habiendo expuesto, pues, lo que se necesitaba y se podía decir respecto a fuentes, métodos y contexto, estamos ya en condiciones de examinar con mayor detalle la tradición de Jesús misma.

10.2. ¿Cómo proceder?

Esto no es asunto baladí. Una mirada hacia los predecesores, pasados y contemporáneos, confirma lo que en cualquier caso se podía esperar: que hay varios peligros que deben ser evitados. Recordamos, por ejemplo, que la crítica de la búsqueda liberal estuvo demasiado predeterminada por tendencias intelectuales y culturales. En otros casos, la validez de un tratado ha dependido inquietantemente de la interpretación ofrecida de un determinado dicho. Así, muchos reconocen que la reconstrucción de Schweitzer se basaba ampliamente en Mt 10,23³; y la influyente idea alemana de que Jesús buscaba triunfar a la postre por medio del Hijo del hombre celestial tomó pie en exceso de Lc 12,8⁴. La crítica formal propició que se centrara indebidamente la atención en determinados dichos de la tradición de Jesús. En consecuencia, los “nuevos” buscadores creyeron que lo procedente era identificar criterios que proporcionaran un núcleo “críticamente garantizado” de enseñanza de Jesús. La cuestión de si Q (o Q¹) ofrece acceso inmediato al Jesús histórico (algo así como lo que se esperaba de Marcos en la primera búsqueda) no ha sido planteada regularmente (o no lo bastante) en el actual rebrote de interés por Q⁵. Entre los buscadores contemporáneos, Theissen ha mostrado gran confianza en que el nivel primario de tradición de Jesús trataba de inculcar la práctica de la itinerancia carismática⁶. No menos seguro está Funk de que la búsqueda debe comenzar

³ Cf. especialmente *Quest*, 357-60.

⁴ Bornkamm, *Jesus*, 176; Tödt, *Son of Man*, 55-60; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), '1955) 33-36, 455; trad. ingl., *The Titles of Jesus in Christology* (Londres: Lutterworth, 1969) 28-34. Hahn aceptó esta observación en una conversación privada mantenida a finales de la década 1970-1979.

⁵ Es una (o la) cuestión clave expuesta repetidamente en el XLIX Coloquio de Lovaina (2000); cf. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*. Por ejemplo, J. M. Robinson entiende que habría que distinguir Q¹ de Q²: confiadamente traza para Q¹ una imagen que corresponde a la vieja imagen liberal de Jesús como predicador del amor de Dios y que no tiene nada que ver con la visión del redactor de Q², dado su continuo hincapié en Dios como juez severo (resultado de penosas experiencias durante la guerra judía de 66-70) (“The Critical Edition of Q and the Study of Jesus”, en Lindemann, *Sayings Source*, 27-52). Kloppenborg Verbin, por su parte, repite anteriores advertencias respecto a apresurarse a hacer una lectura del Jesús histórico en Q¹ (“Discursive Practices”, 149-90); véase especialmente su “Sayings Gospel Q”).

⁶ Theissen, *First Followers*, cap. 2.

por las parábolas de Jesús (“En el principio era la parábola”) y de que para el reconocimiento de la autenticidad de los aforismos debe regir el criterio de si concuerdan con la tradición parabólica⁷. Benedict Viviano trabaja con los treinta y un dichos parcialmente coincidentes de Q y Marcos para reconstruir una imagen sorprendentemente completa de Jesús⁸. En cambio, Sanders ha subrayado como metodológicamente deseable partir principalmente de “hechos relativos a Jesús”, no sólo de dichos, y en buena medida su propio estudio de Jesús depende de su abordaje de la tradición en la “purificación” del templo⁹. Crossan no duda de que la conjunción de tres vectores (una antropología transcultural concebida en sus líneas generales, historia grecorromana y judía y análisis literario y textual), más su idiosincrásica estratificación de la totalidad de la tradición de Jesús, le proporcionan un camino seguro¹⁰. Y Wright está igualmente convencido de que leyendo los elementos de la tradición de Jesús sobre el telón de fondo de su metanarración de Israel en el destierro y en la restauración, tiene la “gran hipótesis” necesaria, una auténtica hipótesis histórica en la que todos los detalles de la tradición de Jesús encuentran su lugar; un todo que ilumina las partes de la manera más satisfactoria¹¹.

Por mi parte, como se desprende de las consideraciones expuestas en los capítulos precedentes, estoy convencido de que lo prudente es dirigir primero la atención a la imagen de conjunto¹², o, por emplear la expresión de Keck, buscar al “Jesús característico”, en vez de al Jesús distinto¹³. De

⁷ Funk, *Honest*, 136, 165 (reconoce este autor su deuda con Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*). Similarmente en su *Acts of Jesus*: “Las parábolas y los aforismos forman la base de la tradición. Representan el punto de vista del mismo Jesús” (9,11).

⁸ B. T. Viviano, “The Historical Jesus in the Doubly Attested Sayings; An Experiment”: *RB* 103 (1996) 367-410.

⁹ Sanders, *Jesus*, 4-5 y cap. 1: “Jesus and the Temple” (61-76). Cf. Roloff, *Kerygma*, quien también afirma que debemos tener en cuenta no sólo la tradición de las palabras de Jesús, sino también los relatos (271), cuyo comienzo en la tradición es el conflicto sobre el sábado y la purificación del templo (51-52).

¹⁰ Crossan, *Historical Jesus*, XXXI-XXXII; íd., *Jesus*, XI-XIII; íd., *Birth*, 146-49.

¹¹ Wright, *Jesus*, p. ej., 79 (citado *infra*, § 12.6e en n. 416), 88, 225, 245, 517, 576-77 (“la historia dominante: el destierro y la restauración”). Supuestamente ha sido influido por Meyer, quien enuncia dos principios de crítica histórica: “La técnica de la historia es la hipótesis” y “Las hipótesis necesitan verificación” (*Aims*, 90-91).

¹² Ésta es mi variación en lo que Telford define como método “holístico” y en la tendencia a plantear “cuestiones de carácter más general” (“Major Trends”, 50, 53, 57).

¹³ Véase *supra*, cap. 5, sobre n. 80. Mi propuesta refleja la sugerencia de Dahl de que debemos centrarnos en “cortes transversales” (i. e., muestras representativas) de la tradición: “Los cortes transversales de la tradición ponen de manifiesto lo que era característico. ... Las frases y referencias de diferente forma y género, transmitidas en los distintos estratos de la tradición, se iluminan mutuamente y proporcionan una imagen de conjunto en la que aparece algo característico de Jesús. Que la historicidad de

lo contrario, nos arriesgamos a quedar de inmediato empantanados y perdidos en un mare mágnun de detalles relativos a dichos particulares que son objeto de debate¹⁴. Hay que señalar que el paradigma oral está sujeto al mismo peligro, puesto que las variaciones en la comunicación verbal impiden todo fácil acceso a una “forma original” en casos individuales¹⁵. Pero si no ando descaminado, el objeto de nuestro interés y nuestra búsqueda en la tradición de Jesús es alguien cuya misión era recordada por diversas características, cada una ilustrada con relatos y enseñanzas y referida en círculos de discípulos y reuniones comunitarias, aunque todavía (propia-mente hablando) no “documentada” (el paradigma literario)¹⁶.

Las mismas consideraciones ofrecen también a quien emprende la búsqueda un criterio general al que recurrir antes de entrar en detalles. Se trata del siguiente: todo aspecto *característico en la tradición de Jesús y relativamente distintivo de ella* es muy probable que se remonte a Jesús¹⁷, es decir, que refleje el impacto original causado por la enseñanza y las acciones de Jesús en al menos varios de sus primeros discípulos. La lógica es clara:

determinados dichos o episodios permanezca incierta tiene, por lo tanto, menos importancia. El hecho de que esas palabras y situaciones encontraran un lugar en la tradición de Jesús indica que concordaban con la imagen de conjunto tal como existía en el círculo de discípulos” (“Problem”, 95). Cf. también la atención preferente de Crossan a los “conjuntos”, frente a los dichos sueltos (*Historical Jesus* XXXII-XXXIV); pero Tuckett ilustra sobre lo arbitraria que es su composición de esos conjuntos (“Historical Jesus”, 266-68, 270-72). Patterson utiliza el término de Funk “tipificaciones” (*God of Jesus*, 57-58, 271).

¹⁴ Según Sanders, la excesiva confianza en “una cuidadosa exégesis del material de dichos” ha conducido a demasiados estudiosos del NT a un atoladero (*Jesus and Judaism*, 131-33, 139). Sin embargo, su propio método de correlacionar dichos con hechos parece que le hace sentirse sorprendentemente confiado en su capacidad para llegar a una conclusión definitiva sobre lo que dijo Jesús acerca del templo (71-76). Pero los “aspectos importantes característicos” se pueden demostrar sin necesidad de situar cada dicho en un contexto particular.

¹⁵ Véase, p. ej., el reciente debate sobre si es anterior Mt 6,25-33/Lc 12,22-31 o *Pap. Oxy. 655* (*infra*, cap. 14, n. 45).

¹⁶ Reiser, “Eschatology”, 223, cita a H. Strasburger, “Die Bibel in der Sicht eines Althistorikers”, en *Studien zur Alten Geschichte* (Hildesheim: George Olms, 1990) 317-39: “La misma abundancia de incoherencias históricas habla en favor de una ... tradición un tanto farragosa, pero ciertamente desarrollada, cuyo principal y noble intento en los comienzos de su formación parece haber sido conservar tan fielmente como fuera posible el recuerdo de Jesús y de su enseñanza y predicación, es decir, ofrecer un testimonio verdadero e histórico. Y precisamente esa impresión general dejada por él, única e inequívoca, se ha conservado en los evangelios canónicos ... prescindiendo de cuantos detalles de los relatos puedan ser aún, y quizá siempre, objeto de controversia”.

¹⁷ Como señala Funk, “distintivo” es una categoría histórica mejor que “desem-jeante” (*Honest*, 145).

si un aspecto es característico en esa tradición y la distingue relativamente (de otras tradiciones judías), entonces la explicación más obvia de su presencia en ella es que refleja la duradera impresión producida por Jesús entre sus seguidores iniciales, que los indujo a formar comunidad con otros discípulos y que fue celebrada (junto con las tradiciones kerigmáticas de la cruz y la resurrección) en las reuniones de las iglesias durante la primera generación del cristianismo¹⁸.

Hay que subrayar una vez más que este enfoque de la tradición de Jesús no excluye en absoluto la evolución dentro de ella. Simplemente reconsidera los procesos de esa evolución. El paradigma oral admite flexibilidad así como estabilidad, y ahí puede estar la explicación de forma final que presenta la tradición sinóptica. Toda la tradición de Jesús refleja la perspectiva de la fe pospascual, aunque esa fe evolucionada no haya dejado una marca material en muchas de sus nuevas transmisiones. Como he apuntado, algunos dichos de profetas cristianos primitivos podrían estar incluidos en la presente tradición de Jesús, aunque no muchos, y sólo porque concordaban con la tradición ya recibida. Más en concreto, como también he puesto de relieve, diversos relatos y dichos fueron suplementados o desarrollados de diferentes maneras en el curso de su comunicación¹⁹. La tradición fue explicada a la luz de los acontecimientos. Es imposible determinar si los evangelistas tomaron esas ampliaciones del repertorio de las iglesias o desarrollaron por su cuenta algún punto a la manera oral; estoy abierto a ambas posibilidades. Lo que me parece más claro, en todo caso, es que tales desarrollos estaban en la línea de lo indicado o admitido por la tradición, en vez de introducir rasgos o elementos discordantes o incompatibles con ella.

El nuevo concepto del proceso de tradición que propongo puede resumirse, pues, como una invitación a reconocer el carácter *vivo* de ese proceso, frente a su descripción desde la perspectiva de relaciones literarias entre entidades estáticas (textos). Por adaptar la famosa metáfora de Schweitzer²⁰, la tarea de rastrear la historia de la tradición de Jesús no tiene una perfecta analogía en un viaje interminable con numerosas estaciones intermedias en las que hay que detenerse a hacer trasbordo (los diferentes estratos de la tradición). La mejor imagen es una serie ininterrumpida de representaciones de una obra clásica, en la que cambian los intérpretes y la interpretación

¹⁸ Es obvia la relevancia de estas consideraciones para la resolución de discusiones clásicas relativas al Hijo del hombre y a la predicación por Jesús del reino de Dios; véase *infra*, § 12,4-5 y 16,3-5. Para Schröter, algo similar sucede con las tradiciones del Bautista y del Hijo del hombre ("Markus, Q und der historische Jesus", 186-98).

¹⁹ Cf., p. ej., Moule, *Birth*, 111-12.

²⁰ *Quest*, 299.

pero se sigue representando la misma obra. Este postulado de *continuidad a través de distintas representaciones* hace realista la empresa de identificar una inspiración originaria todavía audible en las diversas representaciones y a través de ellas. Tal impacto aún perceptible de palabras y hechos es lo que da al “Jesús recordado” sustancia histórica.

Cuando aplicamos este criterio inicial (lo que es característico y relativamente distintivo) a la tradición de Jesús, un retrato notablemente completo empieza a configurarse rápidamente. Es, como describe Sanders, el de un galileo que, habiendo pertenecido al círculo de Juan el Bautista, estuvo activo bastante tiempo, la mayor parte de su vida pública, en pueblos y aldeas de Galilea; un predicador cuyo principal anuncio era el reinado de Dios; un sanador principalmente famoso por sus exorcismos; un maestro que se caracterizaba por enseñar con aforismos y parábolas, que llamó a muchos a seguirle, obteniendo respuesta, y que formó en torno a sí un estrecho círculo de doce; un profeta que de algún modo se opuso a las autoridades del templo y que fue crucificado fuera de los muros de Jerusalén por las autoridades romanas, acusado de ser un falso mesías²¹. Con esto tenemos ya una base, o, mejor, una figura en boceto.

Por supuesto, tal figura inicial necesita mucha labor de detalle. Pero si podemos trazar sus líneas generales con cierta confianza, entonces estamos en condiciones de evaluar rasgos de importancia clave. Una y otra vez, la cuestión no será simplemente: “¿Es este o aquel detalle históricamente posible/fiable?”, sino: “¿Es coherente esta particular historia o enseñanza con el perfil de la persona que produjo el impacto manifiesto en la imagen general?” “¿Cuál fue el impacto de esa persona, que tuvo como consecuencia la formulación original de este relato o dicho?” Indudablemente, muchos de los detalles serán vagos y estarán sujetos a discusión; las biografías de los grandes personajes han dado siempre lugar a debates. Pero, aunque no lográsemos despejar la nebulosidad en gran parte de los detalles, la imagen general seguiría siendo válida²². Además, la tradición proporcionará al menos unos cuantos elementos específicos que arrojarán luz respecto a la calidad del encuentro personal que hizo que fueran conservados.

²¹ Las varias listas elaboradas por Sanders de “hechos casi indiscutibles”, “hechos inatacables sobre Jesús” varían en el contenido, pero en general coinciden sustancialmente con los datos enumerados aquí. Sorprendentemente, sin embargo, Sanders, da poco relieve a Jesús como maestro (simplemente menciona que predicó el reino de Dios) y a Jesús como exorcista (*Jesus*, 11, 17, 321, 326; cf. también *The Historical Figure of Jesus* [Londres: Penguin, 1993] 10-11). C. A. Evans, “Authenticating the Activities of Jesus”, en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, 3-29, desarrolla los “hechos” de Sanders.

²² Véase de nuevo Dahl, “Problem”, 95 (citado *supra*, n. 13).

Hay, pues, un “Jesús histórico”, que es legítimo y posible objeto de nueva investigación. No un Jesús casi objetivo, cínico o con cualquier otro tinte filosófico, que pueda ser o no significativo para la fe cristiana. Sino el Jesús que históricamente hablando *fue* significativo para el primer florecimiento de esa fe. Una búsqueda así enfocada, pienso, tiene buenas probabilidades de éxito.

10.3. Tesis y método

En suma, el argumento básico se puede sintetizar en unas cuantas proposiciones. 1) El único objetivo realista para cualquier “búsqueda del Jesús histórico” es el Jesús recordado. 2) El Jesús de la tradición de los evangelios confirma que el cristianismo primitivo tenía interés en recordar a Jesús. 3) La tradición de Jesús nos muestra *cómo* él era recordado; además se revela repetidamente como una tradición que cobró su forma esencial al ser utilizada una y otra vez de manera oral. 4) Esto sugiere a su vez que esa forma esencial es producto del impacto original e inmediato causado por Jesús tal como fue expresado primero en palabras por los implicados o testigos en aquello que Jesús dijo e hizo. En tal sentido fundamental, la tradición de Jesús *es* Jesús recordado. Y el Jesús así recordado *es* Jesús, o lo más próximo a él que podamos llegar jamás.

Las consecuencias para mi modo de proceder en los capítulos siguientes conviene enumerarlas. 1) Centraré la atención en rasgos/temas característicos de la tradición de Jesús, sin detenerme mucho en dichos o episodios particulares ni demorarme en describir algún aspecto de la misión de Jesús demasiado dependiente de una o dos perícopas. A veces, el tratamiento podrá parecer más bien somero, aunque intentaré borrar esa impresión con una documentación completa en las notas. Mi esperanza es que quienes quieran ver sólo la imagen general encuentren el texto principal suficientemente despejado para una fácil lectura. Además, las notas analizarán con cierto detalle puntos particulares y ofrecerán suficiente indicación (aunque de ningún modo exhaustiva) del alcance del debate sobre diferentes cuestiones específicas.

2) Mi interés se centra siempre en la tradición de los evangelios (principalmente la sinóptica) y lo que sus formas persistentes nos dicen sobre el origen y la historia de la tradición. A quienes están acostumbrados a estudiar el problema sinóptico y los paralelos sinópticos como una cuestión puramente *literaria* (un documento escrito con partes tomadas de otro), el procedimiento adoptado en los capítulos siguientes acaso no les parezca diferente de los que se han venido utilizando, en los que la coincidencia denota simple dependencia literaria y el “testimonio múltiple” de ciertos

aspectos de una perícopa se reduce al solo testimonio de la anterior versión escrita.

Es precisamente esto lo que deseo impugnar²³. Mi propósito es que los lectores abandonen conscientemente este pensar “por defecto”, como “opción preestablecida”, desde la perspectiva del paradigma literario, como resultado de una mentalidad formada a lo largo de siglos, y se abran a la idea de que ese paradigma es excesivamente limitado para explicar las complejidades de la tradición de Jesús²⁴. En concreto deseo subrayar que: *a)* tradiciones aisladas y en grupos fueron formuladas inicialmente de manera oral y así circularon en una primera etapa; *b)* la mayor parte de ellas adquirieron durante esa etapa oral la forma con que fueron incorporadas a los evangelios sinópticos, y *c)* los evangelistas, independientemente de su conocimiento de colecciones escritas, entre ellas Q (y del evangelio marcano por parte de Mateo y Lucas), probablemente conocían también muchas de esas tradiciones orales. Aparte de lo anterior, creo que en lo permanente y en lo cambiante de la tradición trasparecen las continuidades y las variaciones en las comunicaciones orales de ella, y no simplemente la dependencia literaria y la redacción de sus transmisores por escrito. En las partes estables vemos la identidad de la tradición; en las variables, su vitalidad.

Lanzando así el guante no pretendo dar a entender que puedo ofrecer una prueba categórica de mi tesis. Cuando se trata de tradiciones sinópticas, ¿quién puede probar cualquier tesis categóricamente? Quiero tan sólo que el mismo juicio de verosimilitud que hace decantarse a la mayoría de los especialistas por la prioridad de Marcos y la existencia de Q se emplee en relación con textos sinópticos en que la dependencia literaria es menos manifiesta y, siquiera discutiblemente, bastante más dudosa. Pido simplemente que desaparezcan las anteojeras de la mentalidad literaria y que, a lo largo de los capítulos siguientes, los textos presentados de modo sinóptico sean mirados de nuevo con la dinámica de la transmisión oral en mente.

Estoy convencido, en suma, de que la forma y las variaciones verbales de la mayor parte de las tradiciones sinópticas se explican mejor mediante esa hipótesis de la etapa oral que con sólo aducir dependencia literaria. Sospecho que el éxito o fracaso de esta tesis dependerá en gran parte del grado en que los lectores logren cambiar los ajustes “por defecto” de sus “ordenadores de a bordo” de “literario” a “oral”.

²³ Mi agradecimiento a Scot McKnight por haberme hecho ver la necesidad de ser más explícito en este punto.

²⁴ Desarrollo esta idea en mi artículo “Altering the Default Setting: Re-envisioning the Early Transmission of the Jesus Tradition”: *NTS* 49 (2003).

TERCERA PARTE
LA MISIÓN DE JESÚS

Capítulo 11

Comienzo en el bautismo de Juan

Dos hechos de la vida de Jesús¹ suscitan un asentimiento casi universal y encierran los tres años por los que Jesús es más recordado, los de su actividad pública, de su misión². Uno es el bautismo de Jesús por Juan. El otro es su muerte en la cruz. Porque ocupan un lugar tan alto en la escala de “hechos” históricos “casi imposibles de negar”, representan obvios puntos de partida para un intento de aclarar el qué y el porqué de la misión de Jesús. Sería completamente factible, pues, empezar por la crucifixión, como el acontecimiento que mejor se presta al estudio histórico, y trabajar hacia atrás a partir de él³. Pero, como el bautismo de Jesús por Juan es asimismo un hecho muy importante, prefiero empezar por el principio. Una ventaja adicional es que un estudio de Juan el Bautista viene a completar nuestro examen del contexto histórico del que surgió Jesús (cap. 9).

¹ Sobre el nombre *Jesús*, véase Meier, *Marginal Jew* I, 205-208. Algunas traducciones modernas utilizan la forma hebrea *Yeshua*, que al menos tiene el efecto beneficioso de recordar a los lectores que Jesús era judío.

² Empleo el término *misión* porque no sólo es el más preciso, sino también el más flexible. *Ministerio*, cuando se usa con referencia a la actividad de alguien, tiene un matiz casi inevitablemente eclesiástico, a pesar de su utilización también para una alta función política. *Misión* nunca ha tenido una connotación tan restringida. Además de hacer referencia a una empresa religiosa (“trabajo misionero”), sirve para designar un poder o facultad que se da para el desempeño de un cometido, etc. Su matiz de finalidad cuidadosamente concebida, de responsabilidad ante la autoridad que envía, e incluso de “vocación”, suscita precisamente las cuestiones que deberemos aclarar a medida que avancemos.

³ Así Harvey. *Jesus*; Sanders, *Jesus*, sigue una lógica similar al comenzar con la “purificación” del templo.

11.1. ¿Por qué no “comienzo en Belén”?

Si el bautismo de Jesús es un posible punto de partida, ¿por qué no hacer como Mateo y Lucas y retroceder hasta su nacimiento? Una “vida”, se conciba como una biografía moderna o antigua, debe decir al menos lo que se conoce sobre los orígenes del personaje biografiado. Pues bien, hay varias razones por las que no sigo esa opción:

a) Nuestro modo de proceder se basa en el reconocimiento de que Jesús causó un impacto en los que se convirtieron en sus discípulos, impacto aún perceptible en las tradiciones que han llegado hasta nosotros. No se puede decir lo mismo sobre el nacimiento de Jesús ni sobre los relatos que lo recogen. No hay indicio, por ejemplo, de que los pastores de Lc 2,8-20 o los magos de Mt 2,1-12 se hicieran luego discípulos. Lucas refiere que María, la madre de Jesús, “guardaba todas estas cosas en su corazón” (2,19; también 2,51). De modo que se concibe el “impacto”, pero no reflejado en una tradición narrada y vuelta a narrar en los treinta años anteriores al comienzo de la misión de Jesús.

b) ¿Y los relatos del nacimiento mismos? ¿Reflejan el impacto producido en María? Muy improbablemente⁴. En primer lugar son narrados sobre María (y otros), y no por María. Pero luego tenemos –y esto es lo más relevante– que presentan indicios de haber sido inventados en considerable medida, con no pequeña intervención de los mismos Mateo y Lucas, para hacer alusiones significativas y destacar ciertos aspectos teológicos.

Por ejemplo, en el caso de Mateo, me vienen en particular a la mente las citas de cumplimiento, tan características de su evangelio⁵; la estrella de los magos (2,2.7-10), sin duda destinada a evocar Nm 24,17 (“De Jacob sale una estrella, y un cetro surge de Israel”)⁶; el reconoci-

⁴ Contra la opinión de Riesner, quien entiende que Lc 1-2 se remonta en parte a recuerdos de María (*Jesus als Lehrer*, 210). Byrskog, en su teoría de que un conjunto de testigos oculares fue la fuente de la tradición de Jesús, sostiene que Lucas quería que sus oyentes/lectores creyeran que “María fue su informante en lo relativo a ciertos episodios del nacimiento de Jesús”; “Es totalmente verosímil que la comunidad de Jerusalén tuviera cierto interés por los recuerdos íntimos de María concernientes al nacimiento del Señor resucitado” (*Story as History*, 89-90).

⁵ Mt 1,22-23; 2,15.17-18.23; 4,14-16; 9,17; 12,17-21; 13,35; 21,4-5; 27,9-10. Véase R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (Nueva York: Doubleday, 1977, 1993) 96-104; Luz, *Matthäus* I, 134-41.

⁶ Nm 24,17 era una popular fuente de inspiración y de esperanza en el pensamiento judío de la época, así como en Qumrán (CD 7,18-26 = 4QD^a frag. 3 3,7-10 = 4QDd frag. 5 2-4; 4QTest [4Q175] 9-13; 1QM 11,6); también *TestLev* 18,3, y nótese el cambio del nombre de Bar Kosiba por Bar Kojba (“hijo de la estrella”) (cf. asimismo Davies / Allison, *Matthew* I, 233-35).

miento de la importancia del nacimiento de Jesús por gentiles (2,2.11); el evidente paralelismo entre Jesús y Moisés, Herodes y el faraón, y la “matanza de los inocentes” (2,16; Ex 1-2)⁷. Con esto no quiero decir que Mateo crease todos estos motivos, aunque las citas de cumplimiento suelen ser consideradas como prueba de aportación suya. Además se percibe claramente su intención de que el tema de la buena noticia para los gentiles funcione a modo de corchetes que encierren todo el evangelio (cf. Mt 28,19)⁸, y seguramente desarrolló los paralelos entre Moisés y Jesús para sus propios fines⁹. Pero, por supuesto, cabe la posibilidad de que se hubiera servido de una tradición ya bien desarrollada¹⁰; por quién y cómo (poco antes de Mateo, si no por él) es cuestión menos pertinente.

En el caso de Lucas, los indicios son más difíciles de evaluar. Ante todo nos gustaría saber de dónde tomó los varios cánticos/canciones que son una peculiaridad tan principal de su evangelio y que se convirtieron en un elemento tan habitual de la liturgia desde los primeros siglos del cristianismo¹¹. No es probable que fueran cantados en la época y luego, de algún modo, conservados o recordados por María¹²; los nacimientos de aquellos cuya grandeza se reconoció más tarde han inspirado siempre a poetas y bardos *a posteriori*. Pero ¿cuándo surgieron los cánticos, dónde y en qué circunstancias? Su uso, si no su creación, implica reconocimiento de la importancia atribuida a los acontecimientos o personajes celebrados en ellos: Juan el Bautista como cumplimiento de la profecía del regreso de Elías (1,17; Mal 4,5), el surgimiento de un Mesías davídico portador de la salvación (1,69.71.77), y la apertura de la salvación a los gentiles (2,30-32, reflejando Is 42,6 y 49,6). En otras palabras, entonar esos cánticos presupone creencias que no empezaron a emerger hasta la misión de Jesús y des-

⁷ Véase Brown, *Birth*, 114-15; Davies / Allison, *Matthew I*, 192, 264-65. Ya he barajado la idea de que recuerdos de la destrucción de Seforis (o de los pueblos circundantes) tras la revuelta ocurrida a la muerte de Herodes el Grande en 4 a. C. pudieron influir en este episodio mateano (*supra*, cap. 9, n. 253).

⁸ “Mateo refleja la historia de su tiempo, con la conversión de los gentiles, persecuciones y comparecencias en sinagogas y sanedrines y ante reyes” (Brown, *Birth*, 183).

⁹ Se suele mencionar el hecho de que Mateo agrupó la enseñanza de Jesús en cinco discursos, creando un cierto paralelo con el Pentateuco. Más detalles en Davies / Allison, *Matthew III*, 743 (índice: “Moses”); D. C. Allison, *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993) cap. 4.

¹⁰ Cf. especialmente Brown, *Birth*, 104-19 y *pásim*.

¹¹ El *Magnificat* (Lc 1,46-55), el *Benedictus* (1,68-79), el *Gloria in excelsis* (2,14) y el *Nunc dimittis* (2,29-32).

¹² Contra la opinión, sobre todo, de J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (Londres: Clarke, 1930) cap. 4.

pués¹³. Si a esto se añaden los temas marcadamente lucanos presentes en Lc 1-2 (la infusión de Espíritu Santo¹⁴, la prominencia dada a mujeres¹⁵, la "opción por los pobres"¹⁶ y la extensión del evangelio a los gentiles¹⁷), resulta difícil evitar la conclusión de que tanto la forma como el contenido estaban muy influidos por las primeras comunidades cristianas y que, en consecuencia, no eran independientes del impacto que había provocado la misión de Jesús.

Al parecer se trata, en suma, de tradiciones que, procedentes de un período donde Jesús ya había sido reconocido en su significación, estaban concebidas en parte para responder a la pregunta "¿Cómo reconocer y celebrar mejor la importancia de Jesús?"

c) ¿Podemos ser más precisos? Raymond Brown, en su magistral comentario a los relatos de la infancia, observó que, pese a todas sus diferencias, las dos versiones (mateana y lucana) coinciden en lo medular: que Jesús era hijo de David e hijo de Dios. O para mayor concreción: coinciden en la anunciación de Jesús como Mesías davídico, pero también (lo que es más importante) en su concepción como Hijo de Dios por medio del Espíritu Santo¹⁸. En el caso de Mateo, para quien la filiación davídica

¹³ Brown los atribuye a una comunidad judeocristiana, que los habría compuesto en hebreo o arameo (*Birth*, 346-55). Pero tras el rotundo rechazo por Fitzmyer de un original semítico (*Luke*, 312, 359), Brown ha matizado su opinión en su edición revisada, para hablar sólo de cánticos existentes en griego semitizado (*Birth*, 643-45).

¹⁴ La intensidad de las referencias al Espíritu en Lc 1-2, incluida la frase "lleno/a del Espíritu Santo" (1,15.41.67; cf. 1,17.35.47.80; 2,25-27), sólo es comparable en el NT a la que se encuentra en las noticias del propio Lucas sobre las primeras iglesias (Hch 2,4; 4,8.31; 9,17; 13,9; cf. 1,5.8; 2,17-18.38, etc.).

¹⁵ Isabel (Lc 1,15-13.24-25.40-45.57-60), María (1,26-56; 2,5.7.16-19.34-35.48-51), Ana (2,36-38). En otros pasajes de Lucas: la viuda de Naín (7,11-17), la pecadora perdonada (7,36-50), seguidoras galileas de Jesús (8,2-3), Marta y María (10,38-42), la mujer encorvada (13,10-17), la protagonista de la parábola sobre la moneda perdida (15,8-10), la protagonista de la parábola sobre el juez y la viuda insistente (18,1-8), la pobre viuda que entrega el óbolo (21,1-4), las hijas de Jerusalén (23,27-31).

¹⁶ La humildad subrayada en el Magníficat (Lc 1,51-53) se refleja en la prominencia dada a los pobres en posteriores pasajes del evangelio (4,18; 6,20; 7,22; 14,13.21; 16,19-31; 18,22; 21,1-4). Frecuentemente se señala el hecho de que la ofrenda de José y María (2,24) era la establecida para los pobres (Lv 12,8). Véase Fitzmyer, *Luke*, 247-51.

¹⁷ Anticipada en la segunda misión de los setenta (Lc 10,1), que probablemente indica la segunda etapa de la misión en Hechos, iniciada por Pedro y los helenistas (Hch 10,1-11.18; 11,19-26) y realizada más completamente por Pablo (9,15; 13,46-48; 18,6, etc.). También se da a entender en la "misión" en dos etapas de Lc 14,21-22.23-24.

¹⁸ Brown, *Birth*, 158-63; también 133-138, 244-47 y n. 41, 307-16.

de Jesús es central¹⁹, se percibe el interés en hacer constar que Jesús desciende legalmente de David a través de José (1,1-17). Y en el anuncio fundamental, José es llamado “hijo de David” (1,20); el niño procede “del Espíritu” (*ek pneumatos*); en cumplimiento de la profecía de Isaías (Is 7,14), se “le pondrá por nombre Emmanuel ... ‘Dios con nosotros’” (1,23), otro tema clave mateano²⁰. La explicitación de que Jesús es además hijo de Dios queda pospuesta hasta 2,15 –“De Egipto llamé a mi hijo” (Os 11,1)–, donde sirve también para el propósito del evangelista de encarnar en Jesús la experiencia hebrea del éxodo y del desierto (Mt 4,1-11)²¹.

Lucas es más directo en la cuestión de la filiación divina. El tema “Jesús, hijo de David” no llega a ser principal en el tercer evangelio, lo cual hace llamativa su prominencia en el relato lucano del nacimiento. Como en Mateo, la estirpe davídica de José sale a relucir antes del anuncio fundamental (1,27); asimismo se dice que David es padre de Jesús (1,32; también 1,69). Y el viaje de José y María a Belén representa un testimonio añadido del origen davídico de José (2,4.11). Pero el factor clave es que Jesús es “el Hijo del Altísimo”, “el Hijo de Dios” (1,32.35), porque el Espíritu Santo “vino sobre” María, y el poder del Altísimo la “cubrió con su sombra” (1,35).

Uno de los puntos en que Brown hace más hincapié es que esta declaración no es dependiente del lenguaje ni del concepto de Is 7,14, pasaje sólo citado por Mateo²². El núcleo de la tradición parece ser simplemente la afirmación de la doble filiación, davídica y divina. Esta conclusión concuerda con nuestras percepciones anteriores sobre la tradición y el proceso mediante el que es transmitida. Tenemos aquí, en efecto, una tradición nuclear (Jesús es a la vez hijo de David e hijo de Dios) contenida en dos relatos ricos en detalles y desarrollada de maneras diversas²³. Podemos reconocer bastantes temas característicos de Mateo y Lucas que estos evangelistas han introducido en sus respectivos relatos. Pero el núcleo de las

¹⁹ Mt 9,27; 12,23; 15,22; 20,30-31; 21.9.15; todos estos pasajes, excepto 20,30-31, son característicos de Mateo.

²⁰ Véase especialmente D. D. Kupp, *Matthew's Emmanuel: Divine Presence and God's People in the First Gospel* (SNTSMS 90; Cambridge: Cambridge University, 1996).

²¹ Véase *infra*, n. 193.

²² “Como mucho, cierra reflexión sobre Is 7,14 coloreó la expresión de una creencia cristiana, ya existente, en la concepción virginal de Jesús” (Brown, *Birth*, 149; también 523-24).

²³ Considero innecesario detenerme a impugnar la idea de que Mateo o Lucas se sirvieron del evangelio del otro para este relato; ni siquiera figura entre los argumentos habituales sobre la dependencia literaria. Mt 1-2 y Lc 1-2 se explican mucho mejor como ejemplos exóticos del paradigma oral (véase *supra*, cap. 8).

distintas tradiciones parece haberse mantenido constante y probablemente indica el arraigo de la idea desarrollada en ambas narraciones sobre el nacimiento²⁴. En otras palabras, por lo que respecta a estos relatos, lo más atrás que podemos remontarnos (en la tradición) es probablemente a esa idea arraigada; es decir, a la convicción de que Jesús era no sólo hijo de David, sino también hijo de Dios. Aquí nos encontramos, pues, con que una vez más se nos remite a un punto de partida para la tradición como tal, a una convicción que probablemente no se formuló en estos términos hasta época posterior a los acontecimientos pascuales. Por supuesto, nos interesa descubrir cómo surgió la convicción y si ya había arraigado, y hasta qué punto, durante la misión de Jesús (véase *infra*, caps. 15 y 16). Pero en lo concerniente a la tradición misma, al menos tal como la tenemos en Mateo y Lucas, es improbable que la convicción surgiera de los episodios narrados en Mt 1-2 y Lc 1-2. Los relatos del nacimiento parecen haber sido resultado de la convicción, y no al contrario.

d) ¿No hay, entonces, hechos históricos concernientes al nacimiento de Jesús que se puedan sacar de esos relatos? Las perspectivas, al menos, son poco prometedoras.

La estrella móvil de Mateo no produce una fuerte impresión de realidad histórica²⁵. Pero, si atribuimos este dato a la imaginación simbólica del narrador, ¿cuánto del relato sigue siendo válido históricamente? De manera similar, la notable tipologización, sobre todo en 2,13-18 (Herodes, evocación del faraón; Jesús, de Israel en Egipto), suscita abundantes dudas de que sea posible discernir algún suceso histórico detrás del presente relato²⁶. La “matanza de los inocentes” no es nada impropia de un personaje como Herodes, pero resulta sumamente extraño que Josefo hubiera olvidado hacer referencia a ella. Y todo el episodio de Egipto, incluido el regreso de José y María para establecerse en Nazaret, da cierta impresión de inventado²⁷.

Más inquietante para quienes buscan hechos históricos en los relatos del nacimiento es la probabilidad de que Lucas obtuviera datos equivoca-

²⁴ Sobre Lucas, cf. particularmente Fitzmyer, *Luke*, 305-12, 340.

²⁵ La estrella “iba delante (*proëgen*) de ellos hasta que llegó y se detuvo (*elthōn estathē*) sobre el lugar donde estaba el niño” (Mt 2,9). Sobre intentos de relacionar la estrella con un cometa o una conjunción planetaria conocida, véase Brown, *Birth*, 171-73, 610-13. “Los indicios –dice Brown– son de verosimilitud, no de historia” (190).

²⁶ Brown, *Birth*, 214-16, 616; Davies y Allison tienen “pocas dudas en cuanto al origen del material mateano de la infancia. Las leyendas hagádicas que rodean el nacimiento y la primera parte de la vida de Moisés [se aducen nueve paralelos] determinaron el contenido de la fuente de Mateo” (*Matthew I*, 192-93, 194).

²⁷ “Una adición muy artificial” (Davies / Allison, *Matthew I*, 190, con referencia a 2,22-23); véase también Meier, *Marginal Jew I*, 211-13.

dos, en vista de la razón que da para el nacimiento de Jesús en Belén de Judea²⁸. El censo con Quirino tuvo lugar en 6 d. C., cuando Roma pasó a gobernar directamente Judea tras haber depuesto a Arquelao, un hijo de Herodes. Ese censo no debió de afectar a Galilea, que era territorio de Antipas. Y no se sabe nada de que se realizase un censo en todo el Imperio romano, ni entonces ni antes. Además resulta difícil de creer que, para empadronarse, los individuos tuvieran que ir al lugar de origen de antepasados fallecidos hacía muchísimo tiempo. Es difícil evitar la conclusión de que Lucas se equivocó al datar el censo tan temprano (Lc 2,1-2), como también erró en su referencia a Teudas de Hch 5,36-37²⁹.

Una realidad perturbadora para la costumbre piadosa de peregrinar al lugar de nacimiento de Jesús es que Belén debe ser cuestionado como marco de tal acontecimiento³⁰. ¿Se introdujo esa localidad en el relato a causa de la profecía de Miqueas: “Y tú Belén ... de ti saldrá un caudillo que pastoreará a mi pueblo Israel” (Miq 5,2, citado por Mt 2,5-6)?³¹ No deja de ser significativo que sólo se mencione Belén en los relatos del nacimiento. Fuera de ellos se considera que Jesús es “de Nazaret”³², que es “el Nazareno”³³. La noticia de la visita de Jesús a Nazaret presupone que Nazaret y Galilea eran su lugar de origen (*patria*) (Mc 6,1.4; parr.). De hecho, Juan, plantea la doble cuestión: “¿Acaso puede salir algo bueno de Nazaret?” (Jn 1,46; 7,52) y “¿No dice la Escritura que el Mesías tiene que venir de Belén?” (7,42), sin que en ningún lugar se refute lo primero ni se afirme lo segundo (dando por cumplida en Jesús la profecía). Al mismo tiempo, en ninguna parte se cuestiona el linaje davídico de Jesús; simplemente se da por supuesto en las que parecen primitivas formulaciones de tipo credal³⁴. Vemos así cómo, una vez más, lo nuclear (Jesús hijo de David) parece me-

²⁸ Había también un Belén en Galilea (Jos 19,15; Jue 12,8.10), que suele identificarse con Beit Lahm, a unos once kilómetros de Nazaret (H. Cazalles, “Bethlehem”, en *ABD* I, 714). Confiadamente, Chilton toma ese lugar por el del nacimiento de Jesús (*Rabbi Jesus*, 8-9, 294), aunque ni Mateo ni Lucas dudan de que se trataba del Belén davídico (Mt 2,1-6; Lc 2,4); véase también el diálogo de Jn 7,41-42.

²⁹ Véase el estudio completo de la cuestión en Schürer, *History* I, 399-427; Brown, *Birth*, 547-56, 666-68, y Fitzmyer, *Luke* I, 400-405.

³⁰ Brown, *Birth*, 513-16; Meier, *Marginal Jew* I, 214-16; E. D. Freed, *The Stories of Jesus' Birth: A Critical Introduction* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001), 75-86.

³¹ Entre la versión mateana de Miq 5,2 y las del TM y de los LXX hay diferencias que no son aquí relevantes.

³² Mt 21,11; Mc 1,9; Jn 1,45.46; Hch 10,38.

³³ Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Lc 24,19; Jn 18,5.7; 19,19; Hch 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9. Véase *supra*, cap. 9, n. 272.

³⁴ Rom 1,3; 2 Tm 2,8; *Ignf* 18,2; 20,2 *IgnEsm* 1,1; Ap 5,5. Véase también O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Londres: SCM, 1959) 128-30; “es indiscutible la ascendencia davídica de Jesús” (Ihahn, *Höheitstitel*, 250 [Titles, 245]).

nos vulnerable al escepticismo histórico, mientras que la tradición de Belén podría ser una adición³⁵.

Pasemos a considerar el nacimiento de Jesús de una virgen o, más exactamente, su concepción virginal. Si María permaneció virgen y lo dio a conocer, lo propio es que Is 7,14 (LXX) hubiera salido a relucir antes o en otra parte de la tradición neotestamentaria como “prueba”. Pero lo que encontramos son dos alusiones —o posibles alusiones— a cierto conocimiento o rumor popular sobre una irregularidad en el nacimiento de Jesús. 1) Una viene en el episodio del rechazo de Jesús en Nazaret. Al escuchar la enseñanza de Jesús, la asamblea sinagoga pregunta:

Mt 13,55	Mc 6,3
¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas?	¿No es éste el carpintero, el hijo de María y el hermano de Santiago, Josés, Judas y Simón?

Aquí, como en otros casos, la explicación más obvia de las diferencias entre Mateo y Marcos es que Mateo modificó el texto marcano, aunque procurando ceñirse a él lo más posible. ¿Por qué habría eliminado Marcos una referencia al padre de Jesús? Pero la torpeza de la segunda pregunta mateana apunta en la dirección opuesta. Algo mucho más intrigante: llamar a alguien haciendo referencia a la madre (Marcos) seguramente habría sorprendido a muchos, puesto que implicaba una alusión a ilegitimidad (padre desconocido); lo normal era referirse a la persona mencionando la relación con el padre (cf. Lc 4,23-38)³⁶. Evitar tal implicación es la razón más obvia por la que Mateo pudo considerar conveniente modificar la tradición tomada de Marcos³⁷. En suma, la tradición podría ser indicio de un

³⁵ Cf. Brown, *Birth*, 505-12, quien concluye que los indicios sobre el origen davídico de Jesús tienen mayor peso que las dudas al respecto; pero también subraya que “el cristianismo no sufriría ningún daño irreparable si se demostrara que Jesús no era de la estirpe de David” (511). Similarmente Meier, *Marginal Jew I*, 216-19, 237-42. Según la inscripción de un osario datado en el siglo I a. C., los huesos de su interior pertenecían a “los que son de la casa de David” (detalles en D. Flusser, “Jesus, His Ancestry and the Commandment of Love”, en Charlesworth [ed.], *Jesus’ Jewishness*, 153-76 y fig. 150). Esto confirma que la pertenencia al linaje de David podía ser y era reivindicado en tiempos de Jesús. Véase *infra*, § 15.2-4.

³⁶ E. Stauffer, “Jesus, Geschichte und Verkündigung”: *ANRW* II.25.1 (1982) 3-130.

³⁷ La lectura variante de p⁴⁵ y otros para Mc 6,3 (“¿No es éste el hijo del carpintero y de María?”) probablemente tiene una explicación similar. Crossan apunta, con menos verosimilitud, que era un tanto embarazoso (cf. Lc 4,22; Jn 6,42) llamar a Jesús “carpintero” (*Birth*, 349-50). Sobre *tektōn* (“carpintero”) véase *supra*, cap. 9, n. 274.

rumor popular relativo a alguna irregularidad en el nacimiento de Jesús³⁸. 2) El hecho de que Mateo incluyera en la genealogía de Jesús cuatro mujeres recordadas por encuentros sexuales irregulares, Tamar, Rajab, Rut y la mujer de Urías (Betsabé) (Mt 1,3.5.6)³⁹, ¿implica un intento de amortiguar esos rumores sobre María en su historia de la salvación?⁴⁰ 3) ¿Tiene una implicación similar la pulla atribuida a adversarios de Jesús en Jn 8, “Nosotros no hemos nacido de *porneia*” (8,41), puesto que *porneia* abarca una amplia variedad de relaciones sexuales ilícitas?

¿Qué sentido dar a todo esto? Jane Schaberg deduce sin más que Jesús era realmente hijo ilegítimo y que Mateo y Lucas conocían tal circunstancia⁴¹. En vista de los limitados datos disponibles, un juicio histórico no puede excluir la hipótesis de esa ilegitimidad. Pero la base para inferirla es sumamente escasa. El lenguaje de Marcos pudo haber sido considerado demasiado informal por los que luego se sirvieron de su texto; pero puede tratarse simplemente de eso: un lenguaje demasiado informal. Si la implicación era tan obvia, ¿no habría intentado evitarla o diluirla el propio Marcos?⁴² En cuanto a las mujeres nombradas en la genealogía, no se sabe que hubiera ilegitimidad en el nacimiento de Rajab y de Rut, y Salomón (hijo de David y Betsabé) no era hijo ilegítimo⁴³; además, en la tradición judía, esas mujeres estaban bien consideradas⁴⁴. En lo tocante a Jn 8,41, la insinuación de un origen marcado por la irregularidad ha sido siempre un me-

³⁸ La explicación alternativa, que José había muerto hacía mucho tiempo (como en Brown, *Birth*, 540-41), no da razón de por qué p⁴⁰ y Mateo consideraron necesario modificar el texto marcano original. Al considerar la referencia “hijo de María” como simple “torpeza de expresión”, Meier quizá no da suficiente importancia a lo que él mismo ha descrito como “el tono despectivo de aquella gente de Nazaret”, que hizo que Mateo y Lucas cambiasen el texto de Marcos (*Marginal Jew* I, 225-27).

³⁹ Tamar, que de hecho sedujo a Judá (Gn 38); Rajab, la prostituta (Jos 2,1-21; 6,22-25), Rut, quien discutiblemente sedujo a Boaz (Rut 3,6-13), y Betsabé, seducida por David (2 Sm 11,2-27).

⁴⁰ Brown, *Birth*, 71-74. Véase el examen de las diversas interpretaciones en Davies / Allison, *Matthew* I, 170-72; también W. J. C. Weren, “The Five Women in Matthew’s Genealogy”: *CBQ* 59 (1997) 288-305; Freed, *Stories*, cap. 2.

⁴¹ J. Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco: Harper & Row, 1987; en rústica, Nueva York: Crossroad, 1990); seguida por G. Lüdemann, *Virgin Birth? The Real Story of Mary and Her Son Jesus* (Londres: SCM, 1998).

⁴² Schaberg, *Illegitimacy*, 162-63 supone que Marcos “afrontó la dificultad no quitando importancia a la acusación, sino, en cierto sentido, quitando importancia a la madre y los hermanos de Jesús” (3,31-35). Pero procediendo de ese modo con la “familia adoptiva” de Jesús, ¿afrontaba Marcos realmente la acusación de ilegitimidad?

⁴³ Brown, *Birth*, 593-94.

⁴⁴ Davies / Allison, *Matthew* I, 170, 173-75.

dio de insulto y denigración⁴⁵. Y antes que en ese pasaje joánico se puede discernir la idea de ilegitimidad detrás de los textos de Mateo y de Lucas⁴⁶.

Lo que la tradición nuclear afirma (Mateo y Lucas) es que el nacimiento de Jesús fue especial: “del Espíritu Santo” (Mt 1,20), por el poder del Espíritu Santo (Lc 1,35). No necesariamente, pues, se alude a una concepción virginal⁴⁷. Ésta pudo haber sido un desarrollo de la afirmación básica⁴⁸, especialmente una vez sacado a colación el texto de Is 7,14⁴⁹. Más en concreto, la asociación de concepción virginal y nacimiento por obra del Espíritu y con filiación divina (explícita en Lucas, implícita en Mateo) concuerda con el comienzo de la misión de Jesús (véase *infra*, § 11.5) y con un tema fundamental en el cristianismo primitivo⁵⁰. Los creyentes que tenían la viva experiencia proporcionada por el Espíritu de sentirse hijos de Dios difícilmente habrían pensado que la filiación divina de Jesús fue-

⁴⁵ No hay más que pensar en la frecuencia con que se oye “mentar a la madre” en las discusiones callejeras de hoy día.

⁴⁶ Brown, *Birth*, 635-37, 707-708. Algunos textos posteriores citados por Schaberg son casi con toda seguridad dependientes de las insinuaciones anteriores y desarrollados a partir de ellas. Chilton opina que Jesús pudo haber sido clasificado como *mamzer*, un israelita de origen irregular; había sido concebido por José y María “poco después de su encuentro y mucho antes de que su matrimonio fuera reconocido públicamente” (es decir, cuando aún no vivían juntos); de manera que Jesús no era ilegítimo en el sentido moderno del término (*Rabbi Jesus*, 6-7, 12-13; *Id.*, “Jesús le *mamzer* (Mt 1.18)”: *NTS* 47 [2001] 222-27).

⁴⁷ Tanto Brown como Fitzmyer subrayan que ninguno de los verbos empleados en Lc 1,35, “venir sobre” (*eperschesthai*) y “cubrir con sombra” (*episkiazein*), tienen una connotación sexual (*Birth*, 290; *Luke*, 337-38, 351).

⁴⁸ Véase el estudio de la cuestión en Freed, *Stories*, 59-69. Aquí es preciso también ser conscientes de los corolarios biológico y teológico de insistir en que la concepción (o el nacimiento) virginal es un hecho histórico. Por ejemplo, Arthur Peacocke finaliza su ensayo “DNA of Our DNA”, en G. J. Brooke (ed.), *The Birth of Jesus: Biblical and Theological Reflections* (Edimburgo: Clark, 2000) 59-67, con esta declaración categórica: “Para que Jesús fuera plenamente humano necesitaba tener, por razones biológicas y teológicas, un padre y una madre también humanos, y los indicios históricos apuntan decididamente en esta dirección, señalando a José como probable padre. Toda teología para quienes en una era científica se interesan por el significado de Jesús de Nazaret tiene que empezar en este punto” (66). Véase Brown, *Birth*, 517-33, 697-708, para un tratamiento delicado de un asunto delicado.

⁴⁹ Como es bien sabido, el sentido que tiene “virgen” en Is 7,14 deriva del término *parthenos* con que los LXX traducen el menos explícito hebreo de *’alma* (“niña, muchacha”). No hay necesidad de recurrir a la influencia de paralelos paganos para explicar la idea de la concepción o el nacimiento virginal (Schaberg, *Illegitimacy*, 179-80; datos, p. ej., en T. Boslooper, *The Virgin Birth* [Filadelfia: Westminster, 1962] 135-86), puesto que el trasfondo judío y la reflexión del cristianismo primitivo ofrecen una explicación mucho más obvia para las peculiaridades de los relatos del nacimiento (véase especialmente Davies / Allison, *Matthew* I, 200-202, 214-17).

⁵⁰ Cf. especialmente Rom 8,14-17; Gál 4,6-7; véase también Jn 3,5-8.34.

ra de menor categoría. Por el contrario, la tradición de Rom 8,15-17 y Gál 4,6-7 supone que esas experiencias se entendían como una participación de la condición de Hijo de Dios de Jesús. Lo cual sugiere a su vez que la convicción de que él había nacido “del Espíritu” llegó muy pronto a los grupos de discípulos y a las primeras iglesias.

En otras palabras, una vez más, con la filiación divina de Jesús sucede lo que con su filiación davídica: quizá lo que percibimos más claramente en los relatos del nacimiento son desarrollos diversos de la convicción de que Jesús había nacido del Espíritu de Dios de un modo especial. Si es así, entonces los relatos del nacimiento proporcionan una nueva y valiosa prueba de lo tempranamente que se formó el pensamiento cristiano. Pero no constituyen un buen punto de partida para investigar sobre la misión de Jesús.

11.2. Juan el Bautista

Pese a los relatos de la infancia mateano y lucano, el conjunto de la tradición evangélica nos invita a empezar con Juan y su bautismo nuestro estudio del impacto causado por Jesús. De hecho, un estudio histórico de Jesús apenas tiene otra opción que intentar “ubicarlo” en relación con Juan. Por varias razones.

a. *La estatura histórica de Juan*

Inicialmente, en todo caso, Juan parece haber tenido tanta importancia histórica como Jesús, si no más. Es mencionado favorablemente por Josefo, quien lo presenta como “Juan, el llamado Bautista (*baptistēs*)” y procede a hablar de él con alguna extensión (*Ant.*, 18.116-19), empezando de este modo:

Era un hombre bueno e invitaba a los judíos a participar del bautismo, con tal que practicasen la justicia entre ellos y la piedad respecto a Dios. En su opinión esto era un paso previo para que Dios aceptase el bautismo. No debían emplearlo para obtener perdón por los pecados que hubieran cometido, sino como una consagración del cuerpo, dándose por supuesto que el alma ya había sido completamente purificada por la rectitud de su conducta (18.117).

Josefo refiere seguidamente que el gran entusiasmo despertado por la predicación de Juan fue lo que hizo temer a Herodes Antipas una posible insurrección (18.118). Debemos señalar que Josefo introduce esta breve descripción de Juan en su relato del enfrentamiento entre Herodes y Aretas, rey de Petra (18.109-126), como explicación de la victoria de éste. “Los

judíos interpretaron la destrucción del ejército de Herodes como un desagravio de Juan, puesto que Dios consideró oportuno asestar a Herodes semejante golpe” (18.119)⁵¹.

También los relatos evangélicos reflejan el entusiasmo que inspiraba entre la gente la predicación de Juan. Evidentemente, los evangelistas emplean la hipérbole al referir que “toda Judea y todos los de Jerusalén” (Mc 1,5), “toda Judea y toda la región del Jordán” (Mt 3,5) y “todo el pueblo” (Lc 3,21) acudían a ser bautizados; pero en lo esencial coinciden con Josefo⁵². El hecho de que Juan fuera conocido como “el Bautista” indica que debió de practicar ampliamente su rito característico⁵³. Y la tradición Q de Mt 11,7-9/Lc 7,24-36 da a entender que había un flujo constante de personas que iban al desierto a ver a Juan. Según el mismo texto, generalmente él era considerado un “profeta”, lo cual es bastante significativo, ya que tal título raras veces había sido otorgado o merecido desde Malaquías⁵⁴. De manera similar, el diálogo de Mc 11,29-33 parr. implica que Juan gozaba de gran estima popular como profeta⁵⁵. Tanto es así que, según Lucas, la gente se preguntaba si no sería Juan “el Mesías” (Lc 3,15), una posibilidad reflejada en Jn 1,20. Parece que en torno a él se formó un grupo de discípulos⁵⁶, los cuales conservaron una identidad reconocible

⁵¹ “A algunos judíos les pareció una venganza divina, y ciertamente una venganza muy justa, por la manera en que había tratado a Juan” (18.116). La referencia es a la derrota del ejército de Herodes por el rey nabateo Aretas en 36 d. C., unos ocho años después de la probable fecha de la ejecución de Juan (*supra*, cap. 9, n. 254); véase también *infra*, § 11.6.

⁵² La mayor parte de los especialistas creen que Juan debió de operar principalmente en la orilla este del Jordán, en Perea, es decir, en territorio de Antipas, pero lo bastante cerca del Mar Muerto para ser fácilmente accesible desde Jerusalén y Judea; véase, p. ej., el estudio de J. Ernst, *Johannes der Täufer: Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte* (BZNW 53; Berlín: de Gruyter, 1989) 280-84; también “Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth in historischer Sicht”: *NTS* 43 (1997) 161-83; Meier, *Marginal Jew* I, 43-46; Stegemann, *Library*, 212-13. Flusser, sin embargo, sitúa la actividad del Bautista en las proximidades de Betsaida, al norte del lago (*Jesus*, 43-44, 258 n. 2).

⁵³ Véase *infra*, § 11.3a.

⁵⁴ Cuestión tratada, p. ej., en R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (JSNTS 62; Sheffield: Sheffield Academic, 1991) 307-78; J. E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 213-34.

⁵⁵ Cf. Mt 14,5; Lc 1,76. Véase también M. Tilly, *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers* (BZANT 137; Stuttgart: Kohlhammer, 1994).

⁵⁶ Mc 2,18 parr.; 6,29 par.; Mt 11,2/Lc 7,18; Lc 11,1; Jn 1,35-37; 3,25-30. Lo que no está tan claro es que fuese el propio Juan quien intentó crear el grupo de discípulos, y menos aún que él los viese como representativos de Israel en ningún sentido. Meier resta importancia a los datos al respecto (*Marginal Jew* II, 92, n. 149). El

mucho después de la muerte de Juan (cf. Hch 19,1-7). Confirma probablemente esta tesis la clara nota polémica del cuarto evangelio contra la sobrevaloración de la importancia de Juan ⁵⁷, y ciertamente la refuerza el testimonio de las Pseudoclementinas ⁵⁸.

Acaso podamos arrojar más luz sobre estos indicios sueltos. En cualquier caso, que la figura de Jesús sea tan grande desde la perspectiva cristiana no debe oscurecer el hecho histórico de que, para muchos, la figura de Juan era aún mayor en el siglo I.

b. *Jesús, ¿discípulo de Juan?*

Yendo más allá, se puede considerar muy probable que el propio Jesús surgiera del círculo de Juan. Más todavía: cabe perfectamente la posibilidad de que Jesús empezara, propiamente hablando, como discípulo del Bautista ⁵⁹.

Aquí el hecho clave es que Jesús fue bautizado por Juan (Mc 1,9 par.). Éste es uno de los episodios con base más segura de toda la historia de Jesús ⁶⁰. No se trata de algo que sus seguidores pudieran haber inventado; en el impacto causado por Jesús no había nada susceptible de impulsarlos a atribuirlo a la influencia de Juan sobre Jesús como mentor de éste. Antes al

argumento de que el bautismo de Juan era iniciático (cf. p. ej., R. L. Webb, "John the Baptist and His Relationship to Jesus", en B. Chilton / C. A. Evans [eds.], *Studying the Historical Jesus* [Leiden: Brill, 1994] 179-229), pasa por alto los marcados indicios de que tenía carácter provisional, en preparación para el más importante bautismo que iba a venir (cf. *infra*, § 11.3c).

⁵⁷ Jn 1,6-9.19-23.30-34; 3,38-30. El argumento de que el cuarto evangelista escribió polémicamente contra los discípulos de Juan ha sido tomado en serio desde que lo desarrolló W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck* (Tubinga: Mohr, 1898); véase Schnackenburg, *The Gospel according to St. John* (Nueva York: Herder & Herder, 1968) I, 167-69.

⁵⁸ PsClem, *Recog.* 1.54: "Algunos, incluso entre los discípulos de Juan, que parecían hombres tan excelentes, se han separado del pueblo y proclamado a su maestro como el Cristo" (también 1.60). La antigua idea de que partes de Lc 1 procedían de un grupo del Bautista (cf. p. ej., Bultmann, *History*, 294-95) es demasiado especulativa para apoyarse en ella. Encuentro más verosímil la opinión de W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7; Cambridge: Cambridge University, 1968) 59-82, de que la Iglesia poseía esas tradiciones desde el principio mismo, por ser también ella un resultado del movimiento del Bautista (71).

⁵⁹ Esta posibilidad es ampliamente aceptada; cf., p. ej., Sanders, *Jesus and Judaism*, 91; Webb, "John the Baptist", 218-23, 226-29; Becker, *Jesus of Nazareth*, 52.

⁶⁰ Sobre la historicidad del bautismo de Jesús por Juan véase Meier, *Marginal Jew II*, 100-105; Webb, "John the Baptist", 214-18. Sin vacilación, el Seminario de Jesús ha votado sobre tal acontecimiento otorgándole el color rojo, i. e., calificándolo de auténtico (Hunk, *Acts of Jesus*, 27-28, 54).

contrario, el hecho de que Jesús hubiera sido bautizado por Juan parece haber tenido algo de embarazoso para ellos. Porque el bautismo de Juan es claramente descrito en los sinópticos como “un bautismo de arrepentimiento” (Mc 1,4 parr.), lo cual constituye una nueva coincidencia con lo referido por Josefo. Esto, naturalmente, provocaba un pensamiento perturbador a muchos seguidores de Jesús (¿de qué tenía él que arrepentirse?). De ahí que Mateo considerase necesario señalar que el propio Juan había advertido a Jesús de la improcedencia de bautizarlo (Mt 3,14-15)⁶¹. Para la teología cristiana, la cuestión de por qué Jesús se sometió al bautismo si no era para expresar arrepentimiento ha resultado espinosa desde siempre⁶².

Un segundo hecho que parece ajustarse a la realidad es que la misión de Jesús coincidió al principio con la de Juan. Éste es uno de los puntos en que el testimonio del cuarto evangelista llena lo que de otro modo habría sido una preocupante laguna histórica. Además, según el cuarto evangelio, los primeros discípulos de Jesús procedían del círculo de discípulos de Juan (Jn 1,35-42). Algo más sorprendente todavía, Jesús bien podría haber modelado su misión con arreglo a la de Juan. Los discípulos de éste parecen haber visto a Jesús como un competidor con mayor éxito que su maestro: Jesús bautizaba más gente que Juan (3,26; 4,1). Este testimonio merece aún más credibilidad porque el mismo evangelista se apresura a negarlo: “La verdad es que Jesús no bautizaba, sino que lo hacían sus discípulos” (4,2)⁶³. Aun así, una misión en que los *discípulos* de Jesús bautizaban no era tan di-

⁶¹ Véase también el *Evangelio de los Nazarenos*: “He aquí que la madre del Señor y sus hermanos le dijeron: ‘Juan el Bautista administra un bautismo para la remisión de los pecados; vayamos a que nos bautice’. Pero él dijo: ‘¿Qué pecado he cometido yo, a menos que al decir esto me encuentre en la ignorancia?’” (Jerónimo, *Contra Pelagianos* 3.2; texto en Aland, *Synopsis*, 27). En cierto modo, más llamativo todavía es el hecho de que el cuarto evangelista ni siquiera mencione el bautismo de Jesús por Juan en una descripción que se centra en Juan como testigo de la bajada del Espíritu sobre Jesús (Jn 1,31-34). Pero el cuarto evangelista tampoco menciona el “arrepentimiento” y, puesto que asimismo evita hablar de “última” cena en Jn 13, cabe suponer que entraron en juego otros motivos teológicos.

⁶² Véase, p. ej., el estudio de G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Londres: Macmilland, 1963) 44-55; “Se identificaba personalmente con la llamada de Juan a la conversión” (Schillebeeckx, *Jesus*, 137); “Por implicación, él confesó sus pecados” (Taylor, *Immerse*, 272). P. W. Hollenbach, “The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer”: *ANRW* II.25.1 (1982) 196-219, explica bastante fantasiosamente que Jesús era “un miembro acaudalado de la sociedad” (!), que “por medio de la predicación de Juan ... descubrió que había participado directa o indirectamente en la opresión de los miembros débiles de esa sociedad” (199-200). Y Chilton: “Las aguas del Jordán lavaron su sensación de ser un extraño. Se arrepintió de la ira que había sentido, de su resentimiento contra su propia gente de Nazaret” (*Rabbi Jesus*, 49).

⁶³ Véase *infra*, § 14.8b.

ferente de la de Juan, puesto que el “bautismo” era un rasgo tan distintivo de la misión del conocido como “el Bautista”.

Aquí se percibe el mismo tipo de situación embarazosa que encontramos en Mt 3,14-15. Porque los evangelistas sinópticos parecen haberse esforzado en correr un velo sobre el período de coincidencia de actividades. Así, Mc 1,14 tiene interés en subrayar que Jesús no empezó su misión en Galilea hasta “después que Juan fue arrestado” (seguido por Mt 4,12). Y Lucas marca la distancia temporal entre Juan y Jesús más cuidadosamente todavía. Inserta el episodio del encarcelamiento del Bautista por Herodes Antipas en su relato sobre Juan (Lc 3,18-20). Así logra que éste salga de escena *antes* del bautismo de Jesús, acontecimiento del que da noticia con una sola palabra (*baptisthentos*, “habiendo sido bautizado”, 3,21)⁶⁴.

Una vez más, pues, es difícil no deducir que en la misión de Jesús hubo un período temprano que los evangelistas sinópticos prefirieron pasar por alto, presumiblemente porque la misión característica de Jesús no empezó hasta que Jesús se separó del Bautista o hasta que el encarcelamiento de éste lo obligó a emprender su propio camino en Galilea⁶⁵. Que a la luz de esta percepción debamos catalogar o no a Jesús como “discípulo” de Juan⁶⁶, o que debamos tener más en cuenta que, al desarrollar una misión propia, Jesús adoptó también un mensaje distintivo, es una cuestión sobre la que volveremos más adelante⁶⁷. Por el momento baste con señalar que el bautismo administrado por Juan es un hecho histórico de considerable sustancia como para marcar el inicio de la misión de Jesús.

c. *El comienzo del evangelio*

Reforzando la conclusión recién alcanzada tenemos el hecho de que el Bautista es recordado en todas las corrientes de la tradición como “el co-

⁶⁴ Wink (*John the Baptist*, 46) comenta que “en virtud de un malabarismo literario, Juan es encarcelado *antes* de bautizar a Jesús”. Pero va demasiado lejos en su argumento de que Lucas entendió que se había bautizado a sí mismo (83 y n. 1).

⁶⁵ Para ulterior reflexión sobre la coincidencia parcial en el tiempo entre las misiones de Juan y de Jesús, véase J. Murphy-O'Connor, “John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses”: *NTS* 36 (1990) 359-74.

⁶⁶ Chilton elabora la imaginativa tesis de que Jesús pasó los años de adolescencia como discípulo (*talmid*) de Juan, quien lo introdujo en la práctica del misticismo merkabá (*Rabbi Jesus*, 32-63).

⁶⁷ Véase *infra*, § 12.4e. Aun así, acaso sea significativo que se recordara que había sido lanzada una misma acusación contra Juan y Jesús (“tiene a Belzebú/un espíritu impuro” [Mc 3,22,30]; “tiene un demonio” [Mt 11,18/Lc 7,33]), a pesar de las diferencias entre uno y otro en cuanto al estilo de vida.

mienzo del evangelio de Jesucristo” (Mc 1,1). De manera sumamente explícita, Mc 1,2-8 señala que Juan es quien marca e incluso constituye ese “comienzo”; similarmente, más tarde, la muerte casi martirial de Juan prefigura la de Jesús (6,14-29). Y la simple realidad de que Q, por consenso general, empiece con la predicación de Juan (Mt 3,7-12/Lc 3,7-19.16-17) encierra la misma implicación⁶⁸. Mateo, pese a iniciar su evangelio con las narraciones relativas al nacimiento, nos asombra al presentar a Juan predicando el mismo mensaje que Jesús: “Arrepentíos, porque está cerca el reino de los cielos” (Mt 3,2 = 4,17; cf. 10,7). ¡El evangelio de Jesús, con arranque manifiesto en el de Juan! Lucas también antepone al ministerio del Bautista sus relatos del nacimiento, pero haciendo que vayan precedidos del nacimiento de Juan (Lc 1,5-25.57-80); Juan aparece como inevitable prefacio a Jesús⁶⁹. Y un poco como Mateo, Lucas dice de Juan que “predicaba la buena noticia” (3,18: *euangelizesthai*), utilizando el mismo verbo que al hablar de la predicación de Jesús (4,18.43, etc.). Igualmente el cuarto evangelista da a entender que la historia de Jesús no puede ser narrada sin referencia a Juan (Jn 1,6-8.19-34), punto aún más claro si el prólogo (Jn 1,1-18) se añadió después de haber sido redactado el evangelio comenzando con Juan el Bautista⁷⁰.

De muchas maneras es Hechos el escrito que mayor luz arroja sobre esta cuestión. En Hch 1,21-22, uno de los principales criterios para determinar quién ocuparía el puesto de Judas era si el candidato había estado en el grupo de los discípulos “durante todo el tiempo que el Señor Jesús estuvo con nosotros, comenzando desde el bautismo de Juan”. Así pues, “el bautismo de Juan”, *no* ya el bautismo de Jesús por Juan, marcaba el inicio de la misión de Jesús. Similarmente, el discurso de Pedro en Hch 10,37 resume la misión de Jesús como “lo que sucedió [o “la palabra que fue esparcida”] en el país de los judíos, empezando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan”⁷¹.

El interés en “ubicar” a Jesús por referencia a Juan es también perceptible en las tradiciones utilizadas por Mateo y Lucas⁷². La afirmación de

⁶⁸ Schröter deduce que el comienzo con Juan era ya parte de la tradición oral antes de Marcos y Q (*Erinnerung*, 448-49).

⁶⁹ Brown considera la posibilidad de que originariamente Lc 3,1-2 constituyera el comienzo del evangelio y que el relato de la infancia fuera añadido delante cuando ya Lucas y Hechos habían sido completados (*Birth*, 239-41).

⁷⁰ Cuestión estudiada en Schnackenburg, *John* I, 221-24.

⁷¹ Para los problemas sintácticos del griego de Lucas en ambos textos, véase Barrett, *Acts*, 101, 522-24. Sobre la posibilidad de que en Lc 10,34-43 haya ecos de predicación cristiana muy primitiva, cf. *infra*, vol. II.

⁷² Mt 11,2-11.16-19/Lc 7,18-28.31-35. La estrecha semejanza entre los paralelos indica dependencia literaria; hay introducciones redaccionales, con ampliación lucana

que Juan debe ser reconocido como Elías, el que tenía que venir (Mt 11,14) precediendo “el día del Señor, grande y terrible” (Mal 4,5), está también implícita en el uso que hace Marcos de Mal 3,1 en su introducción de Juan (Mc 1,2, así como en Mt 11,10/Lc 7,27). Al presentar al Bautista “vestido con pelo de camello y llevando una correa de cuero a la cintura”, Marcos y Mateo podrían haber intentado evocar la descripción de Elías en 2 Re 1,8 (Mc 1,6/Mt 3,4)⁷³. La identificación es más diáfana en las respectivas conclusiones del relato de la transfiguración de Jesús (Mc 9,11-13/Mt 17,10-12). Lucas alcanza el objetivo equivalente en su relato del nacimiento (Lc 1,16-17)⁷⁴. Parece claro que para las primeras comunidades cristianas era importante que el papel de profeta ampliamente reconocido a Juan fuera visto en correspondencia con la significación atribuida a Jesús. La tradición es referida desde la perspectiva de Jesús y su papel predominante. Pero, en el aspecto apologético, una finalidad inicial era probablemente que Jesús se beneficiase de la mayor consideración en que se tenía a Juan fuera del círculo de los discípulos de Jesús.

El mismo propósito se percibe en el cuarto evangelio, aunque allí la subordinación de Juan a Jesús está mucho más acentuada: Juan era simplemente un testigo, aunque testigo de Jesús por excelencia⁷⁵. Si bien en el tratamiento de la figura de Juan por el cuarto evangelista trasparece también alguna polémica contra los grupos subsistentes de discípulos del Bautista⁷⁶, esto no hace sino confirmar la más amplia influencia de Juan y el empeño que desde los primeros días los círculos cristianos pusieron en demostrar que en la relación entre Juan y Jesús era Jesús quien desempeñaba el papel más relevante.

Aún se puede añadir que, en vista de la incomodidad que ocasionaba posteriormente la cuestión de la primacía en la relación de Jesús con Juan,

en 7,20-21 y 29-30. Pero el vínculo entre Mt 11,12-15 y Lc 16,16 no tiene fácil explicación en la dependencia y podría reflejar tradición oral. El contenido del pasaje será examinado con mayor detenimiento más adelante (§ 12.5c).

⁷³ Pero véase Meier, *Marginal Jew* II, 46-49. En cambio, L. Vaage emplea esos datos para incluir también a Juan entre los cínicos (“More than a Prophet, and Demon-Possessed: Q and the ‘Historical’ John”, en J. S. Kloppenborg (ed.), *Conflict and Invention* [Valley Forge: Trinity, 1995] 181-202). Cf. la descripción de Banno ofrecida por Josefo: “Vivía en el desierto, llevaba sólo los vestidos que los árboles proporcionan y se alimentaba de cosas que crecen espontáneamente” (*Vida* 11).

⁷⁴ Hay probablemente una alusión a Mal 4,6 (cf. Eclo 48,10) en Lc 1,16.

⁷⁵ Jn 1,6-9.15.19.32.34; 3,25-30; 5,33-36. Nótese el fuerte hincapié en la función de testigo (1,7-8.15.19.32.34; 3,26.28; 5,33-34.36); cf. también, en particular, la triple declaración de 1,20-21. Como observa Wink, el cuarto evangelista ha reducido el papel de Juan al de testigo, pero a la vez ha resaltado la importancia de ese papel: “el testigo ideal de Cristo” (*John the Baptist*, 87, 106).

⁷⁶ Como quedó indicado anteriormente, en n. 57.

no cabe pensar que la influencia implícita de Juan sobre Jesús pasara a la tradición en una etapa tardía. Tal influencia, al menos en lo referente a que Jesús fue bautizado por Juan y surgió de su entorno, ha de estar conectada con lo que constituye el fundamento histórico.

Podemos notar, en cambio, que el tema de Jesús/Juan casi no aparece en el *Evangelio de Tomás*. Las únicas trazas de él son *EvTom* 46 y 78:

Q 7,28	<i>EvTom</i> 46
Os digo: <u>entre los nacidos de mujer</u> no ha surgido uno <u>más grande que Juan</u>; pero el que es más pequeño en <u>el reino</u> de Dios es <u>más grande que él</u>.	Dijo Jesús: “Desde Adán hasta Juan el Bautista, <u>entre los nacidos de mujer</u> no hay nadie <u>más grande que Juan</u> el Bautista que no deba bajar la mirada [ante él]. Pero yo he dicho: ‘Cualquiera de vosotros que se haga como un niño conocerá <u>el reino</u> y será <u>más grande que Juan</u>’”.
Q 7,24-25	<i>EvTom</i> 78
Jesús se puso a hablar de Juan a la multitud: “¿Qué salisteis a ver en <u>el</u> desierto? ¿<u>Una caña agitada por el viento</u>? ¿Qué salisteis a ver, si no? ¿<u>Un hombre vestido con prendas elegantes</u>? ¡No! Los que van magníficamente ataviados y viven en el lujo están en los palacios reales”.	¿Qué salisteis a ver en <u>el</u> campo? ¿<u>Una caña agitada por el viento</u>? ¿Y a ver <u>un hombre vestido con prendas elegantes</u> [como vuestros] reyes y hombres poderosos? Ellos van vestidos con elegancia, pero son incapaces de discernir la verdad.

En el segundo pasaje (*EvTom* 78) no se menciona a Juan (sólo lo hace la introducción de Q). Esto es significativo. Porque el marco para la “forma evangélica”, perceptible en todos los evangelios canónicos, lo proporciona por un lado la pasión, pero por el otro el comienzo con Juan y su bautismo, como lo atestigua también Q. Si la tradición de *Tomás* es antigua, entonces quienes la utilizaron podían difícilmente desconocer este hecho (como seguramente confirma *EvTom* 46). Por lo cual parece como si los transmisores de *Tomás* hubieran abreviado deliberadamente el tema del Bautista. Esto sugiere a su vez una eliminación también consciente en *Tomás* de la fuerte nota del castigo inminente, que caracteriza en Q la predicción de Juan (Q 3,7-9.16-17), como parte de una reducción redaccional más general del tema del juicio en la tradición Q/sinóptica. Esta línea de razonamiento va en dirección contraria a los argumentos de Koester y otros respecto a que el tema del juicio en Q es un desarrollo redaccional (= Q²) desconocido de *Tomás*⁷⁷. Pero más bien parece como si *Tomás* omi-

⁷⁷ Koester, *Ancient Christian Gospels*, 86-99. Véase *supra*, § 7.4c.

tiese lo que era un claro recuerdo (en Q) de la significación de Juan para los primeros discípulos de Jesús y de la importancia del juicio en la predicación de Juan⁷⁸. Convendrá tener presente este hallazgo inicial, puesto que estará conectado con nuestros intentos de volver a escuchar la predicación de Jesús a través de los oídos de sus discípulos.

Baste por el momento con reafirmar plenamente la conclusión inicial de que Juan fue visto como el comienzo de la buena noticia de Jesús desde los primeros días del cristianismo.

11.3. El bautismo de Juan

La significación de Juan, independientemente de Jesús y de su probable influencia en él, reviste gran importancia para entender lo más completamente posible a este antecesor inmediato de Jesús, el trampolín, quizá, desde el que Jesús se lanzó a seguir por su cuenta la actividad de predicador.

a. “*El Bautista*”

De lo poco que sabemos sobre Juan, lo más sobresaliente es sin duda su bautismo. Respecto a esta faceta suya coinciden de la manera más estrecha todas las referencias. Marcos presenta a Juan “bautizando en el desierto” (Mc 1,4) o como “el bautista” (o, mejor, “el bautizador”: *ho baptizōn* [6,14.24])⁷⁹. Además resume su mensaje con la frase “proclamando un bautismo de arrepentimiento” (1,4) y da noticia de que otros se referían a él como “el Bautista” (*ho baptistes*, 6,25; 8,28). En Mateo, éste es el título por el que lo conocen todos: el narrador, Jesús, Herodes y los discípulos⁸⁰. Similarmente en Lucas⁸¹ y, lo que es muy interesante, también en Josefo: “Juan, conocido como el Bautista [*baptistēs*]” (*Ant.* 18.116)⁸². El

⁷⁸ Cf. A. Kirk, “Upbraiding Wisdom: John’s Speech and the Beginning of Q (Q 3:7-9, 16-17)”: *NovT* 40 (1998) 1-16; y también *infra*, § 12.4e.

⁷⁹ El texto original de Mc 1,4 bien podría haber carecido del artículo determinante: “Juan apareció bautizando en el desierto” (Metzger, *Textual Commentary*, 73). Sin embargo, en 6,14 y 24 la tendencia era a estandarizar el *ho baptizōn* original en *baptistēs*.

⁸⁰ Mt 3,1; 11,11-12; 14,2.8; 16,14; 17,13.

⁸¹ Lc 7,20.33; 9,19. El hecho de que el título no aparezca en 11,18 (par. Lc 7,33) implica que Q no lo utilizó.

⁸² Vaage opina que el bautismo de Juan es dejado al margen en Q (“More than a Prophet”, 188), pero la edición crítica de Q (Robinson, Hoffmann y Kloppenborg) incluye la referencia inicial de Q 3,7.

término (“Bautista”) nos es tan familiar que olvidamos su carácter inusitado. La palabra *bautizar* procede del griego *baptizein*. Presumiblemente, a *baptizein* subyace la voz hebrea/aramea *tabal*. Y puesto que no parece nada probable que el título “el Bautista” fuera acuñado primero en griego, debemos suponer que Juan era conocido como *tabla* (arameo; el equivalente hebreo es *hattobel*). En ambos casos (arameo y griego) estamos hablando de un término o título creado *ex novo*. Que sepamos, nadie antes de Juan había sido llamado “el Bautista”; en griego el término sólo designa a Juan. Esto constituye probablemente un indicio del surgimiento de una práctica nueva: lo normal es que una palabra extranjera no se incorpore a una lengua, salvo que ésta carezca de una voz con significado equivalente; y la (supuesta) traducción directa de *tabla* como *baptistēs* probablemente debemos interpretarla como un similar reconocimiento de que una función inusitada o única requería una denominación nueva o única. ¡Y la unicidad de la designación ha llegado desde el arameo y o el griego hasta las lenguas en que hoy nos comunicamos!

Ello nos revela de inmediato que Juan se distinguía en esta precisa cuestión. Ha habido diversas especulaciones sobre “movimientos baptistas” en el valle del Jordán, con la implicación de que una de sus prácticas era o pudo haber sido la de Juan⁸³. Pero el hecho de que la inusual denominación se aplicase sólo a él mina la base de esas conjeturas⁸⁴. Similarmente, la idea tan barajada de que Juan tomó el rito que le dio su sobrenombre de un bautismo de prosélitos ya establecido⁸⁵ tropieza con fundamentados cuestionamientos⁸⁶. Si la práctica del “bautismo” era públicamente conocida antes de Juan, ¿por qué sólo a él se le llamó “el Bau-

⁸³ Una manifestación particular de “un movimiento penitencial y baptista judío en torno a la región del Jordán en los siglos I a. C. y d. C.” (Meier, *Marginal Jew* II, 27), con referencia a J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C.–300 ap. J.-C.)* (Gembloux: Duculot, 1935). Sin embargo, los únicos datos sólidos disponibles para el período de Juan tienen que ver con los esenios y con Banno, el que durante un tiempo fue maestro de Josefo (*Life*, 11-12). Los datos han sido revisados por K. Rudolph, “The Baptist Sects”, en Horbury et al., *Judaism* III, 471-500.

⁸⁴ El hecho de que Josefo emplee las palabras *baptismos* y *baptisis* (*Ant.* 18.117), así como *baptistēs* (*Ant.* 18.116), sólo aquí en sus escritos indica que también él se daba cuenta de la singularidad de lo que hacía Juan. En cambio, para su descripción de los “frecuentes baños” (*Vida* 11) de su maestro Banno y las abluciones diarias en Qumrán (*Guerra* 2.129) Josefo nunca utiliza palabras formadas con *bapti-*, sino con *louō* (“bañar, lavar”).

⁸⁵ Cf. p. ej., los trabajos citados por Beasley-Murray, *Baptism*, 18 n. 2.

⁸⁶ Véase *ibid.*, 18-31; L. H. Schiffman, “At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism”, en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition* (Filadelfia: Fortress, 1981) II, 115-56; Webb, *John the Baptizer*, 122-28; S. J. D. Cohen, “The Rabbinic Conversion Ceremony”, en *Beginnings of Jewishness*, 198-238.

tista”? La explicación alternativa más razonable, que Juan fuera influido al menos en alguna medida por la importancia que tenía el baño ritual en la piedad judía sobre todo en Qumrán⁸⁷, es sostenible, pero sólo si se reconoce que esta específica designación implica que el rito de Juan era peculiar y requería un nombre nuevo, “bautismo”⁸⁸. Confirmación adicional se encuentra en el diálogo de Mc 11,28-33 parr., donde la réplica de Jesús sólo podía tener eficacia si la gente estimaba en grado considerable lo que era una controvertida innovación, el *bautismo* de Juan (11,30).

b. *Un bautismo de arrepentimiento*

¿Qué hacía peculiar al rito de Juan? Dos respuestas surgen de inmediato. La primera es que probablemente ese bautismo de inmersión era un acto único, para toda la vida, a diferencia de los baños rituales regulares. Aunque los textos no dicen nada explícito al respecto, la inferencia es seguramente válida; de lo contrario se podría esperar que la acción de bautizar fuera generalmente descrita empleando tiempos progresivos⁸⁹. Nada indica, por ejemplo, que Jesús fuera bautizado más de una vez⁹⁰; y el bautismo para toda la vida está en consonancia con el carácter definitivo del juicio inminente que anunciaba Juan (véase *infra*, § 11.4b)⁹¹. La segunda respuesta es que el hecho mismo de que Juan fuera conocido como “el bautista/bautizador” nos recuerda que en los baños rituales las personas *se* metían en el agua; pero característico de Juan es que *él* introducía en el agua a quienes administraba su bautismo⁹².

⁸⁷ Beasley-Murray, *Baptism*, 11-18; Davies / Allison, *Matthew* I, 299.

⁸⁸ Cf. Webb, “John the Baptist”, 187-89; Stegemann enumera ocho puntos de diferencia (*Library*, 221-22).

⁸⁹ Imperfecto (Mc 1,5/Mt 3,6); presente (Mt 3,11/Lc 3,16/Jn 1,26); pero también aoristo (Mc 1,8; Lc 3,7.21).

⁹⁰ Contra la opinión de Taylor, quien declara que “sería erróneo suponer que sólo una de las inmersiones de Juan era suficiente de por vida” (*Immerser*, 70-71), pero olvida la urgencia de la predicación del Bautista. También contra la posición de Chilton, quien simplemente considera que el bautismo de Juan era “como el bautismo judío en general”, por lo cual se podía repetir cuando fuera necesario (*Rabbi Jesus*, 48; antes en su ensayo “John the Purifier”, en Chilton / Evans, *Jesus in Context*, 203-20); similarmente, Fredriksen, *Jesus*, 190 (“inmersiones múltiples”).

⁹¹ Meier, *Marginal Jew* II, 51. La inferencia más obvia de Hch 19,3 es que se trataba de un bautismo para toda la vida.

⁹² Webb, *John the Baptist*, 180-81. Ésta es la idea ofrecida sistemáticamente por los evangelios (p. ej., Mc 1,4.5.8.9 parr.). Jeremías se desentiende de la mayor parte de los datos al declarar que a la pasiva griega de Mc 1,9 subyace el sentido arameo de “introducirse (en el agua) uno mismo” (*Proclamation*, 51).

Merecedora de más atención es la referencia en Marcos a “un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados” (*baptisma metanoias eis aphesin hamartiōn*) (Mc 1,4/Lc 3,3). También el dato de que la gente “acudía a él y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados” (Mc 1,5/Mt 3,5-6). Esto debía de diferenciar aún más el bautismo de Juan de las purificaciones rituales de Qumrán. La inmersión en un *miqueh* era para la eliminación de la impureza, no del pecado⁹³, aunque en 1QS 3,6-9 parece haber una relación estrecha entre ambos tipos de purificación⁹⁴. Pero conviene distinguir en mayor medida el bautismo de Juan de las abluciones rituales de Qumrán, porque éstas eran claramente parte de un compromiso de más alcance, en el que la aceptación y el cumplimiento del espíritu y las normas de la comunidad eran fundamentales (como el contexto de 1QS pone de manifiesto). Un bautismo único, incluso con cambio en el estilo de vida, era bastante diferente por su carácter singular e innovador⁹⁵.

Lo más notable, sin embargo, es que se hable de “perdón de los pecados”. En cuanto a esto, no sólo disponemos del testimonio de Marcos. También aquí tenemos el de Josefo, confirmando lo que de todas formas se podía sospechar. Porque aunque su descripción de Juan está obviamente “aderezada” con vistas a sus lectores romanos, el texto deja claro que

⁹³ Como Sanders ha señalado repetidamente, la impureza ritual no era pecado (cf. especialmente *Jesus*, 182-83).

⁹⁴ Webb, *John the Baptizer*, 146-52. La traducción de 1QS 3,6-9 es importante aquí: “Por un espíritu de verdadero consejo concerniente a los caminos del hombre, todas sus iniquidades son expiadas para que pueda contemplar la luz de la vida. Y por un espíritu de santidad de la comunidad, por su verdad, es purificado de todas sus iniquidades. Y por un espíritu de rectitud y piedad, su pecado es expiado. Y por la humildad de su alma hacia todos los decretos de Dios, su alma queda limpia siendo rociada con las aguas de la limpieza y santificada con las aguas de la purificación”. El acto de expiación, normalmente vinculado al sacrificio en el templo, se atribuye aquí al Espíritu. El baño de purificación limpia la carne. García Martínez traduce erróneamente la última frase: “las aguas del arrepentimiento”. J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Oxford University, 2000), concluye que “la visión de la pureza en Qumrán era muy diferente de la expresada en la Biblia hebrea, donde se distinguía entre impureza moral e impureza ritual: el pecado no causaba impureza ritual y, por lo tanto, los pecadores no la transmitían ni necesitaban ser purificados” (90). Kazen está básicamente de acuerdo (*Jesus*, 207). Pero M. Himmelfarb, “Impurity and Sin in 4QD, 1QS and 4Q512”: *DSD* 8 (2001) 9-37, se pregunta si la asociación de impureza y pecado era característica de los sectarios de Qumrán.

⁹⁵ Presumiblemente, el hecho de que Chilton considere en esencia el bautismo de Juan como una purificación por medio de un baño ritual es lo que lo lleva a concluir que ese bautismo (al igual que las purificaciones rituales) era repetido regularmente (véase su *Jesus' Baptism and Jesus' Healing* [Harrisburg: Trinity, 1998] 26-29; similarmente, Fredriksen, *Jesus*, 190; *supra*, n. 90). Kazen también pone excesivamente de relieve el aspecto purificadorio del bautismo de Juan (*Jesus*, 231-39). Pero véase Klawans, *Impurity*, 140-42.

Juan era conocido como alguien que vinculaba estrechamente su bautismo al perdón de los pecados de los bautizados (*epi tinōn hamartadōn paraitēsei* [Ant. 18.117])⁹⁶. De hecho es el lenguaje de Josefo lo que nos pone frente a lo verdaderamente innovador en el bautismo de Juan. Porque la frase recién citada es de carácter cultual⁹⁷. Nos recuerda que la Torá prevé la posibilidad de buscar perdón de los pecados a través del sistema sacrificial. Sólo Dios, por supuesto, podía perdonarlos; pero el sacerdote era un intermediario indispensable en el ofrecimiento de sacrificio⁹⁸. Ahora bien, la predicación de Juan no indica que fuera necesario un acto expiatorio. En cierto sentido, el bautismo sustituía la ofrenda por los pecados⁹⁹. Esto era lo que realmente distinguía a Juan: él no rechazó los ritos del templo aduciendo que con el arrepentimiento era suficiente, sino que ofreció su propio rito como alternativa a ellos¹⁰⁰. Quizá se podría incluso decir que, bautizando, Juan desempeñaba el papel del sacerdote¹⁰¹. Cómo acogían esto las autoridades del templo es algo que no sabemos. Posiblemente, un bautismo único por individuo no era visto como una amenaza para el “negocio” normal de las ofrendas expiatorias¹⁰². Juan se inscribía, sin embar-

⁹⁶ Josefo emplea *hamartas*, *hamartēma* y *hamartia* para “pecado” (la versión de los LXX utiliza sólo los dos últimos de estos tres términos).

⁹⁷ Para referirse a las ofrendas por motivo de pecado, Josefo usa *hamartas* las más de las veces (Ant. 3.204, 230, 238-40, 249). Y aunque *paraitēsis* puede significar tanto “petición [de perdón]” como “disculpa” (Ant. 2.43; Cont. Ap. 2.178), los más estrechos paralelos se encuentran en la misma frase en Ant. 3.238, una ofrenda “en expiación de pecados” (*epi paraitēsin hamartadōn*); 3.221, una ofrenda “para hacer intercesión por pecados” (*epi paraitēsei hamartēmātōn*); 3.241; “una expiación por pecados” (*paraitēsis hyper hamartēmātōn*); véase también 3.246, 247; 11.137, 333.

⁹⁸ Véase, p. ej., J. S. Kselman, “Forgiveness”, en ABD II, 831-32.

⁹⁹ En Qumrán era la comunidad misma la que expiaba los pecados “haciendo justicia y sufriendo pruebas” (1QS 8,1-7; también 9,3-6); véase también Josefo, Ant. 18.19. Merece la pena recordar que Is 40,3 (la profecía referida a Juan en Mc 1,3 parr.) es relacionada con la comunidad en 1QS 8,12-14.

¹⁰⁰ C. H. Kraeling, *John the Baptist* (Nueva York: Scribner's, 1951); Webb, *John the Baptist*, 203-205; “El bautismo de Juan era un rito de expiación” (Klawans, *Impurity*, 139, 143). En la diáspora, la lejanía del templo podría haber sugerido la idea de que los sacrificios en sentido estricto eran innecesarios (cf. Filón, *Plant.* 108; *Mos.* 2.107-108); pero los que acudían a Juan no vivían tan distantes del templo.

¹⁰¹ Las conexiones de Juan con el sacerdocio constituyen aquí un fascinante argumento secundario, dada la tradición de su linaje sacerdotal (Lc 1) y el hecho de que la comunidad de Qumrán se identifica a sí misma como sacerdotal en 1QS 8,12-14.

¹⁰² Hay diversas conjeturas sobre cómo podían ver el bautismo tales autoridades: “Una alternativa a esos sacrificios” (Webb, “John the Baptist”, 197); “una clara alternativa al templo” (Wright, *Jesus*, 161); pero ¿constituía un bautismo para toda la vida un intento de “reemplazar” las estructuras existentes? (160). F. Avemarie, “Ist die Johannaustaufe ein Ausdruck von Tempelkritik”, en B. Ego et al. (eds.), *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple* (Tübinga: Mohr Siebeck, 1999) 395-410, concluye que no es tanto crítica como indiferencia lo que se percibe en relación con el templo.

go, en una tradición profética que ofrecía un encuentro efectivo con lo divino, una alternativa efectiva a la usual del templo de Jerusalén.

También Josefo da una pista sobre cómo debe entenderse la frase utilizada por Marcos (*baptisma metanoias eis aphesin hamartiōn*). ¿Era el bautismo concebido como el medio para lograr el perdón de los pecados confesados?¹⁰³ Esto no lo parece. Es más probable que se entendiera como factor clave el arrepentimiento expresado por el bautizando. La frase *metanoia eis aphesin hamartiōn* es casi un solo concepto: “arrepentimiento-para-el-perdón-de-los-pecados”. Así al menos lo entendió Lucas (Lc 24,47; cf. Hch 5,31). Según Hch 13,24, Juan predicó “un bautismo de arrepentimiento”. Sorprendentemente, Mateo no emplea esta frase y define el rito de Juan como un bautismo “para el arrepentimiento” (*eis metanoian*: Mt 3,11). Su única referencia al “perdón de los pecados” la reserva para su relato de la última cena: el “agente efectivo” “para el perdón de los pecados” es el derramamiento de la sangre de Jesús “por muchos” (26,28). Reflejo de esta ambivalencia teológica es la aversión estética de Josefo a considerar el bautismo de Juan como una especie de manipulación (cultural) de la aceptación de Dios: “No debían emplearlo para obtener perdón por los pecados cometidos, sino como una consagración del cuerpo, en la idea de que el alma estaba ya completamente purificada por la buena conducta” (*Ant.* 18.117)¹⁰⁴. Lo referido por Josefo concuerda con la exhortación de Juan en Q a dar “frutos dignos del arrepentimiento” (cf. Hch 26,20) y “buen fruto” (Q 3,8-9)¹⁰⁵. La mejor lectura de la frase de Marcos sería, pues, probablemente, “un bautismo que expresaba arrepentimiento en busca de perdón por los pecados”¹⁰⁶. Esto deja abierta la cuestión de si

¹⁰³ A juicio de H. Thyen, “*Baptisma metanoias eis aphesin hamartiōn*”, en J. M. Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past*, R. Bultmann FS (1964; trad. ingl., Londres: SCM, 1971) 131-68, la frase “describe el bautismo de Juan como un sacramento escatológico que produce arrepentimiento y perdón” (132; similarmente 135, 137); “sacramento escatológico” era una descripción popular del bautismo de Juan en la primera mitad del siglo XX (Schweitzer, *Quest.*, 339-42; Bultmann, *Jesus and the World*, 23; Ernst, *Johannes der Täufer*, 335 n. 219; Strecker, *Theology*, 225, y Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 203-204, 210, 436).

¹⁰⁴ Cf. de nuevo 1QS 3,8-9, citado en n. 94, *supra*; contrástese con 1QS 3,3-6 y 5,13-14, donde se ve con claridad que las purificaciones rituales no servían de nada sin arrepentimiento (5,14) y pertenencia a la comunidad.

¹⁰⁵ Lucas añade algún ejemplo de lo que entiende por “buen fruto” (Lc 3,10-14).

¹⁰⁶ “Repentance-baptism” (Taylor, *Mark*, 154; R. A. Guelich, *Mark 1-8* [WBC 34A; Dallas: Word, 1989] 18-20; Webb, *John the Baptizer*, 186-89, aunque también acepta que “en cierto modo [el bautismo] *intermediaba* en la obtención de perdón” [191]); similarmente, *id.*, “John the Baptist”, 191-92; “bautismo de conversión” (Beasley-Murray, *Baptism*, 34, 43); “el sello en la declaración de voluntad de arrepentimiento” (Gnilka, *Jesus of Nazareth*, 73); “una expresión de arrepentimiento” (Strecker, *Theo-*

Juan pensaba que el perdón era inmediato, como en el culto del templo, o futuro, es decir, en el juicio inminente¹⁰⁷. Pero la respuesta depende de cómo deba ser entendido el bautismo venidero (véase *infra*, § 11.4c).

Dado que el posterior uso cristiano del término (*bautizar*) y el acto (el bautismo) derivan de la innovadora práctica de Juan, esta conclusión puede tener corolarios teológicos más extensos. Pero hay otro aspecto del bautismo de Juan que después ha revestido aún mayor importancia para las creencias cristianas.

c. *Un bautismo de preparación*

Uno de los rasgos más constantes en la predicación de Juan es la promesa de un bautismo futuro, que él compara con el suyo. Los elementos constantes son comunes a los cuatro evangelios y, probablemente, también a Q: "Yo os bautizo con agua; él os bautizará con Espíritu Santo"¹⁰⁸. La implicación es que la recepción del bautismo de Juan era una preparación para el bautismo futuro. Interpretación cristiana posterior supuso que "bautizar" significaba en ambos casos bautizar "con agua" y que el bautismo futuro era (o demostraría ser) bautismo cristiano con "agua y Espíritu" (cf. Jn 3,5)¹⁰⁹. Pero la primera suposición no tiene debidamente en cuenta el contraste, en el que Juan distingue su propio bautismo del bautismo futuro, especificando que el suyo es "con agua" e indicando que el bautismo futuro se realizará con otro medio ("Espíritu"). Como veremos un poco más adelante (§ 11.4c), se ha pasado por alto la fuerza metafórica de "bautizar". Y la identificación del bautismo futuro con el bautismo cristiano sólo puede sostenerse sacando el contraste de Juan del contexto inmediato de su predicación. Aquí una vez más, dado que el uso cristiano es tan marcadamente derivado

logy, 224); más bibliografía en Webb, 186 n. 79; asunto tratado también en mi *Baptism in the Holy Spirit* (Londres: SCM, 1970) 15-17. Taylor reacciona contra la frase "bautismo de arrepentimiento", pero confunde la cuestión con la de si el bautismo de Juan era "iniciático", argumenta a favor de una "relación secuencial" más bien mecánica (arrepentimiento antes de la inmersión) y no aprecia la fuerza del momento ritual en llevar el deseo de arrepentimiento a una expresión pública y culminante (*Immerse*, 88-98; nótese la tendenciosa interpretación de 1QS 3,8-9 en p. 78). Sobre "arrepentimiento", véase *infra*, § 13.2a.

¹⁰⁷ Webb se inclina por lo primero (*John the Baptizer*, 193); y Ernst (*Johannes der Täufer*, 334-36), Guelich (*Mark 1-8*, 20) y Meier (*Marginal Jew II*, 54-55) por lo segundo, aunque Meier, sorprendentemente, no saca a colación a Josefo.

¹⁰⁸ Mc 1,8; Q 3,16-17 (reconstructores de Q coinciden en dar por probable que Q contenía Mt 3,11-12/Lc 3,16-17); Jn 1,26.33.

¹⁰⁹ Véase, p. ej., O. Cullmann, *Baptism in the New Testament* (Londres: SCM, 1950) 10; K. McDonnell / G. T. Montague, *Christian Initiation and Baptism and the Holy Spirit* (Collegeville: Liturgical, 1991) 27,30; un estudio anterior en Dunn, *Baptism*, 18-20.

del de Juan, necesitamos al menos intentar aclarar ese lenguaje suyo de “bautizar” situándolo primero en el contexto de su mensaje.

11.4. El mensaje de Juan

A la alta valoración de Juan entre sus contemporáneos y en la tradición cristiana se añade su posible influencia en Jesús; de ahí que su predicación cobre una relevancia inesperada. Es difícil descubrir y entender adecuadamente la importancia de Jesús si no se comprende el contenido y el carácter del mensaje de Juan, que de alguna manera sirvió de contraste para la misión de Jesús.

a. *Nuestras fuentes para la predicación de Juan*

Donde probablemente se percibe con más nitidez la línea de pensamiento del mensaje de Juan es en la tradición Q de Mt 3,7-12/Lc 3,7-9.16-17¹¹⁰.

Mt 3,7-12	Lc 3,7-9.16-17
“Pero al ver venir muchos fariseos y saduceos a su bautismo, les dijo: <u>“¡Camada de víboras! ¿Quién os ha enseñado a huir de la ira inminente? ‘Dad fruto digno del arrepentimiento. Y no os confiéis diciendo dentro de vosotros: ‘Tenemos por padre a Abrahán’; porque os digo que Dios puede sacar de estas piedras descendientes de Abrahán.</u> ¹⁰<u>‘Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no da fruto bueno es cortado y arrojado al fuego.</u> ¹¹<u>‘Yo os bautizo con agua para el arrepentimiento; pero detrás de mí viene uno que es más fuerte que yo, y no soy digno de llevar sus sandalias. Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego.</u> ¹²<u>En la mano tiene el biello y va a limpiar su era: el trigo lo reunirá en su granero, pero la paja la quemará con fuego inextinguible”.</u>	“Dijo Juan a las multitudes que salían a ser bautizadas por él: <u>“¡Camada de víboras! ¿Quién os ha enseñado a huir de la ira inminente? ‘Dad frutos dignos del arrepentimiento. Y no comencéis a decir dentro de vosotros: ‘Tenemos por padre a Abrahán’; porque os digo que Dios puede sacar de estas piedras descendientes a Abrahán.</u> <u>‘Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no da fruto bueno es cortado y arrojado al fuego”.</u> ¹⁶... <u>“Yo os bautizo con agua;</u> <u>pero viene uno que es</u> <u>más fuerte que yo, y no soy digno de desatar la correa de sus sandalias. Él os bautizará con</u> <u>Espíritu Santo y fuego.</u> ¹⁷<u>En la mano tiene el biello para limpiar su era y reunir el trigo en su granero; pero la paja la quemará con un</u> <u>fuego inextinguible”.</u>

¹¹⁰ Como ya he señalado (cap. 4, n. 80; cap. 7, n. 29), aquí tenemos uno de los indicios más claros de interdependencia literaria entre Mateo y Lucas, para la que no hay mejor explicación que la utilización por ambos de una misma fuente griega, Q.

Que sólo Q contenga este material y atestigüe este énfasis supone menos problema de lo podría parecer a primera vista. 1) Había una razón obvia para que la tradición cristiana pasase por alto o desechase el recuerdo del anuncio por Juan del juicio. Según Q, ese juicio habría de llevarlo a cabo el que tenía que venir (Q 3,16-17)¹¹¹. Pero se daba el caso de que Jesús no había cumplido esa expectativa, al menos tal como la había anunciado Juan. El hecho de que Marcos no recoja ninguna referencia al juicio en la predicación de Juan y sí, en cambio, la predicción sobre uno que “bautizará con Espíritu Santo” (Mc 1,8) resulta significativo: la versión marcana parece ser una reducción o síntesis de la tradición que se ha conservado en Q.

2) El silencio de Josefo puede explicarse desde un punto de vista no muy diferente del anterior. Evidentemente, la intención de Josefo era ofrecer a sus lectores una imagen positiva de Juan: éste era un hombre bueno que exhortaba a los judíos a “cultivar la virtud” (*aretēn epaskousin*) y a practicar la virtud entre ellos y la piedad respecto a Dios, así como a participar del bautismo (*Ant.* 18.117). Tal como figuraba en Q, la tradición de la predicación de Juan, aparte de contener imágenes poco inteligibles para los típicos lectores de Josefo, difícilmente podría hacer que a éstos les pareciera atractiva la figura del Bautista.

3) Más en concreto, Q alude retrospectivamente al carácter terrible de la expectativa de Juan en el relato de su desconcierto posterior: ¿era Jesús el que tenía que venir (Mt 11,3/Lc 7,19)? Y tanto Marcos como Lucas recuerdan dichos de Jesús que utilizan la imagen del “bautismo” para una experiencia que aún por llegar¹¹². ¿De dónde procedía esa imagen sino “del Bautista”, que fue quien la creó? Debemos recordar además que la imagen de ser “bautizado con Espíritu Santo”, concebida primero por el Bautista, como todos los evangelistas (y también Q) reconocen, se conserva en el uso cristiano¹¹³.

4) Presumiblemente, ésta era una de las razones por las que el bautismo de Juan ejerció una atracción tan intensa. La muy posible implicación es que no eran simplemente la virtud y la piedad lo que atraía a tantos ha-

¹¹¹ Pero no hay ninguna buena razón para concluir que los dos elementos (Q 3,7-9 y 16-17) circularan independientemente en un principio (contra la opinión de Kloppenborg, *Formation*, 102-107; W. Arnal, “Redactional Fabrication and Group Legitimation: The Baptist’s Preaching in Q 3:7-9, 16-17”, en J. S. Kloppenborg [ed.], *Conflict and Invention* [Valley Forge: Trinity, 1995] 170). El tema del “fuego”, presente en ambos elementos (Q 3,9.16-17), indica una secuencia ya conectada en la más temprana formación de la tradición.

¹¹² Mc 10,38-39; Lc 12,49-51. La influencia del vivo lenguaje de Juan se percibe en otros pasajes: “camada de víboras” (Q 3,7; 12,34; 23,33); “la ira inminente” (3,7; 1 Tes 1,10; Lc 21,23).

¹¹³ 1 Jch 1,5; 11,16; 1 Cor 12,13.

cia Juan, sino cierta amenaza de castigo que inducía a un rápido y visible arrepentimiento.

5) Sobre todo, quizá, necesitamos preguntarnos por qué la temprana tradición de Jesús-discípulo habría atribuido esa nota terrible del juicio a Juan si no era lo que éste había predicado. No había nada que ganar con ello, aunque, sin duda, alguien que pretenda desechar la tradición Q podría encontrar alguna que otra razón¹¹⁴.

Parece, en suma, que no existe fundamento suficiente para desestimar la versión Q de la predicación de Juan.

b. *Juicio a Israel*

La referencia al juicio es manifiesta e implacable en el lenguaje y las imágenes de Q: “camada de víboras”¹¹⁵, “la ira inminente” (Q 3,7)¹¹⁶, “ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles”, “todo árbol que no da fruto bueno es cortado y arrojado al fuego” (Q 3,9)¹¹⁷, “el biello para limpiar su era”¹¹⁸, la paja será quemada “con un fuego inextinguible” (Q 3,17)¹¹⁹.

Que se alude a Israel, ya se piense en individuos, en los dirigentes de Judea¹²⁰ o en Israel como tal¹²¹, resulta evidente por Q 3,8: “No comen-

¹¹⁴ Arnal, “Redactional Fabrication”, 165-80, opina que la descripción atribuida a Q es puramente redaccional (169-74).

¹¹⁵ La nota de condena es clara (cf. Sal 58,4; Mt 12,34). *Echidna* (“víbora”) puede ser una variante de *aspis* (“áspid”) (Is 59,5 Águila/LXX) y evocar así imágenes como las de Dt 32,33 y Sal 140,3; el áspid es además una metáfora de Satanás en Qumrán (como en 1QH 11[=3],17 y 13[=5],27).

¹¹⁶ Juan estaba sin duda influido por el anuncio profético del juicio de Dios como el “día de la ira” (particularmente Is 13,6-16; 34,8; Ez 7,19; Sof 1,15.18; 2,2-3; 1QH 11[=3],28); también Rom 2,5 y Ap 6,17. Véase M. Reiser, *Jesus and Judgment* (Minneapolis: Fortress, 1997) 26-28, 171.

¹¹⁷ De nuevo, la imagen del juicio en estas dos frases debía de ser familiar para los oyentes de Juan (Is 10,33-34; Ez 31; Dn 4). ¿Se hace Jesús eco de esta expectativa, atenuándola, en Lc 13,6-9 (Davies / Allison, *Matthew* I, 309-10)? Véase también Reiser, *Jesus and Judgment*, 175-76.

¹¹⁸ Webb sigue a Schürmann, *Lukasevangelium* I, 177-78, en la suposición de que aquí no se tiene en mente la acción misma de aventar, sino la operación siguiente en la limpieza de la era: la recogida del trigo ya aventado y la quema de la paja (*John the Baptizer*, 295-300; “John the Baptist”, 202-203); pero véase Reiser, *Jesus and Judgment*, 177-78.

¹¹⁹ La trilla o el aventamiento como imagen del juicio sería aún más familiar (p. ej., Sal 1,4; Is 41,15-16; Jr 15,7; 51,33; Miq 4,12-13; Sof 2,2; 1Q17 [1QJub^a] 2-4).

¹²⁰ El más probable objeto de la alusión sería la aristocracia sacerdotal (Webb, *John the Baptizer*, 175-78). Pero Q no parece haber especificado el auditorio, y la referencia de Mt 3,7 a “muchos fariseos y saduceos” suele ser considerada redaccional.

¹²¹ “Todo el pueblo de Israel” (Hch 13,24).

céis a decir [Mt: no os confiéis diciendo] dentro de vosotros: “Tenemos por padre a Abrahán”. La alusión es probablemente a otro pasaje de Isaías (51,1-2): “Mirad la roca de donde fuisteis tallados, y la cantera de la que fuisteis excavados. Mirad a Abrahán, vuestro padre”¹²². También hay que contar con la posibilidad de un juego de palabras en el original, ya fuera en hebreo con *banim* (“hijos”)/ *’abanim* (“piedras”) o en arameo con *b’nayya* (“hijos”)/ *’abnayya* (“piedras”)¹²³. La cuestión, pues, es que la libre elección de Abrahán por Dios no era garantía de seguridad para sus descendientes, ya que Dios podía elegir de nuevo con la misma libertad. Juan se sumaba en esto a la tradición de la recriminación profética a Israel por su presunción de contar con el favor de Dios a pesar de los pecados¹²⁴. A su modo, Juan protestaba contra la tendencia a la división que desfiguraba el judaísmo del Segundo Templo en su época (*supra*, § 9.4). Porque las facciones eran proclives a afrontar el problema del pecado y la infidelidad constantes de Israel restringiendo la participación en la alianza a los fieles de cada secta particular. Juan, en cambio, lo afrontaba recordando a sus oyentes que la elección por parte de Dios era ante todo un acto de libre voluntad y, a la luz de tal elección soberana, llamándolos al arrepentimiento. De esto no se sigue que Juan pensase entonces en los gentiles, puesto que la categoría decisiva era todavía la de “hijos de Abrahán”. Pero la advertencia de Am 9,7 a Israel de que no tiene privilegios coincide en parte con el discurso del Bautista, y más adelante desarrollará Pablo un argumento similar en Rom 9-11. En cualquier caso, el hecho de que Juan fuera recordado amonestando a sus oyentes por confiar en su condición de israelitas no podrá carecer de significación cuando pasemos a examinar la orientación hacia Israel en la predicación de Jesús.

A lo largo del siglo XX el anuncio del juicio por el Bautista se ha considerado “escatológico”. En otras palabras, de las imágenes utilizadas se ha deducido que Juan consideraba inminente la llegada del juicio *final*. Esto parece desprenderse, en efecto, de la referencia de Juan a “la ira inminente”, acompañada de la imagen de destrucción por fuego¹²⁵. Pero como in-

¹²² Como ya fue señalado por Crisóstomo (Davies / Allison, *Matthew I*, 308).

¹²³ Black, *Aramaic Approach*, 145, aunque esto no es algo que convenza a Casey (*Aramaic Sources*, 13-14). C. A. Evans, “Authenticating the Activities of Jesus”, en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, 3-29, se pregunta si hay un eco de la tradición de Jos 4,7 (8).

¹²⁴ Véase en particular O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1967).

¹²⁵ La imagen de Q 3,17 puede implicar que el trigo y la paja ya han sido separados por el ministerio de Juan; todo lo que falta es mover con la pala cada uno de los dos montones al destino final que le corresponde (véase n. 118, *supra*).

dican diversos pasajes bíblicos con resonancia en éste¹²⁶, las imágenes empleadas en Q 3,7-9.17 regularmente respondían a la visión de futuras calamidades para individuos o naciones, que no necesariamente eran entendidas como “finales”¹²⁷. Además, la referencia al surgimiento de nuevos hijos de Abrahán mal se aviene con idea de un brusco final para los descendientes del patriarca. Y en la enseñanza de Lc 3,10-14, sólo atestigüada por el tercer evangelista, falta claramente la nota de urgencia escatológica¹²⁸. Por eso la advertencia de Juan podía haber sido hecha a sus contemporáneos, con la implicación de que era un último *aviso* para ellos, y no un anuncio del *fin* del universo y del tiempo.

c. *Bautizará con Espíritu y fuego*

Poca duda cabe de que igualmente sugiere juicio la imagen situada entre las del hacha inexorable y la limpieza de era: “él os bautizará con Espíritu y fuego” (Q 3,16). Combina tres poderosas imágenes: 1) El río o la inundación como metáfora de anegación por la desgracia¹²⁹. 2) El juego de palabras subyacente a *pneuma* (hebreo/arameo, *ruaj*), “viento/espíritu/Espíritu”), que califica a la vez el juicio de bendición¹³⁰. 3) El fuego, la me-

¹²⁶ Notas 116, 117 y 119, *supra*.

¹²⁷ Cf. Webb, “John the Baptist”, 203-204.

¹²⁸ Pese a su sola presencia en Lucas, esta tradición concuerda con Q 3,8a.9b, y el testimonio de Josefo, *Ant.* 18.117, no debe ser desechado sin más; véase en especial Ernst, *Johannes der Täufer*, 93-98. Algunos especialistas atribuyen a Q el texto de Lc 3,10-14 (p. ej., Kloppenborg, *Q Parallels*, 10), pero no está incluido en *The Critical Edition of Q*.

¹²⁹ Sal 18,4.16; 32,6; 42,8; 69,2.15; 88,7; 124,4-5; 144,7; Is 8,7-8; 43,2a; Jon 2,5.

¹³⁰ Is 4,4; Jr 4,11-12; 1Q28b (1QS^b) 5,24-25. La inserción de “Santo” (Espíritu Santo) en Q y en Marcos presumiblemente indica el recuerdo de las palabras del Bautista desde una perspectiva cristiana. Webb, *John the Baptizer*, 272-77, opina que “Espíritu Santo y fuego” era original, pero pasa por alto la gama de posibles usos de *ruaj* y la importancia de la imagen compuesta de “inmerso/a en...” Meier, *Marginal Jew II*, 35-39 cree que Mc 1,8 es original (no “y fuego”), pero no presta atención al telón de fondo y las imágenes de los párrafos subsiguientes (cf. *supra*) ni trae a colación Mc 10,38-39/Lc 12,50. Becker confía en el “amplio consenso” en que el original hablaba sólo de un bautismo con fuego (sin “Espíritu Santo”), ya que la referencia al Espíritu “tiene sentido inmediato sólo como expresión cristiana” (!) (*Jesus of Nazareth*, 45 y n. 14; similarmente Catchpole, *Quest*, 7-12; Reiser, *Jesus and Judgment*, 169-70, 185). Theissen y Merz señalan la paradoja de que un bautismo puramente destructivo con fuego sería *inferior* (en efecto salvífico) al bautismo de Juan (*Historical Jesus*, 204). Para un estudio anterior cf. J. D. G. Dunn, “Spirit-and-Fire Baptism”: *NovT* 14 (1972) 81-92, reeditado en *The Christ and the Spirit*. Vol. 2: *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 93-102.

táfora más obvia del juicio¹³¹, como podemos ver por su aparición en los escritos de Qumrán y en la literatura apocalíptica¹³². Particularmente llamativa es la triple referencia al fuego en tres versículos sucesivos de Q, cuyo reflejo más notable es ahora Mt 3,10-12.

Mayor fuerza todavía se advierte en la combinación de las imágenes: el fuego y el agua como medio de purificación (Nm 31,23); el Espíritu junto con metáforas de agua¹³³; el viento abrasador como medio de purificación¹³⁴; pero, sobre todo, el río de fuego que abrasa y destruye, probablemente en dependencia de la visión de Dn 7,10¹³⁵. El más destacado precedente, que combina las tres imágenes de un modo asombrosamente anticipatorio de las de Juan y que incluso podría ser el origen de ellas, es Is 30,27-28¹³⁶:

Mirad, el nombre del Señor viene (*erchetai*) de lejos,
ardiendo de ira y en densa humareda ascendente;
sus labios están llenos de indignación (varía en griego),
y su lengua es como un fuego devorador (*kai hē orgē tou thymou hōs pyr edetai*);
su aliento (*ruaj/pneuma*) es como torrente desbordado
que cubre hasta el cuello;
para cribar a las naciones con la criba de la destrucción
y poner en las quijadas del pueblo un freno con riendas de extravío.

Aunque es imposible determinar si Juan tenía en la mente estos versículos isaianos, la intensa impregnación de su mensaje con el lenguaje característico de Isaías ha quedado de manifiesto a lo largo de la presente sección. Como mínimo podemos afirmar que Juan se situó en una tradición de advertencias proféticas y apocalípticas (a Israel) que utilizaba esas fuertes imágenes.

Lo más notable en este punto es probablemente el modo en que Juan adaptó tales imágenes al aspecto más característico de su misión como

¹³¹ Is 10,17; 29,6; 47,14; 66,15-16; Jr 21,12; Ez 22,31; 30,16; Jl 2,3; Am 7,4; Abd 18; Nah 1,6; Sof 3,8; Mal 4,1; *SalSl* 15,4. Véase Reiser, *Jesus and Judgment*, 172-73.

¹³² 1QS 4,13; 1QH 14(=6),18-19; 1 Hen 90,24-28; 100,9; 102,1; *OrSib* 3,542-44; 4,176-78; 2 Bar 48,39,43.

¹³³ Is 32,15; 44,3; Ez 39,29; Jl 2,28-29; *Jub* 1,23; 1QS 4,21.

¹³⁴ Is 4,4; también 29,6; 66,15.

¹³⁵ 1QH 11(=3),29-33; 1 Hen 14,19; 67,13; *OrSib* 2,196-97, 203-205, 252-54; 3,54, 84-87; 4 *Esd* 13,10-11.

¹³⁶ Como indiqué en mi trabajo "John the Baptist's Use of Scripture", en C. A. Evans / W. R. Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel* (JSNTS 104; Sheffield: Sheffield Academic, 1994) 42-54, reeditado en mi *Pneumatology*, 118-29, me parece sorprendente que tan pocos investigadores hayan recurrido a este fondo de imágenes en sus intentos de explicar el mensaje del Bautista.

“Bautista”. El que tenía que venir *bautizaría* en el río de la abrasadora ira de Dios.

Conviene aquí recordar que el verbo *baptizein* (‘bautizar’) se empleaba ya antes de convertirse en un término técnico para el rito celebrado por el Bautista. En su utilización corriente, simplemente significaba “introducir en un fluido, sumergir, mojar o lavar”¹³⁷. Tres veces aparece este verbo en los LXX, donde denota lavado o inmersión ritual¹³⁸. Y Josefo lo emplea característicamente para referirse al hundimiento de un barco¹³⁹, a alguien que se ahoga o es ahogado en el agua¹⁴⁰, o a la acción de sumergir de algo (*Ant.* 8.41)¹⁴¹. Más interesante todavía es el uso metafórico que se hace de *baptizein*, al que este verbo obviamente se presta. Ya LXX Is 21,4 utiliza la imagen de estar abrumado por la falta de ley (*anomia me baptizei*). Característicamente en él, Filón describe el torrente de los objetos sensibles “anegando (*baptizonta*) el alma”¹⁴². Josefo utiliza *baptizein* para la acción de hundir la espada en una garganta (*Guerra* 2.476), para una riada de gente que inunda una ciudad (*Guerra* 4.137) y para referirse a alguien “hundido (*bebaptismenon*) en la inconsciencia y el sueño de la embriaguez” (*Ant.* 10.169)¹⁴³.

Parece que Juan tenía una visión similar. A ese “uno” que iba a venir lo concebía introduciendo a la gente en el río del ígneo aliento de Dios que (probablemente) fluiría desde el cielo. Como implicaba la imagen, tal acontecimiento podía ser destructivo. Pero igualmente la implicación podía ser un acontecimiento purificador, purgativo, que consumiera en el fuego todas las impurezas (como en *Mal* 3,2-3)¹⁴⁴. Después de todo, Juan anunció este otro bautismo no como una amenaza a quienes rechazasen el suyo, sino como una esperanza (¿promesa?) para aquellos a los que el propio Juan bautizara: “Yo os bautizo con agua, pero él os [¡a los mismos!] bautizará con Es-

¹³⁷ LSJ, *baptizō*.

¹³⁸ 4 Re 5,14 (traduciendo *tabal* de 2 Re 5,14); Jdt 12,7; Eclo 34,25.

¹³⁹ *Guerra* 2.556; 3.368, 423, 525, 527; *Ant.* 9.212; *Vida* 15.

¹⁴⁰ *Guerra* 1.437; *Ant.* 15.55.

¹⁴¹ Véase también la traducción de Áquila de Job 9,31 y Sal 69,2.

¹⁴² *Leg.* 3,18; similarmente *Det.* 176; *Migr.* 294; *Prov.* 2.67; cf. *Contempl.* 46.

¹⁴³ *OrSib* 5,478 dice del sol poniente que “se hundió [*baptistheie*] en las aguas del océano”.

¹⁴⁴ Webb tiene algo de razón al criticar mi “Spirit-and-Fire Baptism”, 84-86: insistir en que el acontecimiento futuro era concebido como un “solo bautismo” quizá esté fuera de lugar, sobre todo cuando también yo acepto que eran dos los acontecimientos imaginados: la destrucción para quienes no se arrepintiesen y la purificación para los arrepentidos (*John de Baptizer*, 289-92; similarmente Taylor, *Immerser*, 139-43; también Ernst, *Johannes der Täufer*, 53-54). Aun así, no deja de estar más en consonancia con la imagen (un río de *ruaj* y fuego, no dos ríos) pensar en un solo bautismo con dos resultados distintos, en vez de en dos distintos bautismos.

píritu Santo y fuego” (Q 3,16). La imagen paralela era la del trigo reunido en graneros y la paja quemada (Q 3,17). Como ya he señalado, Marcos no era el único evangelista que consideraba a Juan “el comienzo de la buena noticia”¹⁴⁵. Juan, en otras palabras, tomó la imagen proporcionada por su peculiar rito y, sirviéndose del poderoso simbolismo que ella encerraba, ofreció una variación nueva de una antigua expectativa profética/apocalíptica. O quizá bautizaba porque ya había apreciado la fuerza del simbolismo de esa acción. En cualquier caso podemos suponer que su distintiva práctica de introducir en el Jordán a los que se arrepentían era interpretada por Juan de algún modo como prefiguración de una inmersión futura, ésta de carácter terrible. Al parecer esperaba que, a quienes se hubieran arrepentido, la inminente inmersión en el río del ígneo aliento de Dios los limpiaría y purificaría, en vez de destruirlos y consumirlos.

Quizá podamos ir un paso más adelante. La imagen del bautismo en un río de fuego procedente del cielo pudo haber sido el modo que tenía Juan de imaginar el período final de tribulación que el pensamiento apocalíptico llegó a considerar como el prólogo necesario e inevitable a la nueva era. Probablemente, esta expectativa tenía sus raíces en la profecía de Daniel relativa a que “aquél será un tiempo de angustia como no lo ha habido jamás desde que existen las naciones” (Dn 12,1-2). Sería natural conectar este anuncio con la anterior visión de Daniel del cuerno que despuntaba y acababa venciendo a los santos del Altísimo (Dn 7,21)¹⁴⁶. Otra poderosa imagen, la de una mujer con dolores de parto, era familiar por contextos proféticos similares¹⁴⁷ y, evidentemente, de uso habitual¹⁴⁸. Ésta también es también descrita adecuadamente como “escatológica”. Pero “final”, ¿hasta qué punto lo era? La resurrección, seguida del juicio a escala cósmica, tiene bastante de final. Pero ¿qué aguardaba más allá de la purificación y de los dolores de parto, imágenes ambas de un nuevo comienzo? ¿Qué iba a pasar con los árboles que daban el fruto del arrepentimiento? ¿Qué significado tenía la reunión del trigo en el granero?

Conviene plantear estas preguntas ahora, ya que constituyen un nuevo recordatorio de que demasiado a menudo se ha dado por supuesto que el anuncio de Juan es “escatológico”, sin aclarar debidamente el significado de tal término. Esto es para nosotros asunto de importancia total, considerando que el carácter “escatológico” de la predicación de Jesús ha sido en los

¹⁴⁵ Becker, sin embargo, subraya que Juan se limitó a profetizar el juicio: “Nada siquiera cercano a una promesa de salvación cruza por sus labios” (!) (*Jesus of Nazareth*, 38-39).

¹⁴⁶ Dn 12,1 tiene ecos en *TestMo* 8,1; CD 19,7-10.

¹⁴⁷ Is 13,8; 26,17-18; 66,7-9; Jr 6,24; 13,21; 22,23; Os 1,13; Miq 4,9.

¹⁴⁸ 1QH 11(=3),7-12; *1 Hen* 62,4; Mc 13,8; Ap 12,2.

últimos tiempos objeto de candente debate, y que la influencia del bautista principalmente en este punto es una cuestión insoslayable. Indicio de las posibilidades y los problemas que tal cuestión encierra es el hecho de que las palabras de Juan sobre uno que “bautizará con Espíritu (Santo) y fuego” pasaron a la tradición cristiana en forma atenuada (“seréis bautizados con Espíritu Santo”) y atribuidas a Jesús (!) (Hch 1,5; 11,16).

d. *El que viene*

Lo menos claro de todo es el otro aspecto importante del mensaje de Juan: su idea del que iba a venir. “Detrás de mí viene uno que es más fuerte que yo. No soy digno de desatar las correas de sus sandalias. ... Él os bautizará con Espíritu Santo”¹⁴⁹. ¿A quién esperaba Juan? Entre las principales respuestas ofrecidas¹⁵⁰ no hay ninguna totalmente satisfactoria.

1) Dios es una posibilidad que no debe descartarse a la ligera¹⁵¹. En Mal 3,1, un pasaje totalmente entroncado con la tradición del Bautista (Mc 1,2; Mt 11,10/Lc 7,27), el mensajero va por delante del Señor. En el relato lucano del nacimiento, la tradición del Bautista refleja esta expectativa (Lc 1,17-76). Y no es rara la atribución del papel de juez en el juicio (final) a Dios mismo, como en Is 30,27-28. Probablemente resulta aquí decisiva, sin embargo, la consideración de que hablar de “uno que es más fuerte que yo” y de no ser “digno de desatar las correas de sus sandalias” (Mc 1,7 parr.) es apropiado sólo cuando la figura aludida admite parangón con quien así se expresa. Cuesta imaginar a Juan trivializando la relación entre Dios y un ser humano¹⁵².

2) También es posible una figura celestial, como parecería requerir la celebración del juicio final. Con mucha frecuencia se ha propuesto al Hijo del hombre¹⁵³, en la idea de que la figura de Dn 7,13-14 podría ya ser en-

¹⁴⁹ Mc 1,7-8 parr. Nótese el paralelo de Mc 1,7 parr. en Hch 13,25.

¹⁵⁰ Véase el breve examen de ellas en Davies / Allison, *Matthew I*, 312-14. El estudio de Webb (*John the Baptizer*, 219-60, 282) es demasiado esquemático y resuelve poco.

¹⁵¹ Véase especialmente Ernst, *Johannes der Täufer*, 50, 305, 309; Reiser, *Jesus and Judgment*, 182-84; Chilton, *Jesus' Baptism*, 47-48.

¹⁵² “Dios no lleva sandalias” (Strauffer, “Jesus”, 32). Cf. Meier, *Marginal Jew II*, 33-34; Webb, *John the Baptizer*, 284-86, da una convincente respuesta a J. H. Hughes, “John the Baptist: The Forerunner of God Himself”; *NovT* 14 (1972) 191-218; id., “John the Baptist”, 198-202; breve estudio en Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 201-203.

¹⁵³ Pesch, *Markusevangelium*, 84; Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 61-62, 110, 117, 124; Gnllka, *Jesus*, 74-75, y Becker, *Jesus of Nazareth*, 46-47, representan la continua confianza entre los estudiosos alemanes de que había un concepto de “Hijo del hombre” reconocido en el judaísmo de la época (similarmente Riches, *Jesus*, 156, 176). Reiser menciona también al arcángel Miguel (Dn 12,1; 1QM 17,6-7; *TestMo* 10,2; *TestDan* 6,1-7) y a Melquisedec (11QMclq) (*Jesus and Judgment*, 182).

tendida como un individuo específico con un papel en el juicio¹⁵⁴. El problema, como veremos más adelante (§ 16.3b), es que parece muy dudoso que existiera tal concepto en la época del judaísmo del Segundo Templo, dando a Juan ocasión de servirse de él. Y es igualmente dudoso que la sola aparición del verbo *venir* en su mensaje sea suficiente en sí para evocar la venida del Hijo del hombre, puesto que la tradición judía, las *Parábolas de Henoc* y *4 Esd* 13 (en que se basa esta conjetura), no contemplan al Hijo del hombre “viniedo”¹⁵⁵.

3) La idea de que “el que viene” fuera en la mente de Juan la figura de Elías merece ser tomada más en consideración de lo que es habitual¹⁵⁶. En Mal 3,1 es el mensajero quien realmente viene (*erchetai*, como en Mc 1,7/Lc 3,16); y, como se ve por Mt 11,14 (“Elías, el que iba a venir”), habría sido natural identificar ese mensajero con Elías, del que habla Malaquías 4,5 (ambos son enviados por Dios). Además, a Elías se le conocía como un profeta del fuego¹⁵⁷, lo cual armoniza con el papel de purificador atribuido al “mensajero de la alianza” en Mal 3,2-3 y con la expectativa del Bautista sobre “el que viene”. Pero ¿no se veía Juan a sí mismo sólo como el precursor de Elías? El problema aquí no consiste en que la tradición cristiana estuviese convencida de que Juan había desempeñado el papel de Elías¹⁵⁸, porque tal reinterpretación de quién era Juan habría sido totalmente comprensible. El problema es que el papel atribuido a Elías en Mal 4,5 (cf. 3,2-5) parece ser esencialmente preparatorio: “antes de que llegue el día del Señor”. Pero, como hemos visto, el papel de juez atribuido por Juan al que viene parece mucho más “final”.

4) La interpretación cristiana tradicional de las palabras del Bautista es que él esperaba al Mesías¹⁵⁹. La dificultad en este caso, como volveremos a

¹⁵⁴ Adviértase en particular que *4 Esd* 13 utiliza la imagen del libro de Daniel (*4 Esd* 13,3: “Algo como una figura de hombre surgió del corazón del mar”) y la imagen de Is 30,27-28 (*4 Esd* 13,10-11).

¹⁵⁵ Como han señalado varios especialistas, “venir” no es específico de ninguna figura particular esperada (véase, p. ej., Fitzmyer, *Luke*, 666; Meier, *Marginal Jew* II, 119 n. 90).

¹⁵⁶ Idea argumentada en el clásico ensayo de J. A. T. Robinson, “Elijah, John and Jesus”, en *Twelve New Testament Studies* (Londres: SCM, 1962) 28-52.

¹⁵⁷ 1 Re 18,38; 2 Re 1,10.12; Eclo 48,1; Lc 9,54. En Lc 9,54, los escribas explicitaron el claro eco de 2 Re 1,10.12 al añadir: “como hizo también Elías” (mss. A, C, D, W, etc.).

¹⁵⁸ Lc 1,17; Mt 11,14; Mc 9,11-13.

¹⁵⁹ Así también C. H. Scobie, *John the Baptist* (Londres: SCM, 1964) 62-67; R. Leivestad, *Jesus in His Own Perspective* (Minneapolis: Augsburg, 1987) 36-37, 40. Tengo serias dudas sobre si una reminiscencia histórica de la predicación del Bautista puede ser perceptible detrás de la reelaboración intensamente teologizada de la tradición joánica (con referencia a Jn 1,29); pero véase Brown, *John* I, 58-63.

ver más adelante (§ 15,2), es que en el judaísmo del Segundo Templo no había una idea simple, precisa, acerca de la venida del “Mesías”. Más aún, la figura mesiánica esperada no solía ser relacionada con el fuego, como indica el precedente más probable (en los *Salmos de Salomón*) de esa expectativa¹⁶⁰. Hay aquí más oscuridad de lo que ha reconocido la interpretación cristiana tradicional.

Una cuestión raramente planteada es la de si el propio Juan tenía una idea clara de quién era el que iba a venir. De hecho, la identificación difícilmente podía ser menos explícita: uno que iba a venir después de Juan y que sería más fuerte y grande que él. Más tarde, Juan es recordado enviando discípulos a preguntar a Jesús: “¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?” (Mt 11,3/Lc 7,19). No hay ninguna razón de peso para que esta pregunta no refleje lo que anteriormente esperaba Juan¹⁶¹, por lo cual nos estaría diciendo que él no sabía con precisión a quién servía de precursor. Además, enviando a formular esa pregunta a Jesús, Juan parece confirmar que no identificaba la misteriosa figura con Dios ni con el Hijo del hombre. La única orientación verdadera que nos da Juan es el papel de juez que atribuía al que iba a venir. Por eso no debemos intentar ser más específicos que el propio Bautista. Desde el punto de vista histórico, acaso estaba Juan convencido de que iba a seguirle alguien más importante, y que debía bautizar en preparación para un bautismo mucho más temible¹⁶². Con esto tendremos que conformarnos.

11.5. Unción de Jesús en el Jordán

Particular atención merece este acontecimiento, que seguramente marca el verdadero comienzo de la misión de Jesús. ¿Se habría dado tanta prominencia al bautismo y la predicación de Juan, en otro caso? Probablemente sí, porque la predicación de Juan sirvió cuando menos de fondo sobre el que destacar la de Jesús. Y, como hemos visto, el lenguaje y la práctica del bautismo, tan importantes en el cristianismo primitivo, parecen haber tenido su origen en Juan. Pero lo cierto es que lo que le sucedió a Jesús en su bautismo por Juan y después constituye la razón principal por la que ese bautismo es considerado como el “comienzo” del evangelio.

¹⁶⁰ *SalSI* 17,21-43; 18,5-7. La imagen de “purificar” (*katharizein*) es más intensa (*SalSI* 17,22.30; 18,5). Pero R. Bauckham, “The Messianic Interpretation of Isa. 10.34 in the Dead Sea Scrolls, 2 Baruch and the Preaching of John the Baptist”: *DDS* 2 (1995) 202-16, ve indicios en 4QpIs^a [4Q16] 8-10,2-9 y 4Q285 5,1-6 de que ya se había conectado Is 10,34 con 11,1-5 y se le había dado una interpretación mesiánica.

¹⁶¹ Véase *infra*, § 12.5c.

¹⁶² Similarmente Meier, *Marginal Jew* II, 35, 132.

a. ¿“Bautismo por Juan” o “unción con Espíritu”?

Poco tiene de sorprendente que el episodio en cuestión sea conocido generalmente como “el bautismo de Jesús por Juan”. Pero se trata de una denominación inapropiada. El hecho es que los evangelistas coincidieron en dirigir, aunque en diversos grados, la atención del oyente/lector, más allá del bautismo propiamente dicho, a lo que sucedió al salir Jesús del río: la bajada del Espíritu y el sonido de la voz del cielo.

Mt 3,13-17	Mc 1,9-11	Lc 3,21-22
¹³Entonces vino Jesús desde Galilea a Juan, al Jordán, para ser bautizado por él ... ¹⁶Y cuando Jesús hubo sido bautizado, inmediatamente salió del agua; y de repente se abrieron los cielos, y vio al Espíritu de Dios que bajaba en forma de paloma y venía sobre él. ¹⁷Y una voz del cielo decía: “Éste es mi Hijo, el Amado, en quien me complazco”.	Por aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. ¹⁰E inmediatamente, cuando salía del agua, vio que se rasgaban los cielos y que el Espíritu bajaba en forma de paloma sobre él. ¹¹Y vino una voz del cielo: “Tú eres mi Hijo, el Amado; en ti me complazco”.	²¹Y cuando todo el pueblo estaba bautizado, y cuando Jesús también hubo sido bautizado y estaba orando, se abrió el cielo, ²²y el Espíritu Santo bajó en forma corporal a manera de paloma sobre él. Y vino una voz del cielo: “Tú eres mi Hijo, el Amado; en ti me complazco”.

Los tres evangelistas indican que el bautismo, es decir, la inmersión en el Jordán, *se había llevado a cabo antes de que tuvieran lugar los acontecimientos siguientes*. Marcos conecta su bautismo con la bajada del Espíritu mediante su regular *euthys* (“inmediatamente”) (Mc 1,10), mostrando así el ágil ritmo narrativo que veremos a lo largo de su narración¹⁶³. Y Mateo, que sigue con cierta torpeza a Marcos (Mt 3,16a), probablemente entendió que los acontecimientos habían ocurrido en sucesión muy seguida¹⁶⁴. Lucas, por su parte, parece más interesado en vincular el bautismo de Jesús al bautismo de “todo el pueblo”. Ambos bautismos preceden la acción que sucede mientras Jesús “estaba orando” (Lc 3,21)¹⁶⁵. Y el cuarto evan-

¹⁶³ “El bautismo es mencionado rápidamente, no cabe decir ‘narrado’ en ningún sentido real” (Meier, *Marginal Jew* II, 102). Véase también Ernst, *Johannes der Täufer*, 17-19.

¹⁶⁴ “Mateo da aún menos relieve que Marcos al acto del bautismo” (Luz, *Matthäus* I, 155).

¹⁶⁵ Con arreglo a las técnicas normales para determinar el contenido de Q cabe suponer que Q contenía un relato del bautismo de Jesús (aunque esto no es tan claro, dada la dependencia de Mateo y Lucas del relato de Marcos) (así, p. ej., Streeter, *Four*

gelista, como ya ha sido señalado, ni siquiera menciona el acontecimiento del bautismo de Jesús, sino que centra la atención (por repetición) en el testimonio de Juan relativo a la bajada del Espíritu y su detención sobre Jesús (Jn 1,32-33). Igualmente significativo es el hecho de que un discurso tan temprano como el de Pedro en casa de Cornelio recuerde que la misión de Jesús “comenzó por Galilea después del bautismo de Juan” y que “Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder” (Hch 10,37-38). En suma, la historia de la misión de Jesús empieza a partir de su bautismo, no tanto porque fuera bautizado por Juan como por lo que sucedió en aquella ocasión¹⁶⁶.

Había, pues, dos elementos clave en el relato tal como era narrado en las primeras comunidades cristianas: 1) la bajada del Espíritu sobre Jesús, con la apertura de los cielos como preludio, y 2) la voz celestial de reconocimiento de Jesús como “mi Hijo, el Amado, en quien me complazco”. El hecho de que el cuarto evangelista destaque estos dos mismos aspectos, aunque desde su propia perspectiva (1,32-34: el Espíritu baja y se detiene sobre Jesús; Juan atestigua: “Éste es el Hijo de Dios”), confirma que ya eran los más relevantes en las primeras tradiciones sobre los comienzos de la misión de Jesús.

1) Como aparece explícito en Hch 10,37-38, el cristianismo primitivo veía en la bajada del Espíritu la unción de Jesús por Dios para su misión. Así era como los primeros seguidores de Jesús entendían el cumplimiento en él de la profecía de Is 61,1: “El Espíritu del Señor Dios está sobre mí, porque me ha ungido”. Esta “unción” (*mašaj/echrisen* [Is 61,1;

Gospels, 291; Polag, *Fragmenta Q*, 30; Catchpole, *Quest*, 76; Kloppenborg, *Q Parallels*, 16). La razón principal para la conclusión apuntada es que el siguiente relato de Q, las tentaciones de Jesús (Mt 4,1-11/Lc 4,1-13), parece dar por supuesto que ya ha sido reconocido como Hijo de Dios (de ahí la tentación: “Si eres Hijo de Dios...” [Q 4,3.9) (*Meier, Marginal Jew* II, 103, con más biografía en n. 10). Esto implicaría que, entre los acontecimientos del Jordán, lo más destacado en Q era la voz del cielo que llamaba a Jesús Hijo de Dios, aunque si el relato de Q empezaba también con Jesús conducido al desierto por el Espíritu (Robinson / Hoffmann / Kloppenborg, *Critical Edition of Q*, 22-23), los temas del Espíritu y el Hijo estarían también presentes como en el episodio anterior y como en el núcleo de los relatos del nacimiento.

¹⁶⁶ Las implicaciones para la teología cristiana del bautismo serán consideradas en el vol. II de esta obra. De momento podemos señalar que la posterior idea popular de que el bautismo de Jesús “purificó el agua” para el futuro bautismo cristiano se encuentra por primera vez en Ignacio, *IgnEsm*, 18,2 (véase Luz, *Matthäus* I, 152). McDonnell y Montague (*Christian Initiation*, 28) simplemente repiten las palabras de Ignacio: “El Espíritu ... de alguna manera santificó el agua bautismal por medio de Jesús”. Pero en el NT el bautismo de Jesús nunca es presentado como modelo para el bautismo cristiano (cf. Dunn, *Baptism*, 32-37). No menos insatisfactoria es la simple identificación de la unción de Jesús con su bautismo: “Su unción fue su bautismo” (Harvey, *Jesus*, 141).

Hch 10,28]) era seguramente lo que convertía a Jesús en “el Ungido”, “el Mesías/Cristo”, a ojos de aquellos cristianos.

2) No menos significativa, la declaración celestial era probablemente entendida como una combinación de Sal 2,7 e Is 42,1¹⁶⁷.

Sal 2,7: “Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado”.

Is 42,1: “He aquí mi siervo, a quien yo sostengo; mi elegido, en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él”.

El pasaje isaiano parece algo distante de lo referido por los evangelios sobre la voz del cielo; sin embargo, su cita en Mt 12,18 indica que en los ambientes cristianos circulaba una versión de Is 42,1 muy semejante a la segunda parte de la declaración celestial en el Jordán¹⁶⁸. Esto viene a confirmar que los primeros narradores en las asambleas e Iglesia de la secta nazarena presentaban a Jesús como el Mesías real, hijo de Dios, según Sal 2,7, e hijo de Yahvé, de acuerdo con Is 42,1. Ellos entendían que el reconocimiento de tal categoría y función a Jesús se había producido mediante su unción por el Espíritu en el Jordán.

b. *Pero ¿qué sucedió realmente?*

Está muy bien identificar el sentido de la tradición tal como ésta ha llegado hasta nosotros. Pero ¿cómo alcanzó la tradición su forma actual? En una medida o en otra, la mayor parte de los especialistas que han estudiado el pasaje lo han hecho siguiendo la línea marcada por Strauss: aquí tenemos un clásico ejemplo de “mito histórico”¹⁶⁹. Es decir, no hay razón para dudar que Jesús fue realmente bautizado por Juan; pero lo referido sobre la apertura de los cielos, la bajada del Espíritu en forma de paloma y la voz celestial no es sino una muestra de desarrollo mítico¹⁷⁰. Obviamente, desarrollos de este tipo eran medios con que los primeros cristianos trataban de poner de manifiesto el significado de distintos acontecimientos para su evaluación de Jesús.

¹⁶⁷ Hay un gran consenso sobre este punto; véase, p. ej., Davies / Allison, *Matthew* I, 336-39.

¹⁶⁸ Mt 12,18 cita Is 42,1: “He aquí mi siervo, a quien yo he elegido, mi amado, en quien mi alma se complace”. Que la forma de Mt 12,18 no se debe simplemente a influencia de Mt 3,17, lo confirma el hecho de que las variantes de traducción perceptibles en Mt 12,18 se encuentran también en otros escritos (más detalles en Davies / Allison, *Matthew* I, 337-38).

¹⁶⁹ Strauss, *Life*, 87, 242-46.

¹⁷⁰ Sobre el simbolismo de la paloma véase, p. ej., el breve análisis de Fitzmyer, *Luke*, 482-84; un examen más amplio en Davies / Allison, *Matthew* I, 331-34.

Además, los intentos liberales de leer aquí una experiencia de Jesús, la de su autorización por Dios, se ven frustrados frente al carácter del relato. Porque, como señala Dibelius, los discípulos podían conocer una experiencia tan personal sólo si Jesús les había hablado de ella. Pero en tal caso, probablemente, se habría narrado el acontecimiento con las palabras de Jesús y como enseñanza suya (cf. Lc 10,18)¹⁷¹, mientras que lo que tenemos aquí es un relato efectuado desde el punto de vista del narrador. Prescindiendo de lo que pueda subyacer a la tradición, parece sumamente improbable que el primero en formularla fuera el mismo Jesús¹⁷².

Esta observación concuerda con los otros indicios de que la tradición fue desarrollada en el curso de su transmisión. En la historia de la tradición parece haber una constante tendencia a hacer del conjunto del acontecimiento un portento más visible, más objetivo. Nuestra versión más antigua empieza como una descripción de algo visto y oído sólo por Jesús: él ve abrirse los cielos y bajar el Espíritu, y la voz es una comunicación personal: "Tú eres mi Hijo...." (Mc 1,10-11). En Mateo, la apertu-

¹⁷¹ Dibelius, *Tradition*, 274 (citado *supra*, cap. 5, n. 35). Entre los que se inclinan por una experiencia real de Jesús comunicada a sus discípulos se encuentran Scobie, *John the Baptist*, 146-47; Jeremias, *Proclamation*, 49, 55-56; Leivestad, *Jesus*, 39; Taylor, *Immerser*, 264-77; Theissen y Merz, *Historical Jesus*, 211-12; Funk, *Acts of Jesus*, 54. Borg recuerda que también se habla de voces del cielo en historias de "otros hombres santos carismáticos judíos" (cf. *infra*, cap. 16, n. 19) y deduce que "es históricamente posible imaginar esto como parte de la experiencia de Jesús" (*New Vision*, 41). Chilton considera la visión como un indicador paradigmático de que Jesús se estaba convirtiendo en un hábil practicante del misticismo merkaba, la técnica de alcanzar una visión del Carro divino, como en Ez 1 (*Rabbi Jesus*, 50-53, 55, 58 y *pásim*). M. Barker, *The Risen Lord: The Jesus of History as the Christ of Faith* (Edimburgo: Clark, 1996), lleva la misma tesis mucho más lejos: una experiencia merkaba en el Jordán convenció a Jesús de que se había convertido en el Hijo de Dios, en el Señor manifestado en la tierra; "alcanzó en su bautismo ese sentimiento de completa identificación con Dios que los místicos suelen llamar resurrección a la vida" (55, 107-10). S. L. Davies, *Jesus the Healer* (Nueva York: Continuum, 1995), sugiere que Jesús "entró en un estado de conciencia alterpersonal, que él llegó a definir como posesión por el espíritu de Dios", y "cuando el espíritu estaba activo en él se creía transformado en el Hijo de Dios" (65, 61). Similarmente, R. E. DeMaris, "Possession, Good and Bad – Ritual, Effects and Side-Effects: The Baptism of Jesus and Mark 1.9-11 from a Cross-Cultural Perspective", *JSTT* 80 (2000) 3-30, ve indicios de un estado de conciencia alterado o trance de posesión, y opina que la visión de Mc 1,10-11 tiene más probabilidades de ser histórica que el bautismo de Jesús (también Malina, *Social Gospel*, 145).

¹⁷² En contraste con Cullmann (*Christology*, 283-84) y Witherington (*Christology*, 148-55), quienes de la presente forma de la tradición deducen la conciencia de sí mismo de Jesús.

ra de los cielos no es una visión únicamente de Jesús, y la comunicación del cielo tiene más bien el carácter de un anuncio público: “Éste es mi Hijo...” (Mt 3,16-17). En Lucas, de acuerdo con su predilección por experiencias espirituales tangibles¹⁷³, el Espíritu baja en “forma corporal” (*sōmatikō*), es una verdadera paloma lo que se ve (Lc 3,22). En el *Evangélio de los Ebionitas*, “una gran luz brilló en torno al lugar”¹⁷⁴. Y en Justino “un fuego se encendió en el Jordán” (*Dial.* 88.3)¹⁷⁵. Aquí, la pregunta obvia es si existía esta tendencia ya antes de que Marcos compusiera la tradición escrita más antigua que conocemos. O, en una formulación más directa: ¿es todo el relato una imaginativa versión cristiana del bautismo de Jesús por Juan, realizada a la luz del significado de Jesús tal como fue entendido posteriormente, y retrotraído a los comienzos reconocidos de su misión?

En realidad, me parece que difícilmente se puede rechazar en lo básico esta conjetura, aunque con una salvedad, que ya he señalado: la perspectiva de fe perceptible en la tradición se remonta probablemente a su formulación primera. Con esto no quiero decir que la perspectiva se remonte al acontecimiento mismo. Pero sin duda los primeros grupos de discípulos reflexionaron sobre los comienzos de la misión y sobre la relación de esa misión temprana con la de Juan. ¿Qué los habría llevado a formular la tradición en tales términos?¹⁷⁶

Los datos más llamativos relacionados con esta pregunta son los indicios de que el propio Jesús entendía su misión desde la misma perspectiva. Como veremos más adelante, Jesús probablemente creía haber sido ungido con el Espíritu (Is 61,1) y entendía su relación con Dios como la de un hijo con su padre. No es que él convirtiera esta idea de sí mismo en objeto de enseñanza explícita; pero varias cosas que dijo fueron suficientes para que sus discípulos la interpretaran como tal¹⁷⁷. La impresión de ellos de que Jesús estaba inspirado por el Espíritu y en intimidad con Dios sería parte del impacto que les produjo¹⁷⁸. Es muy posible, además, que en algún momento cristalizase tan distintiva y definitoria característica del sentido que tenía Jesús de la propia misión. Y el momento más probable

¹⁷³ Dunn, *Unity and Diversity*, 180-84.

¹⁷⁴ Epifanio, *Adv. haer.* 30.13.7-8.

¹⁷⁵ Ambos textos en Aland, *Synopsis*, 27.

¹⁷⁶ En cambio, no parece que las primeras versiones del episodio (anteriores a Mc 3,14-15) se interesaran por la cuestión de por qué Jesús debía someterse a un bautismo de arrepentimiento; da la impresión de que esto no se convirtió en problema hasta después. Para análisis, cf. Meier, *Marginal Jew II*, 110-16.

¹⁷⁷ Cf. *infra*, § 15.6c y 16.2.

¹⁷⁸ Véase lo dicho sobre (en vez de por) Joní y Janiná (§ 16.2a, en n. 19).

sería el comienzo de ella o, al menos, la etapa en que la misión de Jesús adoptó un carácter diferenciado de la del Bautista. Pero resultó que fue el bautismo de Jesús lo que pronto se vio como el comienzo de su misión y la toma de un camino divergente del de Juan. Como consecuencia natural, quienes reflexionaban sobre los comienzos de la misión de Jesús contaron el relato de su bautismo de manera que quedasen de manifiesto los rasgos distintivos de esa misión. Es decir, la unción de Jesús por el Espíritu y su relación con Dios las relacionaron con ese acontecimiento inicial. De la misma manera que, como dijimos antes, cuando los transmisores cristianos reflexionaron más detenidamente sobre el nacimiento de Jesús convirtieron en los temas centrales su generación por el Espíritu y su condición de Hijo de Dios (§ 11.1) ¹⁷⁹.

Pero conviene subrayar que en ningún caso se piensa que Jesús *deviniera* Mesías o Hijo de Dios en ese punto ¹⁸⁰. En ambos casos se piensa en un Jesús dotado por el Espíritu e Hijo de Dios desde el principio, ya sea el principio de su misión o de su vida. Pero no está tan claro que el mismo Jesús experimentase el Espíritu y su filiación divina antes de su misión (pese a Lc 2,49) ¹⁸¹. Por la tradición podemos deducir esa viva experiencia durante su misión. ¿Recibió luego una encomienda en el Jordán? Es completamente posible; pero el hecho de que en el cuarto evangelio haya un período de coincidencia entre las misiones de Juan y Jesús deja en pie la cuestión de cuándo vio Jesús la necesidad de tomar una dirección distinta de la que seguía el Bautista. Todo lo que podemos decir es que en la formulación de la tradición de Jesús, ya desde los primeros días, hasta donde sabemos, los discípulos narradores no tenían ninguna duda de que Jesús había sido ungido por el Espíritu en el Jordán y era querido por Dios como su Hijo desde entonces o incluso antes.

¹⁷⁹ Meier, *Marginal Jew* II, 108-109, critica mi anterior punto de vista en un libro sobre vivencias religiosas, en que yo especulaba acerca de una experiencia de Jesús luego trascendental para su conciencia, posteriormente atestiguada, de su filiación divina y del Espíritu (*Jesus and the Spirit*, 63-65).

¹⁸⁰ La cita completa de Sal 2,7 (con inclusión de "hoy te he engendrado"), que aparece en D y en testimonios latinos antiguos, no es original (véase, p. ej., Fitzmyer, *Luke*, 485), aunque fue reconocida por los ebionitas (Epifanio, *Adv. haer.* 30.13). En tradiciones primitivas, sin embargo, se conecta Sal 2,7 con la resurrección de Jesús (Hch 13,33; Heb 1,5; 5,5; cf. Rom 1,4).

¹⁸¹ Lc 2,41-51 huele a hagiografía. No obstante, debemos recordar el sorprendente paralelo de la autobiografía de Josefo: "Siendo yo todavía un muchacho de unos catorce años gané universal aplauso por mi afición a las letras; hasta tal punto que los jefes de los sacerdotes y los hombres principales de la ciudad venían frecuentemente a verme para que les diera información precisa sobre algún particular de nuestras ordenanzas" (*Vida* 9).

11.6. La muerte de Juan

Poco es necesario decir sobre Juan en este punto. Tanto la tradición sinóptica como Josefo refieren que fue ejecutado por Herodes después de un período de prisión (en la fortaleza que Herodes tenía en Maqueronte, según Josefo, *Ant.* 18.119). Las razones ofrecidas del encierro y ejecución son muy diferentes. En los sinópticos, Juan provocó la ira de Herodes al condenar su casamiento con la mujer de su hermano (i. e., con Herodías); mientras que, en Josefo, la predicación de Juan suscitaba tal entusiasmo entre sus oyentes que éstos parecían dispuestos a hacer “cualquier cosa que él aconsejase”, por lo cual Herodes temió que se produjeran disturbios o incluso una insurrección (*stasis*, 18.118). Sin embargo, las dos versiones podrían estar más cerca una de otra de lo que parece a primera vista. Porque, como ya quedó indicado, también Josefo considera a Juan un predicador de lo conveniente a la justicia (*dikaiosynē*), que instaba a sus oyentes a practicar “la justicia entre ellos y la piedad con respecto a Dios” y a purificar sus almas con la conducta debida (*dikaiosynē*, 18.117). Y, similarmente, la tradición sinóptica recuerda que Juan era tenido por “un hombre justo (*dikaios*) y santo” (Mc 6,20), “un profeta” (Mt 14,5). La medida tomada por Herodes no se debía, pues, a que Juan representase alguna amenaza de carácter militar o revolucionario¹⁸². La figura de Juan se asemejaba más bien a un Savonarola, que con su estilo de vida ascético y sus llamadas a la reforma moral fue demasiado lejos, causando agrio resentimiento entre la clase dirigente¹⁸³.

Hay, sin embargo, varios puntos que es oportuno comentar. Primero, tenemos aquí un buen ejemplo de la arbitrariedad con que podían ac-

¹⁸² Crossan, en cambio, opina que una llamada a ir al desierto y a bautizarse en el Jordán implicaba una reentrada en la tierra prometida, con obvias connotaciones de nueva conquista militar (*Historical Jesus*, 231-32, 235); cf. Webb, *John the Baptizer*, 364-65; Stegemann, *Library*, 214, 218, 220-21, 224; Strecker, *Theology*, 221-22, es muy escéptico. La idea tendría más sentido si el Bautista hubiera exigido que los bautizados entraran en el río desde la orilla oriental y salieran después del bautismo por la otra; pero la tradición no contiene ninguna indicación a tal respecto (con permiso de S. McKnight, “Jesus’ New Vision within Judaism”, en P. Copan / C. A. Evans [eds.], *Who Was Jesus? A Jewish-Christian Dialogue* [Louisville: Westminster John Knox, 2001] 73-76, citando a C. Brown, “What Was John the Baptist Doing?": *BBR* 7 [1997] 37-50).

¹⁸³ Sostiene también Crossan la opinión —ésta más verosímil— de que al hablar Juan de los “elegantes”, que van magníficamente ataviados y viven en el lujo [y] están en los palacios reales” (Mt 11,8/Lc 7,25), pretendía establecer una comparación entre él mismo y Herodes Antipas (*Historical Jesus*, 236-37). Theissen entiende que el otro contraste, “una caña agitada por el viento” (Mt 11,7/Lc 7,24), alude asimismo a Antipas (“The Beginnings of the Sayings Tradition in Palestine”, en *The Gospels in Context*, 25-59; también *Lokalkolorit*, 25-44); Crossan coincide en esto (*Birth*, 306-308).

tuar los gobernantes de la época. Los sinópticos y Josefo coinciden en que a Herodes le fue posible encarcelar y ejecutar a Juan sin “buena razón” aparente ni procedimiento formal: “por recelo” (*hypopsia*), dice Josefo. Conviene que tengamos esto en cuenta cuando más adelante surja la cuestión de si previó Jesús su propia muerte. Dado el precedente de lo que había sucedido a su mentor, el Bautista, y en vista de que el poder romano en Judea tendía a ser, si acaso, aún más arbitrario y brutal, sería muy extraño que Jesús no hubiera pensado en la posibilidad de que su vida fuera conducida a un final abrupto por medios cuasijudiciales o de otro género.

Segundo, Mc 6,17-28 es quizá el mejor ejemplo que tenemos de “reportaje” popular incorporado a la tradición sinóptica. La popularidad de Juan permite suponer que el público en general tenía gran interés por lo que sucediera a tan singular personaje. A ello se añadía el interés no menor despertado entonces como hoy por los chismorreos de la corte. La historia de la ejecución de Juan fue, pues, probablemente, un relato que circuló en las asambleas de los pueblos y en las plazas del reino de Herodes¹⁸⁴. Como no tiene un enfoque peculiarmente cristiano en cuanto a la moral, etc., difícilmente pudo ser una tradición fundamental para los grupos de discípulos de Jesús, aunque ellos podrían haberla narrado en sus reuniones. Y aunque Mc 6,29/Mt 14,12 acaso esté indicando que los discípulos de Juan fueron la fuente del relato para los grupos de Jesús, la falta también de temas característicos del Bautista invita a descartar asimismo esta posibilidad¹⁸⁵. Lo que importa, en consecuencia, no es tanto la mayor o menor exactitud de lo referido cuanto el carácter típicamente popular del relato. Éste encierra lo que generalmente se creía que había pasado. En otras palabras, los sinópticos nos ofrecen aquí, probablemente, un ejemplo extremo de que la tradición no nos dice tanto lo que sucedió como lo que se entendió que había sucedido; no nos refiere el acontecimiento en sí, sino la impresión, el impacto del acontecimiento.

¹⁸⁴ Theissen considera este relato como una “tradición popular” y un ejemplo “de los comentarios maliciosos de que fueron víctimas algunas mujeres herodianas en el siglo I” (“The Legend of the Baptizer Death”, en *Gospels in Context*, 81-97; íd., *Lo-kalkolorit*, 85-102). Sobre las inexactitudes históricas en el relato marcano, cf. íd., “Legend”, 86-89; Meier, *Marginal Jew II*, 172-73. Meier percibe también ecos veterotestamentarios, entre ellos el enfrentamiento de Elías con Ajab y su esposa Jezabel (p. ej., 1 Re 19,1-2; 21,17-26) y el libro de Ester (173).

¹⁸⁵ Theissen, “Legend”, 84-85. En cambio, Josefo podría haber intentado disculpar en alguna medida a Herodes exagerando el peligro de insurrección planteado por la popularidad de Juan.

11.7. Jesús tentado

En los evangelios sinópticos, la unción de Jesús en el Jordán va seguida “inmediatamente” (Mc 1,12) del relato de sus tentaciones en el desierto durante una permanencia allí de cuarenta días (Mt 4,1/Lc 4,1). Se puede considerar muy verosímil que Jesús pasase algún tiempo en el desierto al inicio de su misión¹⁸⁶. Una retirada para orar y reflexionar no tenía nada de extraño en una persona como él. Las tradiciones de Moisés y Elías sobre sus cuarenta días de ayuno (en conexión con una revelación directa de Dios)¹⁸⁷ podrían no sólo haber influido en el relato, sino incluso haber configurado la motivación de Jesús. Después de todo se recuerdan otras retiradas suyas a lugares solitarios para orar¹⁸⁸. Seguramente por un motivo similar Saulo de Tarso deja Damasco y marcha a Arabia tras la “revelación” recibida en el camino de Damasco (Gál 1,12.17). Y recordemos que el mismo Josefo, en su juventud, fue devoto discípulo del asceta Banno en el desierto durante tres años antes de adoptar un tipo de existencia más tradicional (*Vida* 11-12). Un aspecto no menos interesante es que la referencia marcana de que Jesús fue “echado” al desierto por el Espíritu (Mc 1,12) tiene intensos ecos del típico relato sobre el chamán en ciernes conducido al bosque por el espíritu inspirador para someterlo a una prueba o una experiencia purificadora en preparación para el papel que habrá de desempeñar en el futuro¹⁸⁹. Es decir, el relato sinóptico podría reflejar más bien una experiencia y motivación religiosa que una recreación del narrador para seguir la pauta de relatos tradicionales sobre tales experiencias.

Al mismo tiempo advertimos de la dificultad histórica para ubicar tal período de desierto en el comienzo de la misión de Jesús (*supra*, § 11.2b). Si esa misión siguió al principio el modelo de la del Bautista (Jn 3,22-24) y no se configuró de manera característica hasta después de ser encarcelado Juan (Mc 1,14), nos quedamos en cierta duda sobre cuándo tuvo lugar la retirada al desierto, sobre todo porque el cuarto evangelista (nuestra única fuente para el período de coincidencia entre las dos misiones) no habla de retirada alguna. ¿Sucedió “inmediatamente” después del encuentro inicial con Juan, o sólo después de ser éste retirado de la circulación? No estamos en condiciones de responder a tal pregunta.

¹⁸⁶ Sanders, *Historical Figure*, 112-17.

¹⁸⁷ Ex 34,28; Dt 9,9.18; 1 Re 19,8.

¹⁸⁸ Mc 1,35/Lc 4,42; Mc 1,45/Lc 5,16; Mc 6,32/Mt 14,13; Lc 6,12; Jn 6,15; 11,54.

¹⁸⁹ Véase, p. ej., J. V. Taylor, citado en mi *Jesus and the Spirit*, 383 n. 105. ¿Explica quizá esto por qué Mateo y Lucas refieren la acción del Espíritu de manera más atenuada (Mt 4,1: “movido por el Espíritu”; Lc 4,1: “conducido por el Espíritu”)?

La cuestión de si podemos hablar de “las tentaciones de Jesús” como una experiencia de Jesús mismo nos deja también sin respuesta. 1) Como sucede con la experiencia de Jesús en el Jordán (*supra*, § 11.5), necesitamos dar la debida importancia al hecho de que lo que tenemos es un relato *sobre* Jesús, no un relato o enseñanza *de* Jesús que se haya recordado como una comunicación personal suya. Detrás del relato hay ciertamente impresiones dejadas por Jesús, pero no está claro que podamos decir mucho más¹⁹⁰. 2) Por otro lado cabe poca duda de que cada uno de los evangelistas ofrece una versión que ha adquirido su forma actual a través de sus transmisiones. En Marcos es modesto el elemento interpretativo: “estaba con las bestias salvajes”, indicando, quizá, que Jesús estuvo protegido durante los cuarenta días (cf. Dn 6,16-23), o posiblemente significando una anticipación del paraíso restaurado¹⁹¹. La versión Q es mucho más detallada, con su relato de tres tentaciones específicas¹⁹². Resulta difícil evitar la conclusión de que el relato de Q fue configurado para establecer un paralelo entre la permanencia en el desierto de Jesús durante cuarenta días y de Israel durante cuarenta años¹⁹³.

¹⁹⁰ Fitzmyer se pregunta si “Jesús contó alguna forma de estos relatos como resúmenes figurados, parabólicos, de la seducción latente en la oposición diabólica a él y su ministerio” (*Luke*, 509-10).

¹⁹¹ Compárese Gn 2,19-20 con Is 11,6-9; 65,25; Os 2,18. Véase, p. ej., Jeremias, *Proclamation*, 69-70; Pesch, *Markusevangelium*, 95-96; D. C. Allison, “Behind the Temptations of Jesus: Q 4:1-13 y Mark 1:12-13”, en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, 195-213; varias interpretaciones son examinadas por R. H. Gundry, *Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993) 54-59; J. W. van Henten, “The First Testing of Jesus: A Rereading of Mark 1.12-13”: *NTS* 45 (1999) 349-66.

¹⁹² Como señala Kloppenborg, “el relato de las tentaciones ofrecido por Q ha resultado a menudo un problema”, que él resuelve en parte tratándolo como “una adición tardía a Q” (*Formation*, cap. 6). La cuestión está ligada a la de un vínculo entre el relato de las tentaciones y lo precedente (véase *supra*, n. 165). Pero cabe igualmente preguntarse si el relato de las tentaciones no debe atribuirse mejor a la tradición, tomada independientemente por Mateo y Lucas (cf. Lührmann, *Redaktion*, 56). Las coincidencias verbales entre ambas versiones se dan precisamente en diálogos clave, como se podría esperar en el caso de una tradición oral; y la variación en detalles (tentado durante cuarenta días o al cabo de ellos, el diferente orden de las tentaciones, etc.) es algo que no habría extrañado en las asambleas acostumbradas a comunicaciones orales de la tradición.

¹⁹³ Esto se percibe más claramente en Mateo, que es casi como un midrás de los caps. 6-7 del Deuteronomio (Jesús cita Dt 8,3; 6,16, y 6,13); véase en particular B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son (Matt. 4.1-11 & Par.)* (ConBNT 2/1; Lund: Gleerup, 1966); “un relato hagádico” (Davies / Allison, *Matthew* I, 352). Son intensos los ecos del milagro del maná (Ex 16,4; Dt 8,2-3; cf. Jn 6,25-34), y en la tercera tentación puede evocar la figura de Moisés en la cima del Pisgá contemplando la tierra prometida (Dt 3,27; 34,1-4); pero también se dejan notar otros temas (Davies / Allison, *loc. cit.*). Lo más claro, sin embargo, es la alusión al período de prueba en el desierto (nótese el uso de *peirazein/peirasmos* en Ex 15,25; 16,4; 17,7; 20,20; Dt 4,34; 8,2; 33,8; Sal 95,9; Sab 11,9; 1 Cor 10,13 Heb 3,8-9). Para un tratamiento conciso, véase W. Popkes, en *EDN* III, 65-66.

Pero la idea de la “prueba”/“tentación” del justo está profundamente arraigada en la tradición judía¹⁹⁴. 3) Además puede haber ecos de otros episodios de la misión de Jesús con mucho mayor número de testigos: las esperanzas suscitadas por noticias de una multiplicación de alimentos (cf. particularmente Jn 6,26); la petición de una señal milagrosa con ánimo de “probar” (*peirazein*) a Jesús (Mc 8,11; Mt 16,1/Lc 11,16), y la afirmación de Jesús de que sólo Dios puede pedir una sumisión total, de nuevo en respuesta a una pregunta para “someter(lo) a prueba” (*peirazein*), según Mateo (22,35) y Lucas (10,25)¹⁹⁵. 4) Por último, la circunstancia de que se subraye la filiación divina de Jesús (Q 4,3.9), como hace la voz del cielo en la escena del Jordán, sugiere que el relato de las tentaciones no adquirió su forma actual hasta que la convicción de que Jesús era el Hijo de Dios hubo arraigado definitivamente en la fe común de sus discípulos¹⁹⁶.

Así pues, difícilmente se puede afirmar que la tradición de las tentaciones lleve las marcas del impacto causado directamente por Jesús “allí y entonces” o en su enseñanza posterior. Lo que el relato atestigua es un impacto, por así decir, a distancia; una impresión producida por Jesús, quizá, a lo largo de toda su misión¹⁹⁷. Esto podría significar que sus discípulos pensaban que él había sufrido determinadas tentaciones en algunos momentos, señaladamente al considerar la posibilidad de una muerte espantosa (Mc 14,32-42 parr.)¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Abrahán (Gn 22,1; Eclo 44,20; Jdt 8,26; 1 Mac 2,52; *Jub* 19,8), Job, David (Sal 26,2), Ezequías (2 Cr 32,31), Daniel (1,12.14), Tobías (Tob 12,14S), Judit (Jdt 8,25) y el justo (Sab 2,17; 3,5; Eclo 2,1; 4,17; 33,1).

¹⁹⁵ Marcos y Mateo consideran también como una “prueba” (*peirazein*) la pregunta sobre el tributo al César (Mc 12,15/Mt 22,18), en respuesta a la cual presenta Jesús en antítesis el poder mundano y el deber para con Dios, como en la tercera tentación según Mateo (4,8-10).

¹⁹⁶ Cf. Luz, *Matthäus* I, 160.

¹⁹⁷ Jeremías entiende que todas las tentaciones se reducen a una sola: “el surgimiento de Jesús como Mesías político”. Puesto que la cuestión no tiene *Sitz im Leben* en la Iglesia primitiva, el núcleo del relato de las tentaciones probablemente se remonta a una tradición prepascual (*Proclamation*, 71-72). Según Wright, “hay que postular alguna clase de experiencia de Jesús en un momento temprano de su ministerio, en que él creyese haber alcanzado una primera y decisiva victoria sobre el ‘verdadero enemigo’, si hemos de explicar lo que encontramos en la controversia relativa a Belcebú” (*Jesus*, 457; similarmente Allison, “Behind the Temptations of Jesus”, 207-13); sobre tal controversia, cf. *infra*, § 12.5d, especialmente n. 371.

¹⁹⁸ El tema de la tentación, *peirasmos* (“Orad para que no entréis en tentación”), forma parte del relato de Getsemaní (Mc 14,38/Mt 26,41/Lc 22,46). Lucas le da especial relieve (Lc 22,40), y dos párrafos antes presenta a Jesús diciendo a sus discípulos: “Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas/tentaciones”. Esto concuerda con la conclusión lucana del relato de las tentaciones: “Cuando el diablo hubo terminado toda tentación, se retiró de él hasta un momento oportuno (*achri kairou*)” (Lc 4,13). En el evangelio de Lucas, Satanás (supuestamente = “el diablo”) no vuelve a entrar en escena hasta Getsemaní (Lc 22,3.31).

Pero también podría indicar que veían la misión de Jesús como caracterizada en conjunto por un firme rechazo a adoptar la clase de estrategias alternativas para la misión que las tentaciones representaban¹⁹⁹. En cualquier caso, el relato de las tentaciones atestigua vivamente la impresión producida por Jesús en sus discípulos: se recordaba su firme rechazo de opciones populistas o simplemente atractivas y su decidida resistencia a transigir en cuanto a la devoción incondicional que sólo podía ser exigida por Dios.

Este pensamiento final sobre la exigencia soberana de Dios, expresada tan rotundamente en la tercera tentación de la versión mateana, sirve de adecuado prólogo al asunto principal de la enseñanza de Jesús.

¹⁹⁹ Similarmente, Hebreos parece pensar que Jesús superó una prueba más completa (4,15: "probado en todo, como nosotros"), pero centrándose principalmente en la prueba especialmente dura de Getsemaní (5,7-8). No hay ningún indicio de influencia directa en Hebreos por la tradición sinóptica de Q 4,1-13.

Capítulo 12

El reino de Dios

12.1. La centralidad del reino de Dios

Entre los hechos concernientes a Jesús, la centralidad del reino¹ de Dios (*basileia tou theou*) en su predicación es de los menos discutibles o discutidos². Y si buscamos aspectos característicos de la tradición de Jesús y relativamente exclusivos de ella, el reino de Dios aparece como uno de los primeros que merecen ser considerados.

En esto sigo el ejemplo de Marcos. Al ponerse a narrar la misión de Jesús hace una especie de sumario: “Después de que Juan hubo sido entregado, vino Jesús a Galilea predicando el evangelio de Dios y diciendo: ‘Se ha cumplido el tiempo y se acerca el reino de Dios; arrepentíos y creed en el evangelio’” (Mc 1,14-15). La repetición de “evangelio” es propia de la perspectiva de Marcos³: resume el conjunto de su escrito sobre Jesús como “evangelio” (1,1) y conecta así la tradición de Jesús con el término (“evangelio”) que más caracterizó la predicación pospascual de Pablo en particular y que podría haber sido acuñado por éste con tal

¹ Traduciré sistemáticamente *basileia* como “reino”, su más obvio significado. La cuestión de si la voz aramea subyacente tiene una connotación ligeramente distinta es algo que examinaremos algo más adelante (§ 12.2b).

² Cf., p. ej., los citados por Meier, *Marginal Jew* II, 237 y 273 nn. 4-5; Becker, *Jesus of Nazareth*, 100-102; la *summa et compendium* del mensaje de Jesús (H. Schürmann, *Gottes Reich – Jesu Geschick: Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung* [Friburgo: Herder, 1983] 23).

³ El carácter redaccional de las referencias de Marcos al *euangelion* (1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9) fue demostrado plenamente por primera vez gracias a W. Marxsen, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel* (1956, 1959; trad. ingl., Nashville: Abingdon, 1969) 117-50.

finalidad⁴. La cuestión es que, encabezando la predicación de Jesús precisamente con dicho término (1,14-15), Marcos indica su pensamiento de que lo nuclear de ese evangelio es la predicación por Jesús del reino de Dios⁵.

Mateo y Lucas no siguen a Marcos en la presentación de Jesús como “evangelio”. Pero ambos resumen luego la predicación de Jesús con casi los mismos términos: Jesús “recorría toda Galilea ... predicando el evangelio del reino” (Mt 4,23; similarmente 9,35); Jesús dijo a los discípulos: “También a las otras ciudades tengo que predicar la buena noticia del reino de Dios” (Lc 4,43; también 8,1)⁶. La tradición Q recuerda igualmente que Jesús envió sus discípulos a difundir el mismo mensaje que Jesús: “Está cerca el reinado de Dios” (Mt 10,7/Lc 10,9).

Esas declaraciones sumarias reflejan la importancia de la tradición de Jesús. La expresión “el reino de Dios”⁷ aparece regularmente en la evocación de las palabras de Jesús por los evangelistas: treinta veces en Marcos, nueve en el material compartido por Mateo y Lucas (q/Q), veintiocho en la tradición distintiva de Mateo y veinte en tradición presente sólo en Lucas⁸. Es-

⁴ Véase mi *Theology of Paul*, 164-69. Cf. Marxsen, *Mark*, 138: “El ‘evangelio’ que escribe Marcos es su comentario sobre el término ‘evangelio’, que Marcos deja (en su mayor parte) sin explicar”.

⁵ En una tradición con paralelo, Marcos tiene “por causa del evangelio” (10,29), mientras que Lucas escribe “por causa del reino de Dios” (18,29; “por causa de mi nombre” en Mt 19,29); del mismo modo, por un lado vemos “el evangelio” (Mc 13,10) y por otro “el evangelio del reino” (Mt 24,14).

⁶ Lucas no utiliza el nombre (*euangelion*), prefiriendo al parecer el verbo (*euangelizesthai*, 4,18.43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1).

⁷ Mateo prefiere “el reino de los cielos”, aunque conserva “el reino de Dios” en cuatro pasajes (12,28; 19,24; 21,31.43), reflejando probablemente tradición anterior. No está claro por qué dejó Mateo inalterada alguna tradición. La explicación habitual —que, como buen judío, quería evitar hacer un uso indebido del nombre divino— tiene sentido; sin embargo, esa preocupación no le impidió referirse a Dios repetidamente (aunque con menor frecuencia que Marcos y Lucas). En cualquier caso, la distinción no es muy significativa (nótese 19,23 [reino de los cielos] y 24 [reino de Dios]), si bien indica el ambiente de “reino”. Véase 1 Macabeos, donde al parecer hubo intención de evitar por completo utilizar el nombre de Dios.

⁸ Mc 1,15; 4,11.26.30; 9,1.47; 10,14.15.23.24.25; 12,34; 14,25; q/Q 6,20; 7,28; 10,9; 11,2.20; 12,31; 13,20.29; 16,16; Mt 5,10.19(dos veces).20; 7,21; 8,12; 13,19.24.38.41.43.44.45.47.52; 16,19; 18,3.4.23; 19,12; 20,1; 21,31.43; 22,2; 23,13; 24,14; 25,1.34; Lc 9,60.62; 10,11; 12,32; 13,28; 17,20.21; 18,29; 21,31; 22,16.29.30. Recordemos (cf. *supra*, § 7.7) que una de las diferencias más notables entre los evangelios sinópticos y el de Juan es que éste tiene sólo cinco referencias al reino de Dios (3,3.5; 18,36 [triple]), aunque 3,3 y 5 reflejan intensamente Mt 18,3. Veintidós de los ciento catorce dichos del *Evangelio de Tomás* mencionan “el reino (de Dios/del cielo)”. Véase P. Perkins, “The Rejected Jesus and the Kingdom Sayings”, en C. W. Hedrick (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels: Semeia* 44 (1988) 79-94.

tos datos tienen difícil explicación, salvo la de un persistente recuerdo de que Jesús hablaba a menudo del reino. Sin duda, algunas de las referencias son redaccionales, añadidas por los evangelistas al componer sus evangelios⁹. Y podemos estar seguros de que otras fueron introducidas en las comunicaciones orales de la tradición que precedieron la transición a la tradición escrita¹⁰. Pero también debemos tener la confianza de que esas modificaciones en la etapa oral y las de carácter redaccional reflejaban el conocimiento, tanto por los transmisores como por su público, de que el reino había sido un tema prominente en la predicación de Jesús.

De hecho, en las referencias al reino de la tradición de Jesús probablemente debemos ver un buen ejemplo de cómo fue transmitida esa transmisión oralmente y por escrito: re-presentando un tema conocido y familiar con embellecimientos explicativos o de otro tipo adecuados al caso particular, a semejanza de lo que sucede en música con las “notas de adorno”, que embellecen y realzan un tema. Un caso interesante a este respecto es quizá la tradición parabólica. Indudablemente se recordaba que Jesús había utilizado parábolas para ilustrar lo que él tenía en la mente al hablar del reino. Así lo atestiguan Marcos (4,26.30; cf. 4,11) y Q (Mt 13,33/Lc 13,20). Pero la fórmula mucho más extensa que emplea Mateo para introducir las parábolas (“el reino de los cielos es como...”)¹¹ podría indicar tanto la técnica del narrador oral para referir parábolas como el estilo característico de Jesús. La cuestión es que en cualquier caso habría poca diferencia: utilizase o no Jesús tal frase introductoria al pronunciar esas parábolas (y otras), se le recordaba haciendo uso de parábolas en su enseñanza sobre el reino¹².

Esta continuidad y frecuencia dentro de la tradición de Jesús contrasta con lo que sabemos de las iglesias primitivas y con las tradiciones del judaísmo del Segundo Templo. En ambos casos, las imágenes de Dios como rey y del reino de Dios son familiares, pero de ningún modo tan prominentes como en la tradición de Jesús. En las Escrituras y los escritos posbíblicos del judaísmo del Segundo Templo, la expresión está apenas atestiguada y, aunque se hace referencia al “reino” o a la “realeza” de Dios, el tema no tiene particular relieve¹³. En cuanto a su utilización en las iglesias

⁹ P. ej., Mt 3,2; 13,19.52; 16,19; 21,43.

¹⁰ Posibles ejemplos son Mt 7,21; 8,12; 23,13; 24,14; Me 9,47; 11,10; 12,34; Lc 18,29; 21,31; 22,16.29-30.

¹¹ Mt 13,24.31.33.44.45.47; 18,23; 20,1; 22,2; 25,1.

¹² Cf. Jeremías, *Parables*, 100-101.

¹³ “El reino de Dios” (Sab 10,10; *SalSl* 17,3); “el reino (*malkut*) de Yahvé” (1 Cr 28,5; 2 Cr 13,8); “mi reino” (1 Cr 17,14); “su reino” (Sal 103,19; Dn 4,34; 6,26; Tob 13,1; Sab 6,4); “tu reino” (Sal 145,11-13; *SalSl* 5,18); “la realeza (*mamlaka*, *meluka*)” pertenece a Dios (1 Cr 29,11; Sal 22,28; Abd 21); la voz aramea *malkuta* (Dn 3,33;

primitivas, es cierto que Hechos se sirve de él con cierta frecuencia¹⁴ e incluso encierra la narración de los comienzos del cristianismo entre menciones del reino (Hch 1,3.6; 28,31). Pero la mayor parte de las veces el tema se encuentra en referencias a la predicación paulina. Y en las cartas de Pablo, la voz dominante en la primera generación del cristianismo y todavía audible para nosotros, no llega a tener una presencia realmente destacada¹⁵. El uso más frecuente del término en esas cartas, “heredar (o no) el reino”¹⁶, parece como si fuera tradicional (también en Sant 2,3), pero no se encuentra en los evangelios, con excepción de Mt 25,34. Probablemente, la formulación surgió en el pensamiento cristiano primitivo (¿el del propio Pablo?) cuando las palabras de Jesús sobre el reino fueron mezcladas con la imagen mucho más antigua relativa a la herencia de la tierra prometida¹⁷. El caso es que no pasa de ser mínima la coincidencia manifiesta entre el uso paulino y la tradición de Jesús¹⁸. En otras palabras, la prominencia del tema del reino en la tradición de Jesús no puede explicarse como reflejo de una prominencia similar en el judaísmo de la época de Jesús ni en la enseñanza de las iglesias primitivas. Una vez más, prácticamente no queda otra opción que atribuir la importancia del tema en la

4,34); la latina *regnum* (*TestMo* 10,1). El estudio reciente más completo es el de O. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58; Friburgo: Universitätsverlag, 1984), donde se concluye que la realeza de Dios no es un tema principal en la literatura judía primitiva y que funciona “como un símbolo, no como un concepto definido con precisión” (437-38). En cuanto a Qumrán, la idea de una escasa presencia del tema debe ser revisada tras la publicación de C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Atlanta: Scholars, 1985). En su concordancia de los textos, frecuentemente fragmentarios (4Q400-407, 11Q17), Newsom enumera más de 50 referencias a Dios como “rey” (*mlk*) y 25 al “reino” (*mlkt*) de Dios, típicamente “su reino glorioso” o “la gloria de su reino” (424-26). Los Cantos de Qumrán pueden ser propiamente descritos “el más importante texto judío precristiano en cuanto al tema de la ‘realeza de Dios’” (A. M. Schwemer, “Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumram”, en M. Hengel / A. M. Schwemer [eds.], *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* [WUNT 55; Tübinga: Mohr Siebeck, 1991] 45-118). Véase *infra*, § 12.2.

¹⁴ Hch 1,3.6; 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31.

¹⁵ “Reino” se encuentra ocho veces en las cartas indiscutidamente paulinas: Rom 14,17; 1 Cor 4,20; 6,9-10; 15,24.50; Gál 5,21; 1 Tes 2,12; también Ef, 5,5; Col 1,13; 4,11; 2 Tes 1,5; 2 Tim 4,1.18.

¹⁶ 1 Cor 6,9-10; 15,50; Gál 5,21; Ef 5,5.

¹⁷ La idea tradicional de heredar la tierra, que estaba basada en la promesa hecha a Abrahán (Gn 15,7.18, etc.), devino en alguna corriente del judaísmo la esperanza de heredar vida eterna (*Salsl* 14,10; *1 Hen* 40,9; Mc 10,17 parr.; Mt 19,29; Lc 10,25), el reino de Dios (Mt 21,38.43; también 5,5) o el mundo futuro (*2 Bar* 14,13; 51,3). Cf. Dt 10,9; Leví no tiene parte en la tierra; su herencia es el Señor. Véase *infra*, n. 73.

¹⁸ Rom 14,17, texto no característico de Pablo, bien podría reflejar influencia de la tradición de Jesús (Dunn, *Theology of Paul*, 191-92).

tradición a una reminiscencia del relieve que tuvo en la enseñanza y predicación de Jesús.

Esta posición nos parece aún más sólida cuando recordamos que, según Jeremías, la tradición de Jesús ha conservado características distintivas de la predicación de Jesús sobre el reino¹⁹. Las imágenes utilizadas en la tradición son, en efecto, bastante sorprendentes: el reino “está cerca”²⁰, “que venga”²¹, “ha venido” (Q 11,20), debe ser “buscado”²², hay que “entrar en él”²³, y es “conquistado” y “sufre violencia” (Mt 11,12/Lc 16,16). Estas imágenes no tienen paralelo en la literatura judía ni en escritos cristianos primitivos. En el resto del NT, sólo Hch 14,22 habla similarmente de “entrar en el reino de Dios”. El tema evangélico es difícil de explicar a partir de tal caso aislado; más bien éste se explica mucho mejor como un eco de la tradición de Jesús²⁴.

En suma, los indicios llevan a concluir que permanecía el recuerdo de que Jesús había predicado sobre el reino de Dios y que esto era central para su mensaje y misión²⁵. El impacto de su predicación se ha conservado en la tradición de Jesús, aunque menos claramente fuera de ella, en escritos cristianos primitivos.

12.2. ¿Cómo debe ser entendido “el reino de Dios”?

La conclusión recién alcanzada es clara y está fuera de discusión. Pero si hablar del reino era tan propio de la predicación de Jesús, ¿cómo lo entendían sus oyentes? Siendo Jesús evidentemente una persona creativa, hay que dejar margen a la posibilidad de que su visión o inspiración lo llevara a incluir aspectos característicos. Pero, aun así, es preciso dar por supuesto algún contexto de significado para sus referencias al “reino de Dios”, porque de lo contrario tal expresión habría carecido de sentido

¹⁹ Jeremías, *Proclamation*, 32-34.

²⁰ Mc 1,15; Q 10,9; Lc 10,11.

²¹ Mt 6,10/Lc 11,2; Lc 17,20; 22,18.

²² Mt 6,33/Lc 12,31; también Mt 13,45. Sobre posible arameo, cf. Dalman, *Words of the Jesus*, 122.

²³ Mc 9,47; 10,15.23-25 par.; Mt 5,20; 7,21; 21,31; 23,13; Jn 3,5; *EvTom* 22, 114. Cf. También Lc 13,24; 14,23; 16,16.

²⁴ El lenguaje sobre “entrar en el reino” constituye un buen ejemplo de un motivo de la tradición de Jesús que casi desde cualquier punto de vista debe atribuirse a Jesús mismo, aunque determinados casos puedan representar en realidad la adición de un tema recordado como procedente de Jesús. Véase, p. ej., F. W. Horn, “Die synoptischen Einlasssprüche”: *ZNW* 87 (1996) 187-203.

²⁵ Contra la opinión de Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, 87.

para sus oyentes, y la enseñanza de la que el reino constituía el tema principal habría sido más un galimatías que otra cosa²⁶. Tampoco un enfoque narrativo-crítico resultará suficiente en este punto: la expresión es empleada sin definición, y la cuestión de hasta qué punto la aclara lo que se dice sobre el “reino” está en el centro de un largo debate. Además, como acabamos de ver, todos los evangelistas suponen que Jesús predicó (la buena noticia de) el reino de Dios desde el principio, al igual que hicieron los discípulos que él envió en misión. Dicho de otro modo, la tradición presenta a Jesús y a sus discípulos en misión hablando del reino de Dios sin explicar tal concepto, como si fuera evidente para su auditorio. De ahí la ineludible pregunta: ¿qué significado tenía la expresión en aquellas circunstancias?

a. La connotación de “*basileia*”

Siempre ha estado claro por la lexicografía que los términos clave *basileia* (griego), *mamlaka* (hebreo primitivo) y *malkut* (hebreo posesivo y arameo) tenían una amplitud de significado. Sin afinar demasiado sobre la cuestión, podemos decir que todos ellos denotaban “realeza” en sus varios aspectos, particularmente el ejercicio de ella (de ahí la acepción “reinado”) y el territorio sobre el que era ejercida (de ahí la acepción “reino”)²⁷. Esta percepción resultó útil a los eruditos europeos que trataban de adaptarse al imperialismo de la última parte del siglo XIX y contribuyó a ensanchar un significado que había sido reducido en exceso por la traducción alemana *Reich* y la inglesa *kingdom*²⁸. Más en concreto, el reconocimiento de que el término no era monovalente, sino que podía expresar la soberanía de Dios (por utilizar la expresión de Dalman) en sus diferentes aspectos, ayudó a entender mejor el uso atribuido a Jesús. Por un lado, las referencias a “entrar” en el reino, “reclinarse a la mesa” en el reino o ser “grande”

²⁶ “Decir ‘se acerca el reino de Dios’ tiene sentido sólo si los oyentes estaban al tanto de la historia y esperaban su compleción” (Wright, *Jesus*, 226); pero véanse los comentarios de G. B. Caird, *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon, 1994) 367, y también *infra*, § 12.3 y 12.6.

²⁷ LJS, *basileia*; BDB, *mamlaka*, *malkut*; Dalman, *Words of Jesus*, 91-96; K. Seybold, “*melek*”: TDOT 8 (1997) 359-60. Dalman prefería el término *soberanía*.

²⁸ “Sin duda se puede aceptar que, tanto en el AT como en la literatura judía, *malkuth*, cuando es aplicado a Dios, significa siempre el ‘reinado’, nunca el ‘reino’ como si se tratara de un territorio gobernado por él”. Esta observación de Dalman (*Words of Jesus*, 94) tuvo gran repercusión en los estudios sobre la enseñanza de Jesús durante el siglo XX. Véase, p. ej., G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism* (Londres: SCP, 1966) cap. 5, donde se considera que el reino de Dios es “un poder dinámico activo entre los hombres en la persona y misión de Jesús”.

en el reino²⁹, obviamente evocan una imagen espacial o territorial³⁰. Por otro lado, sin embargo, el lenguaje relativo a que el reino “viene”, “se acerca” o “ha venido” implica un significado más dinámico³¹.

A comienzos del tercer cuarto del siglo XX, como precursor de una franca hermenéutica posmoderna, Norman Perrin se preguntó si el término no era mucho más flexible todavía. Los especialistas se habían equivocado al considerar el reino de Dios como un *concepto*, cuando en realidad debería ser entendido como un *símbolo* destinado a evocar el mito de Dios actuando como rey. Para aclarar su tesis recurrió a una distinción propuesta por Philip Wheelwright entre un “estenósímbolo”, un símbolo en relación estrecha con lo que representa, y un “símbolo flexible”, cuya dotación de significados no se agota ni puede ser adecuadamente expresada por ningún objeto al que haga referencia³². Su conclusión era que “Jesús utilizó el reino de Dios como un símbolo flexible y se sirvió de unas formas literarias y un lenguaje susceptibles de transmitir la realidad evocada por ese símbolo”³³. Quienes han aprovechado mejor el potencial de la observación de Perrin han sido los que, más específicamente, entienden el mito o relato evocado por las palabras de Jesús sobre el reino como la restauración de Israel (Meyer, Sanders)³⁴, la “metanarración” de la vuelta de Israel del destierro y

²⁹ Sobre “entrar”, cf. n. 23, *supra*. Sobre “reclinar(se)”, cf. Mt 8,11/Lc 13,29; Mc 14,18 parr.; Lc 14,15. Sobre “pequeño/grande”, cf. Mt 5,19; 11,11 parr.; 18,1.4; 20,21.

³⁰ Pero J. Marcus defiende el sentido de “entrar en el poder soberano de Dios”: *JBL* 107 (1998) 663-75.

³¹ En una serie de trabajos, Bruce Chilton, basándose principalmente en el Targum de Isaías, ha argumentado que lo que se subraya con ese lenguaje es “la presencia personal y dinámica de Dios”, “Dios con fuerza”, “la soberana actividad de Dios”, “la revelación salvífica de Dios mismo”; véase particularmente su *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom* (SNTU B1; Freistadt: Plöchl, 1979); también “The Kingdom of God in Recent Discussion”, en Chilton / Evans, *Studying the Historical Jesus*, 255-80; asimismo *Pure Kingdom: Jesus' Vision of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) 10-16. Antes había escrito Goppelt: “La venida del reino era vista aquí [en las bienaventuranzas] primero y sobre todo teocéntricamente como la actividad personificada de Dios entre su pueblo” (*Theology* I, 69). Tales observaciones ponen también en cuestión el intento de Riches de distinguir el “significado nuclear” del término de sus asociaciones convencionales” (*Jesus*, 18-19, 21-22, 42).

³² N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Filadelfia: Fortress/Londres: SCM, 1976) 5-6, 22-23, 29-32.

³³ Perrin, *Language*, 56.

³⁴ Meyer, *Aims of Jesus*, 125, 132-34 (índice “Restoration”); Sanders, *Jesus*, primera parte (conclusión, 116-19); íd., “Jesus and the Kingdom: The Restoration of Israel and the New People of God”, en E. P. Sanders (ed.), *Jesus, the Gospels and the Church*, W. R. Farmer (s) (Macon: Mercer University, 1987) 225-39. Sanders critica la tendencia a reducir el contenido conceptual de la expresión y a considerarla completamente enigmática: “Sabemos perfectamente bien lo que significaba en términos generales: el poder soberano de Dios” (*Jesus*, 125-29; la crítica está dirigida contra J. Breech,

el regreso de Dios a Sión (Wright)³⁵. ¿O se debería ver la realidad sugerida por el símbolo más bien como una protesta profética radical contra las desigualdades sociales y la opresión en la Palestina del siglo I (Horsley)³⁶, o como un anuncio de igualitarismo drástico, “un reino sin intermediarios” en favor del campesinado mediterráneo en conjunto (Crossan)?³⁷ ¿O habría que entender el reino de Dios como una “metáfora”³⁸ de la asunción del poder por Dios, como “la voluntad incondicional por el bien” (Theissen y Merz)?³⁹ En cualquier caso deberíamos tener la precaución de no tratar el discurso sobre el reino de Dios de manera aislada, y mucho menos como dichos sueltos que evaluar independientemente unos de otros. ¿Había una historia de más alcance que Jesús tratase de evocar con su enseñanza sobre el reino? De ser así, esa enseñanza sólo puede ser interpretada dentro de tal marco. En otras palabras, el marco de interpretación no sería simplemente el contexto inmediato de las distintas apariciones del término en la tradición de Jesús, ni siquiera el contexto constituido por el conjunto de cada evangelio. Tendría que ser el contexto formado por el recuerdo de Israel de su pasado monárquico, de su actual experiencia de sometimiento a soberanía ajena y de las esperanzas de los fieles en el reinado futuro de Dios. Una vez más nos encontramos ante la fascinante interacción entre historia y hermenéutica.

Hipótesis como las recién apuntadas no pueden abordarse satisfactoriamente a nivel teórico. Es su eficacia o no en dar sentido a los datos lo que las sostiene o echa por tierra. El procedimiento, pues, no puede ser otro que establecer más ampliamente el contexto de significado, es decir, el contexto de uso y asociación que habría informado la escucha de los oyentes de

The Silence of Jesus: The Authentic Voice of the Historical Man [Filadelfia: Fortress, 1983], y B. B. Scott, *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom* [Filadelfia: Fortress, 1983]).

³⁵ “Destierro y restauración: tal es el drama central que Israel creía estar protagonizando” (*Jesus*, 127); “Jesús está reconstituyendo Israel en torno a sí. Esto es el regreso del destierro; esto, en otras palabras, es el reino del Dios de Israel” (131); el anuncio por Jesús del reinado de Dios “no pudo sino ser entendido como que pronto el destierro iba a terminar definitivamente, que Israel estaba a punto de resultar triunfante de sus enemigos y que su Dios iba a regresar por fin para acabar con el mal ... ‘el reino de Dios’ ... sonaba a alianza renovada, a creación restaurada, a liberación de Israel, a retorno de YHWH” (172); cf. también 202-209, 227. Wright es seguido por McKnight, *New Vision*, p. ej. 70, aunque también afirma que “en Jesús, el término ‘reino’ tenía una polivalencia deliberada” (80).

³⁶ Véase *supra*, § 4.6b.

³⁷ Crossan, *Historical Jesus*, 421-22.

³⁸ Hengel y Schwemer creen que “símbolo” es “demasiado neutro, variable e intercambiable a voluntad” y prefieren hablar de “metáfora segura, intransferible” (*Königsherrschaft Gottes*, 6).

³⁹ Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 246, 274-76.

Jesús o, si se quiere, el contexto de significado que probablemente habría adoptado Jesús para ser entendido, por más que intentase variarlo u oponerse a él. Admitida tal premisa, la primera tarea consiste en aclarar el más inmediato contexto de significado al hablar de *malkut/basileia*.

b. *El reino de Dios*

Aunque se menciona relativamente poco el “reino de Dios” en la literatura del judaísmo del Segundo Templo, el *contenido* de la expresión debía de ser familiar. Como los datos al respecto han sido revisados varias veces recientemente, todo lo que necesitamos aquí es poner de relieve los principales significados⁴⁰.

1) A un público judío no le extrañaría, por supuesto, la idea de que Dios era rey (*melek*) de toda la tierra, de todas las naciones, de todos los dioses. Al fin y al cabo, éste era un tema de culto relativamente frecuente en su libro de salmos⁴¹. Los devotos judíos seguramente estaban acostumbrados a oír entonar: “El Señor reina (*malak*)”⁴²; “El Señor ha establecido su trono en los cielos, y su reino (*malkuto*) domina sobre todas las cosas” (Sal 103,19); “Tu reino (*malkut^{ka}*) es un reino eterno, tu gobierno dura por todas las generaciones” (Sal 145,13)⁴³. En el documento de Qumrán *Cánticos del sacrificio del Sábado* se alaba regularmente a Dios como “rey de los seres celestiales/divinos”, “rey de la gloria”, etc.⁴⁴

2) Típicamente judía es también la convicción, ya implícita en varios de los pasajes recién mencionados, de que sólo Israel reconocía la realeza

⁴⁰ M. Lattke, “On the Jewish Background of the Synoptic Concept, “The Kingdom of God” (1975), trad. ingl. en B. Chilton (ed.), *The Kingdom of God* (Londres: SPCK, 1984) 72-91; D. Patrick, “The Kingdom of God in the Old Testament”, en W. Willis (ed.), *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1987) 67-79; J. J. Collins, “The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha”, en Willis, *Kingdom*, 81-95; B. T. Viviano, “The Kingdom of God in the Qumran Literature”, en Willis, *Kingdom*, 97-107; D. C. Duling, “Kingdom of God, Kingdom of Heaven”, en *ABD* IV 49-56; G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew* (Londres: SCM, 1993) 121-35; Meier, *Marginal Jew* II, 243-88; K. Seybold / H.-J. Fabry, “*melek*”: *TDOT* 8 (1997) 365-75; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 246-52; con más divagación Becker, *Jesus of Nazareth*, 86-110.

⁴¹ Sal 10,16; 22,28; 29,10; 47,2-3.7-8; 95,3; 103,19 (*malkut*); 135,6 (en su ampliación de Qumrán: *DDSB*, 568). Véase J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen* (FRLANT, 141; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987); B. Janowski, “Das Königtum Gottes in den Psalmen”: *ZTK* 86 (1989) 389-454.

⁴² Sal 93,1-2; 96,10; 97,1; 99,1.

⁴³ Véase también Jr 10,7.10; Dn 4,34; Mal 1,14; *1 Hen* 84,2; 1QH 18(=10),8; 2 M^{sc} 1,24; *SalSl* 2,29-32; 17,3; Sab 6,4; *TestMo* 4,2.

⁴⁴ Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, 424-26.

de Dios. Israel había sido elegido por Dios, por lo cual Dios era rey de Israel en un sentido especial, en una relación especial⁴⁵. El Señor reina en Sión⁴⁶. Es el rey de Israel⁴⁷. Jesús y sus contemporáneos oraban: “Rey (*mal-ki*) mío y Dios mío”⁴⁸. Digna de particular mención es la buena nueva que predicar a Sión, también (o especialmente) al Israel del destierro: “¡Tu Dios reina (*malak*)!” (Is 52,7), en eco de la anterior liberación de la esclavitud celebrada en el Cántico de Moisés: “El Señor reinará por siempre jamás” (Ex 15,18), que Qumrán refirió a su esperanza de que el templo fuera reconstruido “en los últimos días” (4Q174 [4QFlor] 1,2-6). En consecuencia, la forma anterior de las Dieciocho Bendiciones rezaba: “Trae de nuevo a nuestros jueces, como antes, y a nuestros consejeros como en un principio; y reina sobre nosotros, sólo Tú” (*Shemoné Esré* 11)⁴⁹.

3) Pero igualmente se tenía la esperanza de (o se esperaba) que el reinado de Dios, hasta entonces sólo reconocido por Israel, pronto alcanzaría al mundo entero y sería reconocido por todos (quisieran o no)⁵⁰. La visión de Daniel de la gran estatua como representación de cuatro reinos sucesivos culmina en la visión de una piedra “cortada de una montaña sin intervención de mano humana” que pulveriza la estatua y crece hasta llenar toda la tierra (Dn 2,35.44-45). El tema se hizo frecuente en escritos posbíblicos⁵¹. En particular, Qumrán esperaba que Dios desplegara su poder de rey sobre los enemigos de Israel y que la riqueza de las naciones afluyera a Sión (1QM 6,6; 12,7-16) en cumplimiento de Is 60. Los *Oráculos sibilinos* presentan a la tercera sibila prediciendo que “el más grande reino del rey inmortal se manifestará a los hombres” (*OrSib* 3.47-48); que Dios “hará nacer un reino para la eternidad destinado a todos los hombres” y que entonces “desde todos los puntos de la tierra llevarán incienso y dones a la morada del gran Dios” y “habrá riqueza justa entre los hombres” (3.767-95)⁵². En el cap. 17 de los *Salmos de Salomón* se espera que “el rei-

⁴⁵ El primer uso y el segundo se hallan, por supuesto, estrechamente vinculados: “Él está frente a las naciones y sus dioses explícitamente como *melek* de Israel, demostrando ser en la prueba divina el Dios superior, singular y único” (Seybold, en *TDOT* VIII, 370).

⁴⁶ Sal 24,7-10; 48,2; 149,2; Is 6,5; Jr 8,19; *Jub* 1,28.

⁴⁷ Sal 146,10; 149,2; Is 33,22; 41,21; 43,15; 44,6; Sof 3,15; *SalSl* 5,19; 17,1.

⁴⁸ Sal 5,2; 44,4; 68,24; 72,12; 84,3; 145,1.

⁴⁹ Schürer, *History* II, 461.

⁵⁰ Is 24,21-23; Ez 20,33; Miq 4,1-7; Zac 14,9.16-17.

⁵¹ S. Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtererwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105; Berlín: de Gruyter, 2000), observa que la concepción de Jesús como rey sirvió de imagen antitética a una dominación política hostil y a “una realza corrompida y degenerada” (141).

⁵² Hay un consenso bastante generalizado en que *OrSib* 3 data de mediados del siglo II a. C. y contiene adiciones de la centuria siguiente.

nado de Dios como rey escatológico se manifieste y realice mediante el reinado del Hijo de David, el Señor Mesías”⁵³. Y el *Testamento de Moisés* prevé un desenlace sensacional para cuando Dios se levante del trono de su reino y “su reino se haga manifiesto en toda su creación” (10,1.3)⁵⁴.

Este material diverso nos permite hacernos una idea clara de las reverberaciones que hablar de la realeza de Dios podía producir en medio de las convicciones del “judaísmo común”. Es notable lo arraigada que estaba la concepción de Yahvé como rey. Frente a cualquier cosa que pudiera suceder en la tierra, Israel se confortaba con la seguridad de que la realeza de Dios, su reinado, seguiría en actividad. Salmos y profecías potenciaban la convicción de fe de que no obstante el fallo de Israel, y pese al destierro, Yahvé seguía siendo su rey. La realidad, tal como era experimentada desde la perspectiva humana, no necesariamente reflejaba la realidad desde la perspectiva de Dios. Al mismo tiempo, la esperanza respecto al futuro, aunque expresada de manera simbólica, evidentemente trataba de originar un efecto tangible en la vida de Israel. Conviene señalar también que la idea que tenía Israel de la realeza de Dios abarcaba, como si dijéramos, los tres tiempos (pasado, presente y futuro)⁵⁵. A la vista de todo ello podemos ya concluir que, en la Palestina que él conoció, Jesús no podía causar extrañeza hablando del reino de Dios a un público típicamente judío, y sin duda evocaría diversas convicciones de fe y esperanzas como las que hemos mencionado.

c. *¿Una historia más amplia?*

La serie de usos a que nos venimos refiriendo tiene un mayor trasfondo, como queda implícito (a veces explícito) en los pasajes recién citados. La concepción de Yahvé como soberano de todo es obviamente una expresión de la fe monoteísta y la teología de la creación propias de Israel: afirmar que Dios es uno equivale a reconocer que él es el único rey de la creación. Y referirse a Dios como “mi/nuestro rey” viene a ser tanto como subrayar que Dios hizo de Israel su pueblo entre todos los pueblos de la tierra. Recordemos que monoteísmo y elección son dos de las convicciones más fundamentales de Israel (§ 9.5). Pero el tercer aspecto, que el reinado de Dios se manifestará a todos, es resumen de una esperanza mucho más difusa y diversa. Y como el carácter futuro del reino de Dios consti-

⁵³ Meier, *Marginal Jew* II, 258.

⁵⁴ Véase *supra*, cap. 9, n. 96.

⁵⁵ Similarmente Jeremías, *Proclamation*, 98-100; cf. Caird, *New Testament Theology*, cap. 4.

tuye una de las cuestiones más debatidas de la tradición de Jesús, conviene decir un poco más sobre esa esperanza como parte del contexto en que debió de escucharse la enseñanza por él impartida. Tampoco en este caso pretendo ofrecer un examen exhaustivo ni nuevas percepciones; mi intención es simplemente indicar los temas más atestiguados y pertinentes, que sugieren la clase de esperanzas existentes entre los judíos en el Israel del siglo I, las cuales podían ser evocadas por Jesús al hablar sobre el reino ⁵⁶.

1. Existía la extendida creencia, con base en Dt 30,1-10, de que después de un período de dispersión entre las naciones serían reunidos de nuevo los desterrados/dispersos de Israel para conducirlos de vuelta a la tierra prometida, se restablecería la unidad de las doce tribus y se restauraría la relación entre Israel como pueblo de Dios y Yahvé como Dios de Israel ⁵⁷. Wright resume esta creencia como la esperanza del *regreso del destierro* ⁵⁸.
2. Unida a ella estaba la esperanza de una *prosperidad renovada y abundante* (Dt 30,5,9) ⁵⁹, con la eliminación de incapacidades y taras ⁶⁰ y la restauración —en efecto o para los efectos— del paraíso ⁶¹ como variaciones.
3. Aunque a menudo se hace referencia a esta esperanza como “la era mesiánica” ⁶², la intervención de *una figura (mesiánica) concreta* o agente divino parece más bien otra variación ⁶³. La imagen de un

⁵⁶ Voy a centrarme prácticamente en escritos palestinos anteriores al año 70 d. C. Véase Sanders, *Judaism*, 209-303, para un examen similar.

⁵⁷ Is 49,5-6.22-26; 56,8; 60,4,9; 66,30; Jr 3,18; 31,10; Ez 34,12-16; 36,24-28; 37,21-23; 39,27; Sof 3,20; Zac 8,7-8; Tob 13,5; 14,5-6; Eclo 36,11-15; 48,10; Bar 4,37; 5,5; 2 Mac 1,27.29; 1 Hen 90,33; Jub 1,15-18; SalSI 11,1-9; 17,31.44; 11Q19 [templo]; 50,9-13; Shemoné Esré 10. El tema del pecado-destierro-regreso es especialmente prominente en los *Testamentos de los Doce Patriarcas* (TestLev 14-16; TestJud 23; TestIs 6; TestZab 9,5-9; TestDan 5,4-9; TestNef 4; TestAs 7; TestBen 9,1-2); véase H. W. Hollander / M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Leiden: Brill, 1985) 39-40, 53-56.

⁵⁸ Wright, *The New Testament and the People of God*, 269-71, 299-301; id., *Jesus*, Index, “Return from exile”. Véase también J. M. Scott (ed.), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions* (Leiden: Brill, 1997).

⁵⁹ Is 32,14-20; 35,1-2; 44,3; Ez 34,25-29; 36,29-30.33-36; Jl 2,18-26; 3,18; Am 9,13-14; 1 Hen 10,19; OrSib 3,744-54; eufóricamente en 2 Bar 29,5-8.

⁶⁰ Is 29,18; 35,5-6; 42,7.18. Qumrán entendía que la santidad de la comunidad dependía de que fueran excluidos los afectados por tales deficiencias (1Q28a [1QS^a] 2,3-10; 11Q19 [11QTemplo] 45,12-14).

⁶¹ Is 11,6-8; 25,7-8; 51,3; Ez 36,35; Jub 4,26; 23,26-29; 1 Hen 25,4-6; IQH 16(=8),4.11. Véase D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londres: SCM, 1964) 283-84.

⁶² Una designación popular.

⁶³ Véase, p. ej., Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 531-37; también *infra*, § 15.2.

gran banquete, aunque en realidad independiente, a veces es vinculada; de ahí que (induciendo a error) se hable de “banquete mesiánico”⁶⁴.

4. Algunos imaginaban *una alianza renovada*, un convertirse desde la transgresión, una nueva efusión del Espíritu y un grado de respeto de la ley y de santidad no conocido antes⁶⁵.
5. Otra variación, señalada por Sanders y merecedora mención especial, es la esperanza en la *construcción de un nuevo templo*⁶⁶.
6. Wright ha pedido particular atención para otra de las varias situaciones imaginadas: *el regreso de Yahvé a Sión*⁶⁷.
7. Dentro de la extendida convicción de la dignificación y triunfo final de Israel, *el futuro que aguardaba a las otras naciones/los gentiles* era objeto de especulación y desacuerdo⁶⁸. Algunos no imaginaban otra cosa que su destrucción⁶⁹. Más corriente era la idea de que los gentiles peregrinarían a Sión para pagar tributo⁷⁰ o adorar allí a Dios (“prosélitos escatológicos”) ⁷¹. Esto solía estar relacionado con la esperada reunión de las tribus dispersas de Israel; pero en el judaísmo del Segundo Templo había facciones que también

⁶⁴ Is 25,6; Ez 39,17-20; 1Q28a (1QS^a) 2; 1 Hen 62,14. Cf. D. Smith, “Messianic Banquet”, en ABD IV 788-91. Tampoco en la tradición de Jesús la imagen es estrictamente la de un banquete mesiánico; véase *infra*, § 12.4f.

⁶⁵ Is 44,3-4; 59,20-21; Jr 31,31-34; Ez 36,25-29; 39,28-29; Jl 2,28-3,1; Zac 14,16-21; CD 8,21; 19,33-34; 1QpHab 2,3-4; 1Q34 2,5-6. Cf. H. Lichtenberger, “Alter Bund und neuer Bund”: NTS 41 (1995) 400-14, sobre los textos de Qumrán (401-406).

⁶⁶ Tob 14,5; Jub 1,15-17.29; 1 Hen 90,28-29; 91,13; 11Q19 (11QTemplo) 29,2-10; TestBen 9,2; OrSib 3,294. Véase Sanders, *Jesus and Judaism*, 77-87; también J. Ädna, *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (WUNT 2.119; Tübinga: Mohr Siebeck, 2000) 25-89.

⁶⁷ Is 24,23; 25,9-10; 40,3-5.9-10; 52,7-8; 59,20; Ez 43,2-7; Zac 2,10-12; 8,3; 14,4; Mal 3,1; Jub 1,26-28; 11Q19 (11QTemplo) 29,3-9; *Shemoné Esré* 16. Véase también Wright, *Jesus*, 616-23.

⁶⁸ Cf. el examen de las distintas posturas en Sanders, *Jesus and Judaism*, 213-18.

⁶⁹ Sal 2,8-9; Sof 2,9-11; Eclo 36,1-9; Bar 4,25.31-35; Jub 15,26; 1 Hen 90,19; 1QM; *SalSI* 17,24; y comprensiblemente, tras la destrucción de Jerusalén en 70 d. C., 4 Esd 12,33; 13,38; 2 Bar 40,1; Ap 19,17-21.

⁷⁰ Is 18,7; 45,14; 60,3-16; 61,5-6; Ag 2,7-9; 1QM 12,14; 4Q504 4,9-12; *SalSI* 17,30-31; OrSib 3,772-76.

⁷¹ 22,27-28; 86,9; Is 2,2-4 = Miq 4,1-3; Is 45,20-23; 56,6-8; 66,19-20.23; Jr 3,17; Sof 3,9-10; Zac 2,11-12; 8,20-23; 14,16-19; Tob 13,11; 14,6-7; 1 Hen 10,21; 90,30-36; OrSib 3,715-19. Véase J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (Londres: SCM, 1958) 56-62; T. L. Donaldson, “Proselytes or ‘Righteous Gentiles’? The Status of Gentiles in Eschatological Pilgrimage Patterns of Thought”: *JSP* 7 (1990) 3-27.

incluían a otros judíos entre los practicantes del mal que debían ser derrotados y juzgados⁷².

8. En cierta tensión con la serie anterior, centrada en la tierra de Israel (como en Is 60,21), estaba la ampliación del concepto de heredar la tierra (prometida a Abrahán y sus descendientes) para abarcar la tierra entera⁷³.
9. Al analizar el mensaje de Juan el Bautista ya señalamos el esperado *período de tribulación*, “un tiempo de angustia como no hubo otro desde que existen las naciones” (Dn 12,1-2), propio de la transición a la nueva era y comparado a los “dolores de parto” de una mujer⁷⁴. Presumiblemente, esto conecta con el tema del sufrimiento y triunfo final de los justos presente en Dn 7 pero también en otros pasajes bíblicos⁷⁵.
10. Estrechamente conectadas se encuentran corrientes de tradición que parecen prever *perturbaciones cósmicas*⁷⁶, incluso la destrucción de la creación⁷⁷, seguida de una creación nueva⁷⁸.
11. Un elemento con mucho de lo anterior era la esperanza de la destrucción (final) del mal y la *derrota de Satanás*⁷⁹.
12. También figuraba el tema del *juicio final*⁸⁰, que fue desarrollado para incluir interesantes temas complementarios relativos a libros

⁷² Cf. *supra*, § 9.4.

⁷³ Eclo 44,21; *Jub* 22,14; 32,19; *1 Hen* 5,7; Rom 4,13. Véase también n. 17, *supra*.

⁷⁴ Cf. *supra*, § 11.4c. Véase especialmente D. C. Allison, *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1985), 5-25.

⁷⁵ Véase *infra*, cap. 17, n. 180.

⁷⁶ Is 13,9-10,13; 24,23; Jr 4,23; Ez 32,7-8; Jl 2,10,30-31; 3,15; Am 8,9; Sof 1,15; Ag 2,6,21; *1 Hen* 80,4; 1QH 11(=3),35-36; *TestMo* 10,4-6; *OrSib* 3,675-84.

⁷⁷ Sal 102,25-26; Is 34,4; 5,6; Sof 1,18; 3,8; *Jub* 23,18; *1 Hen* 10,2; 83; 91,16; 1QH 11(=3),29-36; *OrSib* 2,196-213; 3,80-92.

⁷⁸ Is 65,17; 66,22; *Jub* 1,29; 4,26; *1 Hen* 72,1; 91,16-17; 1QS 4,25. Cf. Russell, *Method*, 280-82.

⁷⁹ Is 24,21-22; *Jub* 5,6; 10,7-11; 23,29; *1 Hen* 10,4,11-13; 13,1-2; 14,5; 18,16; 21,3-6; 69,28; 90,23; 91,16; *2 Hen* 7,1-2; *TestMo* 10,1; *TestLev* 18,12; *TestZab* 9,8; *TestDan* 5,10-11; *Jds* 6; Ap 20,2-3.

⁸⁰ Is 66,15-16; Dn 7,10; Sof 3,8; Mal 4,1; Sab 3,7,18; 4,18-19; 5,17-23; *Jub* 5,10-16; *1 Hen* 1,7,9; 10,13-14; 22,4,11; 90,20-27; 91,7,9,14-15; 1QS 4,11-14; 5,12-13; 1QH 12(=4),20,26-27; CD 7,9/19,6; 8,1-3/19,13-16; 1QpHab 12,14; 13,2-3; *SalSl* 14,9; 15,10,12; *4 Esd* 7,33-43; véase también el tema del día del Señor como “día de la ira” (cap. 11, n. 116, *supra*). El más completo de los estudios recientes es el de Reiser, *Jesus and Judgment*, primera parte (19-163); sobre el tema de *4 Esdras* véase M. E. Stone, *Fourth Ezra* (Hermeneia: Minneapolis: Fortress, 1990) 149-51.

celestiales que serán consultados el día del juicio⁸¹ y a la esperanza de que Dios dejaría el juicio de los gentiles en manos de Israel⁸².

13. Evidentemente, la creencia en la *resurrección*, vinculada a la anterior, no emergió como pensamiento explícito hasta la segunda mitad del período del Segundo Templo⁸³.

14. El sheol/hades, de ser entendido como la morada general de los muertos, llega a verse como lugar de castigo para los malos (*inferno*)⁸⁴, a menudo identificado con los fuegos de la gehena (el valle de Hinón)⁸⁵.

Repito: lo recién expuesto son sólo unas líneas generales, sin pretensiones de exhaustividad ni de inclusión de todos los textos pertinentes. La intención ha sido simplemente esbozar lo que podríamos denominar “el contexto de expectativa” dentro del que debió de ser entendida la predicación de Jesús sobre el reino de Dios. Pero incluso un examen tan sucinto lleva a plantear varias cuestiones importantes.

12.3. Tres preguntas clave

a. ¿Una gran narración?

Ya hemos hablado de una historia más amplia. Pero ¿debemos pensar en una *sola* historia más amplia? ¿Pueden estas hebras de tradición sueltas ser combinadas para formar lo que los historiadores han dado en llamar una “gran narración”? La idea de la “gran narración” está basada en la concepción bíblica de la historia como una progresión lineal hacia un fin determinado. Por eso, quizá el desprestigio de tal idea entre los historiadores contemporáneos (en lo tocante a la modernidad)⁸⁶ debería servir de aviso a los estudiosos de la Biblia para reconsiderar la cuestión. La misma ad-

⁸¹ Ex 32,32-33; Sal 69,28; Dn 7,10; 12,1; Mal 3,16; *Jub* 30,19-23; 36,10; 39,6; *1 Hen* 89,61-64.70-71; 98,7-8; 104,7; 108,7; CD 20,19; *ApSof* 7,1-8; *TestAbr* (A) 12,7-18; 13,9-14.

⁸² Dn 7,22 LXX; *Jub* 32,19; Sab 3,8; 1QpHab 5,4; cf. *1 Hen* 95,3; 1QS 5,6-7; 1QH 12[=4],26; 1QM 6,6; 11,13s.; *TestAbr* (A) 13,6; *ApAbr* 22,29. La idea aparece claramente reflejada en 1 Cor 6,2.

⁸³ Is 26,19; Dn 12,2-3; Os 6,2; 2 Mac 7,10-11.14.23.29; 1QH 19[=11],12-14; *Shemoné Esré* 2. Véase *infra*, § 17.6b.

⁸⁴ *SalSl* 14,6; 15,10; *1 Hen* 22,10-13; 103,7-8; 2 *Hen* 10; 40,12-42,2.

⁸⁵ *1 Hen* 27,1-2; 54,6; 90,25; 91,14; 100,9; 103,7; 4 *Esd* 7,36-38; cf. Is 66,24. Véanse J. Jeremias, “*Hades and geenna*”: *TDNT* 1 (1964) 146-48, 657-58.

⁸⁶ Véase *supra*, § 5.6.

vertencia es oportuna si pensamos que las diferentes “hebras” son partes de un todo coherente que podamos reconstruir en nuestros días; o, por cambiar la imagen a la de un puzzle, si pensamos que tiene que haber una imagen completa que de alguna manera podamos retener en la mente aparte de las piezas (la imagen de la caja) y utilizar para ir colocando las piezas y llegar a formar el todo. Porque los varios intentos del siglo pasado de reconstruir ciertos grandes mitos con las supuestas piezas subsistentes han caído en el descrédito⁸⁷. Lo que ha quedado de manifiesto es que los mitos resultantes no pasaban de ser creaciones de los investigadores modernos. ¿Debemos, entonces, considerar esos temas simplemente como una serie de ideas, esperanzas y aspiraciones dispares desconectadas de cualquier visión de conjunto?

Probablemente. Al enumerar los temas precedentes he intentado seguir un orden adecuado. Pero ¿cuál es la relación de unos con otros? Eso no está claro. Por ejemplo, el capítulo 34 de Ezequiel imagina por un lado a Yahvé reconstituyendo y pastoreando su rebaño, y por otro a David como pastor (34,11-16.23-24); la figura mesiánica no parece desempeñar papel alguno en la vuelta de Israel del destierro. ¿Depende el regreso de Yahvé a Sión de que sea reconstruido el templo? ¿Cómo compaginar las diferentes visiones del destino de los gentiles en relación con Israel restaurado? ¿Son la tribulación y el juicio una misma cosa? La esperanza de una nueva creación ¿representaba simplemente una expresión más radical de la expectativa del restablecimiento de la prosperidad? Textos como Isaías y *Jubileos* ponen en correlación algunos de los temas, pero dejan otros sin ninguna vinculación entre sí. El “apocalipsis de los animales” de *1 Henoc* (caps. 85-90) es lo que más se aproxima a un intento de relato inclusivo, pero no todas las hebras de tradición enumeradas entran en su trama. También *4 Esdras* pone en relación algunos de esos temas, quizá los que solían ser más destacados: “El día del juicio marcará el fin de esta era y el comienzo de la era de inmortalidad futura, en que, inexistente ya la corrupción, fenecida la indulgencia pecaminosa y erradicado el descreimiento, aumentará la justicia y aparecerá la verdad” (7,113-14).

Y hay algo más importante: recordemos que muchos de los textos a que nos hemos referido son de carácter sectario. De ningún modo debemos suponer que cada texto expresaba una visión compartida mayoritariamente. Pero esto no significa tan sólo que haya que pensar en diferentes “judaísmos” y, por lo tanto, en diferentes “historias” con que diferentes grupos de judíos interpretaban sus vidas y exponían sus esperanzas. Se tra-

⁸⁷ Me refiero a la “fiebre mandeana” de las primeras décadas del siglo XX y a la búsqueda del mítico redentor gnóstico precristiano y del “hombre divino”.

ta más bien de que otros judíos, otras sectas, a menudo eran objeto de condena o excluidos de las esperanzas manifestadas en esos documentos. En otras palabras, la tendencia a la división en el judaísmo del Segundo Templo refuerza el carácter no general, y de hecho discutido, de muchas de esas esperanzas en cuanto a los detalles con que eran expresadas⁸⁸. Nada de esto significa negar que quienes hablaban con esperanza del futuro creyeran implícitamente que Yahvé era rey y que tenía para Israel un plan coherente que él estaba en proceso de desarrollar. Se trata simplemente de reconocer las tensiones entre las corrientes de tradición y las varias expresiones de esa esperanza, así como las tensiones entre las distintas corrientes dentro del judaísmo del Segundo Templo, que expresaban la que acaso era una misma esperanza pero de maneras bastante diversas⁸⁹. El “relato coherente” de un visionario no es fácilmente combinable con el de otro.

Esto no debe originar sorpresa a los conocedores de la tradición cristiana. Un estudio de las expectativas de los primeros cristianos da igualmente un resultado fragmentario, una serie de atisbos de lo que se podía esperar, no menos difíciles de fundir en un todo⁹⁰. Y los cristianos de las generaciones posteriores se han contentado con afirmar la esperanza del cielo, aunque sin ser capaces de explicar el contenido de esa esperanza más allá de una serie de vislumbres ofrecidos por la tradición cristiana: la parusía (o regreso) de Cristo, la resurrección y el juicio, inexistencia de matrimonios y de relaciones sexuales, un banquete en el cielo, participación en la adoración celestial, etc., que difícilmente forman un relato coherente o “gran narración” de la vida más allá de la muerte.

En la medida, pues, en que el discurso de Jesús conecta con la expectativa judía de su tiempo debemos hacernos la misma pregunta respecto a si él y su auditorio tenían en la mente un relato inclusivo y úni-

⁸⁸ Véase *supra*, § 9.4.

⁸⁹ Con cierta justificación, T. F. Glasson critica a Schweitzer por afirmar primero que había una “visión común judía” de la escatología que la predicación de Jesús sobre el reino podía haber adoptado, para luego distinguir brevemente ocho tipos diferentes de enseñanza (“Schweitzer’s Influence – Blessing or Bane?”: *JTS* 28 [1977] 289-302, reeditado en B. Chilton [ed.], *The Kingdom of God* [Londres: SPCK, 1984] 107-20). Chilton acepta la objeción, pero también observa que “sería imprudente no reconocer que el conjunto de la literatura apocalíptica, junto con los manuscritos de Qumrán, los primeros targumes y otras obras intertestamentarias, presentan una esperanza común, diversamente expresada, de que Dios iba a actuar a favor de su pueblo en un futuro previsible” (“Introducción” de Chilton, 22).

⁹⁰ Cf. mi *Theology of Paul*, 314-15. Leivestad señala las consecuencias de conciliar un reino mesiánico con la escatología en el libro del Apocalipsis: dos guerras (Ap 19,11-21; 20,7-10), dos victorias sobre Satanás, dos escenas de juicio, dos resurrecciones, dos estados de beatitud (*Jesus*, 43-44).

co. ¿O debemos estar preparados para una serie equivalente de atisbos instantáneos y vislumbres del más allá, en vez de un relato coherente y completo?

b. ¿Qué entendemos por “escatológico”?

Una segunda cuestión que suscita este inventario de las expectativas judías del Segundo Templo es hasta qué punto o en qué sentido podemos calificar tales expectativas de “escatológicas”. Este término ha dominado y sembrado de confusión la búsqueda del Jesús histórico durante un siglo. La palabra griega *eschaton* denota claramente “fin”. Pero ¿fin de qué? Desde Schweitzer se va venido dando por supuesto que se pensaba en “el fin de los tiempos, el fin de la historia, el fin del mundo”. No habría mucho que objetar a esto si lo que se esperaba era clara y sistemáticamente una vida eterna en el cielo. Sin embargo, buena parte de lo examinado en la lista de catorce puntos correspondía a la esperanza en la continuación de la existencia en este mundo: regreso de la diáspora a la tierra prometida; triunfo de Israel sobre las naciones; restauración, quizá, del paraíso, pero *en la tierra*⁹¹. Por eso “fin”, sí, en el sentido de término de un período de tiempo, de conclusión de una época; pero ¿“fin de los tiempos, de la historia, del mundo”? Ahora bien, por otro lado parece haber elementos más radicalmente “finales” entre esas expectativas: nueva creación, juicio final y resurrección de los muertos. ¿Qué preveían quienes abrigaban la “esperanza de vida” después de la resurrección?

La terminología utilizada no ayuda mucho a dilucidar la cuestión. Especial relevancia tienen aquí las voces hebreas *qes*, *’aharit* y *’olam*⁹². La primera denota normalmente la expiración de un período de tiempo, a veces con un sentido final⁹³. En Daniel, sin embargo, su connotación es claramente escatológica: “el tiempo del fin” (*’et qes*, 8,17; 11,35.40; 12,4.9), “el tiempo fijado del fin” (*mo’ed qes*, 8,19; 11,27), “el fin de los días” (*qes hayyamim*, 12,13)⁹⁴. También la palabra *’aharit* puede connotar “fin”, por lo cual es traducida con la griega *eschaton*. Más a propósito es la expresión “fin de los días” (*’aharit hayyamim*)⁹⁵. Lo notable de ella es que puede em-

⁹¹ La misma cuestión surgió en el cap. 11 con respecto a lo que esperaba el Bautista (§ 11.4b).

⁹² Cf. J. Barr, *Biblical Words for Time* (Londres: SCM, 1969) 122-32.

⁹³ Ez 21,30.34 (21,25.29); 35,5 (pero véase K. Koch “*’awon*”: *TDOT* 10 [1999] 557); Hab 2,3.

⁹⁴ Véase también G. Dellling, *telos*: *TDNT* 8 (1972) 53; la versión de los LXX sue- le traducir *qes* por *synteleia* en esos pasajes (65).

⁹⁵ H. Seebass, *’aharit*, en *TDOT* I, 210-12.

plearse para un tiempo futuro limitado⁹⁶ o como referencia a la culminación de la historia⁹⁷. En los manuscritos del Mar Muerto encontramos *qes 'aharit* ("la edad final", "el tiempo último", "el fin de los días", "tiempo del fin": García Martínez)⁹⁸, y en otros textos se habla del "fin de la edad"⁹⁹. Pero 1QpHab 7,7 expresa explícitamente la creencia de que la "era final será prolongada"¹⁰⁰, y 11Q13 (11Q Melq) 2,4-9 prevé que "los últimos días" abarcarán hasta el décimo jubileo.

La voz *'olam* es mucho más corriente y aparece con mayor frecuencia en el sentido de "por/para siempre" (*ʔ'olam*, *ad 'olam*) o intensivamente: "por siempre jamás" (*ʔ'olam wa'ed*)¹⁰¹. El problema en este caso es el matiz desiderativo o hiperbólico de la expresión, o su evidente grado de contingencia. Sólo a condición de pedirlo, un esclavo podía serlo "para siempre", es decir, de por vida¹⁰². Al rey se le saludaba formalmente: "¡Viva por siempre el rey!"¹⁰³, lo cual no era un ruego a Dios para que le concediese vida eterna, sino la expresión del deseo de que viviese el mayor tiempo posible. La promesa de favor divino "para siempre" podía ser limitada o retirada, como de algún modo reconoce el Salmista (Sal 89,34-37, pero también 38-45)¹⁰⁴. In-

⁹⁶ Véase sobre todo Nm 24,14; pero también Gn 49,1; Dt 4,30; 31,29; Jr 48,47; 49,39. "Jr 23,20b = 30,24b se encuentra en la línea divisoria entre futuro y ésjaton" (Seebass, *TDOT* I, 211). La NRSV ofrece en los cuatro primeros pasajes la traducción "en días/tiempo(s) futuros", pero en los de Jeremías traduce "en los días últimos".

⁹⁷ Is 2,2 = Miq 4,1; Ez 38,16; Dn 2,28; 10,14; Os 3,5. La NRSV tiene las traducciones: "en días futuros", en Isaías y Miqueas; "en los días últimos", en Oseas y Ezequiel, y "al final de los días", en Daniel. Esto coincide claramente con el uso regular en Qumrán (1QpHab 2,5-6; 9,6; 1Q28a [1QS^a] 1,1; CD 4,4; 6,11; 4Q174 [4QFlor] 1,2.12.15.19; 4Q178 3,3-4; 4Q182 [4QCatB] 1,1; [11QMelq] 2,4) y en 2 Bar 25,1.

⁹⁸ 1QpHab 7,7.12; 1QS 4,16-17; 4QMMT C14; 5Q16. En 4 Esdras, cf. 6,7-10.25; 7,112-13; 11,39-46; 14,9 (véase Stone, *Fourth Ezra*, 103-104).

⁹⁹ "El día del fin" (1 Hen 10,12; 16,1; 22,4); "el fin de las edades (*synteileia tōn aiōnōn*)" (TestLev 10,2; TestBen 11,3); "el tiempo del fin (*kairou synteileias*)" (TestZab 9,9); "el fin de la edad/del mundo (*exitum saeculi*)" (TestMo 12,4); 4 Esd 7,113 (sobre "las dos edades" de 4 Esdras véase Stone, *Fourth Ezra*, 92-93); "el fin de los tiempos" (2 Bar 13,3; 19,5; 21,8; 27,15); cf. 1 Hen 16,1.

¹⁰⁰ 2 Henoc parece prever el "fin" de toda la creación, visible e invisible, para cuando "fenecerán los tiempos/el tiempo y no habrá años, ni meses, ni días, ni horas ... sino que habrá una sola edad/eternidad" (65,7-8; cf. 33,2).

¹⁰¹ H. D. Preuss, "*'olam*": *TDOT* 10 (1999) 534-45; también E. Haag, "*ad*": *TDOT* 10 (1999) 456-62.

¹⁰² Ex 21,6; Dt 15,17.

¹⁰³ 1 Re 1,31; Neh 2,3; Dn 2,4; 3,9; 5,10; 6,21.

¹⁰⁴ Elí (1 Sm 2,30-31); Saúl (1 Sm 13,13); señaladamente la promesa de que el trono de David sería establecido "para siempre" (2 Sm 7,13; Sal 89,29.36-37, renovada en 11Q19 [11QTemplo] 59,16-18) y de que Yahvé (o su nombre) moraría "por siempre" en Jerusalén (1 Re 9,3; 1 Cr 23,25; 2 Cr 33,4,7; pero véase Lam 2,1-9; renovada en Ez 43,7-9; 11Q19 [11QTemplo] 47,3-4; 53,9-10).

cluso en oráculos de castigo, donde la fórmula claramente intenta indicar carácter definitivo¹⁰⁵, podía haber esperanza de revocación¹⁰⁶, si bien la asociada promesa de salvación “para siempre” hecha a Israel presumiblemente indicaba un tiempo que se extendía mucho más allá del horizonte temporal que es posible concebir¹⁰⁷. En Dn 12,2-3 se imagina la existencia después de la resurrección como “vida eterna (*hayye 'olam*)” o como “oprobio eterno (*dir'on 'olam*)”.

¿Corremos, entonces, el peligro de encontrar claridad en unas palabras y unas ideas que en modo alguno estaban claramente conceptualizadas? ¿No sería más exacto (y justo), en cuanto a las esperanzas examinadas, hablar de períodos de tiempo sin una conclusión predeterminada, en contraste con períodos fijos, como un sábado, unas fiestas, una semana, un año, una generación o un reinado? Ya el simple hecho de que la expresión estereotipada *dor wador*, “generación tras generación”, pueda ser utilizada como equivalente de “para siempre”¹⁰⁸ debería hacernos dudar. Pero hay que considerar además otra potencial confusión en el lenguaje.

A lo largo del siglo XX, la cuestión ha sido oscurecida por la confusión entre “escatología” y “apocalíptica”. Durante los años ochenta se realizaron dos intentos de aclarar el alcance de estos términos, con resultado hasta ahora dudoso. Uno hacía hincapié en lo insatisfactorio del empleo de “apocalíptica” como nombre¹⁰⁹ y proponía una triple distinción: “apocalipsis” como género literario, “apocalipticismo” como ideología social y “escatología apocalíptica” como un conjunto de ideas presentes en otros géneros y contextos sociales¹¹⁰. El otro intento partía de la disconformidad con que los dos términos fueran tratados como sinónimos¹¹¹; subrayaba que “apocalipsis” (revelación) denota la puesta de manifiesto de misterios

¹⁰⁵ Is 34,10; Jr 17,4; 20,11; Ez 27,36; 28,19; 35,9; Sof 2,9; Mal 1,4.

¹⁰⁶ La “desolación para siempre” que anuncia Jeremías (18,16; 25,9.12; 49,33) es revocada por las promesas de Is 58,12 y 61,4.

¹⁰⁷ Is 9,7; 32,17; 34,17; 60,15.19-21; Jr 17,25; 31,40; Ez 37,26-28; Os 2,19; Jl 2,26-27; Miq 4,7. En cuanto a textos sobre el reino, véase especialmente Dn 2,44; 3,33; 4,34; 6,26. Qumrán se veía como una “comunidad eterna”, una “plantación eterna”, “un pueblo eterno” (1QS 2,25; 3,12; 8,5; 11,8; 1QH 11[=3],21; 14[=6],15; 16[=8],6; 1QM 13,9). 11Q19 (11QTemplo) repetidamente califica de “eternas” las ordenanzas relativas al templo (18,8; 19,9; 21,04; 25,8; 27,4; 35,9).

¹⁰⁸ Ex 3,15; Dt 23,2-3; Sal 33,11; 61,6; 72,5; 79,13; 89,4; 100,5; 102,12; 106,31; 119,90; 135,13; 145,13; 146,10; Is 34,17; 51,8; Jl 3,20.

¹⁰⁹ Cf., p. ej., las objeciones de T. F. Glasson, “What Is Apocalyptic?": NTS 27 (1980-81) 98-105.

¹¹⁰ Véase especialmente Collins, *Apocalyptic Imagination*, cap. 1 (1-42).

¹¹¹ C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (Londres: SPCK, 1982); también *Christian Origins*, 56-64.

celestiales y que, si bien la mayor parte de esas revelaciones conciernen a “acontecimientos finales”, de ningún modo se puede decir esto mismo de todas¹¹². Si se dan por válidas tales distinciones, entonces los elementos de las expectativas del Segundo Templo deben ser llamados “apocalípticos” en la medida en que fueron “revelados” a los escritores. Y se debe evitar decididamente el uso más popular (también fuera de círculos teológicos) de “apocalíptico” para calificar una futura serie de intervenciones sobrenaturales en la historia humana acompañadas de violencia y horror sin precedentes; “escatológico” es un término mucho más apropiado, aunque nos deja con la falta de claridad a que acabamos de referirnos. Conviene tener todo esto presente para que, al volver a la tradición de Jesús y examinar cuidadosamente la esperanza allí expresada, utilicemos con propiedad nuestro lenguaje descriptivo.

c. *¿Sentido literal, simbólico, metafórico...?*

El grado de fragmentación de los relatos y la falta de claridad en términos fundamentales (como “escatología”) justifican las dudas de Perrin. ¿Es “el reino de Dios” un concepto o un símbolo? El discurso sobre el reino y el contenido de la esperanza escatológica ¿deben ser enfocados en su sentido literal, o acaso simbólicamente? Esta cuestión la expone adecuadamente Wright en su estudio. Considera el lenguaje apocalíptico como “un rico sistema de metáforas destinado a conferir significación teológica a ciertos acontecimientos históricos”. Las advertencias sobre un juicio inminente se hacían “en la idea de que iban a ser entendidas en referencia a ... acontecimientos sociopolíticos, vistos como el momento culminante en la historia de Israel”¹¹³. Reducir la realidad contemplada a los términos de la metáfora sería no entender su carácter de metáfora. Tal es el error de quienes interpretan que el lenguaje apocalíptico predice realmente el fin del conjunto espacio-temporal, cuando su verdadera función, como ha quedado dicho, es conferir “significación teológica” a los acontecimientos actuales. Pero Wright no es tan claro respecto a si todos los elementos enumerados en § 12.2c son metafóricos en el mismo sentido (o en la misma medida). Él destaca principalmente los elementos de escatología apocalíptica. Pero ¿es la “gran narración” de la vuelta de Israel del destierro y del regreso de Yahvé a Sión igualmente metafórica (la “gran metáfora”, quizá)?

¹¹² No hay más que mencionar, p. ej., el uso que se hace del término *apocalipsis* en Gál 1,12 y 2,2 y en el “Libro astronómico” o “Libro de las luminarias celestes”, que compone 1 Hen 72-82.

¹¹³ Wright, *Jesus*, 96-97; véase también *supra*, § 4.7 en n.177. Similarmente, Kaylor, *Jesus*, 77-78.

¿O hemos de esperar en este caso una relación más estrecha entre los términos de la metáfora y la realidad a la vista?¹¹⁴

Una manera de abordar una tan ardua cuestión es preguntarse cómo habrían entendido los judíos contemporáneos de Jesús las esperanzas indicadas en § 12.2c. ¿Habrían esperado un cumplimiento literal, o al menos una estrecha relación entre esperanza y realidad, o habrían considerado las esperanzas como “metafóricas”? Sin duda, las veneradas tradiciones del éxodo habrían estimulado a muchos creer en una intervención divina visible. Sabemos, por ejemplo, que dos de los supuestos profetas de la liberación activos en torno a la época de Jesús partían de esa creencia, anunciando repetición de milagros como el paso del Jordán a pie enjuto y la caída de los muros de Jericó (Jos 3-4,6)¹¹⁵. Y el recuerdo de la liberación de Samaría del ejército sirio (2 Re 7) y de Jerusalén del ejército de Senaquerib (2 Re 19) no habría hecho sino contribuir a que se viera como real esa esperanza, hasta el punto, posiblemente, de animar a muchos zelotas en los días finales de la rebelión contra Roma de 66-70/74 d. C. ¿Debe, entonces, un comentarista cristiano sentirse confortado por el alto grado en que el anuncio del Bautista tuvo un cumplimiento literal con la catástrofe en que se sumió Israel cuarenta años después de la misión de Jesús?

Por otro lado, la decepción por la mal cumplida esperanza de la vuelta del destierro (como en Is 43,1-44,8; 54-55) seguramente habría suscitado preguntas en las mentes de otros. ¿Y no habría habido otros más que compartiesen la idea de Filón de que, siendo los judíos tan numerosos, no había país capaz de acogerlos a todos (*Flacc.* 46) y considerasen irrealista un regreso masivo de la diáspora a la tierra de Israel? Alternativamente se podía esperar que, a fin de darla por cumplida, la vuelta del destierro consistiera en el regreso de algunos judíos de la diáspora a Palestina, y, del mismo modo, que el retorno de Yahvé al templo (dando por supuesta su ausencia) estuviera marcado al menos por una visión de la gloria divina instalada allí de nuevo (cf. Ez 43,4-5). Por eso es oportuno preguntarnos si la esperanza de un perdón final de los pecados (¿que hiciera ya innecesaria toda ofrenda expiatoria?) y de una efusión del Espíritu (¿que hiciera ya innecesaria la enseñanza de la Ley?) era tan idílica (simbólica) como la esperanza de una prosperidad abundante o del paraíso restaurado, y si había una esperanza realista de la erradicación completa del mal y del pecado.

¹¹⁴ Véanse las cuestiones planteadas por Allison, *Jesus of Nazareth*, 153-64; también en su crítica de Wright, “Jesus and the Victory of Apocalyptic”, en C. C. Newmann (ed.), *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God* (Downers Grove: InterVarsity, 1999) 126-41, con respuesta de Wright (261-68).

¹¹⁵ Josefo, *Ant.* 20,97-98, 167-70.

Aquí necesitamos ser especialmente cuidadosos con el término *metáfora*. En crítica literaria, la *metáfora* es un tipo de *tropo*, el cual, por su parte, es una figura en que el significado propio de una palabra o expresión cambia su sentido convencional, experimentando un *giro*¹¹⁶. De ahí que la metáfora sea distinta del *símil*: en el *símil* las palabras conservan su sentido convencional, “mientras que la metáfora es la utilización de una palabra de modo que signifique algo diferente del referente literal, pero conectado a él mediante alguna semejanza”¹¹⁷. La metáfora, como observa Ricoeur, es una innovación en cuanto al sentido, la cual produce su efecto semántico por la impertinencia de su atribución¹¹⁸. En su libro *La metáfora viva*¹¹⁹, nos dice que se “atrevería a postular no sólo un sentido metafórico, sino también una referencia metafórica, al hablar del poder de la metáfora para describir una realidad inaccesible a la descripción directa”¹²⁰. Similarmente en su completo estudio de la metáfora, Janet Martin Soskice señala, entre otras cosas, que los objetos físicos no son metáforas, ni las metáforas son simplemente modos de decir con galanura aquello que no tiene una expresión literal o que dicho literalmente resultaría inadecuado. En el lenguaje religioso, las metáforas pueden ser consideradas como “descripciones de la realidad sin pretensión de ser directamente descriptivas”¹²¹.

Si hay aquí algo de valor en el aspecto histórico y en el hermenéutico contemporáneo, debemos estar abiertos a la posibilidad de que las palabras de Jesús sobre el reino tuvieran un carácter metafórico. Es decir, que él hubiera imprimido en ellas un “giro”, apartándolas de su sentido convencio-

¹¹⁶ *Tropē* (“giro, vuelta”). El uso es clásico; Quintiliano definía el tropo como la alteración artística por la que una palabra o expresión adquiere un sentido distinto del que propiamente le corresponde (*Instituciones* 8.6.1).

¹¹⁷ S. Wright, *The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospels Parables* (Carlisle: Paternoster, 2000) 8.

¹¹⁸ “Con la metáfora, la innovación consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica por medio de una atribución impertinente: ‘La naturaleza es un templo cuyas columnas vivas...’ La metáfora está viva en tanto sea posible percibir, a través de la nueva pertinencia ... la resistencia de las palabras en su uso ordinario y, por lo tanto, su incompatibilidad en una interpretación literal de la frase” (*Time and Narrative*, vol. I [Chicago: University of Chicago, 1984] IX).

¹¹⁹ P. Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris: Éditions du Seuil, 1975; trad. ingl., *The Rule of Metaphor* [Toronto: University of Toronto, 1997]; trad. esp., *La metáfora viva* [Madrid: Cristiandad-Trotta, 2001]).

¹²⁰ *Time and Narrative* I, XI.

¹²¹ J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon, 1985) 145. Wright se halla en esta línea (*New Testament and People of God*, 63): “Las metáforas son minirrelatos que sugieren modos de contemplar una realidad no reductibles a los términos de la metáfora misma” (129-30). Por su parte, Caird (*Language*, 152-59) trata la metáfora de un modo más impreciso.

nal, de manera que el “reinado de Dios” no debería ser entendido con arreglo a lo que el término *reinado* evoca normalmente. O también podría haber hecho Jesús una “descripción de la realidad sin pretensión de ser directamente descriptivo”, diciendo así lo que no podía ser expresado de otro modo. Esto tiene poco que ver con la visión de Perrin del reino como un “símbolo flexible” cuyos significados no se agotan ni pueden ser adecuadamente expresados por ningún referente. Mas, para el historiador que se pregunta cómo habrían entendido el término los oyentes de Jesús y para el intérprete moderno, la cuestión es similar. Si hay algo en esto, entonces debemos tener cuidado de no evaluar el discurso de Jesús sobre el reino en la medida en que puede ser entendido de manera más literal. Y, presumiblemente, el cumplimiento de la esperanza no debe medirse por el grado de correlación entre lenguaje y acontecimiento, incluso cuando en el acontecimiento se indique una correspondencia más estrecha. La idea es que el lenguaje de visión (apocalipsis) no debe ser forzado para extraer un valor literal, que la correlación entre ese lenguaje y los acontecimientos reales (literales) tiene menos importancia de la que se ha supuesto habitualmente y que la esperanza expresada con ese lenguaje bien podría encontrar satisfacción (cumplimiento) en acontecimientos muy diferentes de los descritos.

También aquí las vicisitudes de la esperanza cristiana pueden proporcionar un útil paralelo. La esperanza cristiana está compuesta típicamente de imágenes, tomadas sobre todo del libro del Apocalipsis (o de la Revelación) de Juan. Entre esas imágenes están las de una inmensa ciudad amurallada construida de piedras preciosas, un río y un árbol de vida y “el banquete de bodas del Cordero”. Tomar literalmente tal simbolismo es malinterpretarlo. Las imágenes metafóricas son un intento de indicar lo que no puede ser descrito en términos literales. Sin embargo, a lo largo de los siglos, los cristianos se han venido confortando con la esperanza del cielo, sin tener una verdadera idea de lo que es el cielo ni de lo que “realmente” sucede “allí”, por más que se haya pretendido extraer de las metáforas un contenido literal. La cuestión es si sucedía algo distinto con las expectativas y esperanzas judías en el período del Segundo Templo.

d. *¿Cómo proceder, entonces?*

Sería un error considerar esas tres preguntas clave (§ 12.3a-c) algo secundario en la tarea de entender el impacto causado por Jesús al predicar el reino, como si primero pudiéramos interpretar los textos sobre el reino y luego pasar a preguntarnos qué evocaba Jesús en sus oyentes con esa predicción. Por el contrario, tales preguntas van al meollo del problema hermenéutico de percibir cómo eran oídos esos textos en el siglo I y cómo oímos hoy nosotros aquella audición. Por eso el típico modo de abordar el proble-

ma —centrarse en uno o dos textos principales, someterlos a un análisis intensivo, sacar conclusiones inmediatas respecto a su impacto y finalmente tirar de otros textos como apoyo— no es la manera más idónea de proceder. Las preguntas sobre la “gran narración”, sobre el sentido de describir determinados pasajes como “escatológicos” (o “apocalípticos”) o sobre la fuerza simbólica o metafórica de alguna palabra o frase particular, difícilmente pueden hallar respuesta satisfactoria mediante un proceso de exégesis atomística.

Más bien, en línea con la decisión metodológica de mirar primero la imagen de conjunto (§ 10.2), conviene intentar obtener una visión amplia de la enseñanza de Jesús y sus temas más estrechamente relacionados. De ese modo empezaremos a apreciar los motivos y aspectos destacados más característicos de la predicación de Jesús sobre el reino. Así, a la luz de cuanto nos dice la tradición de Jesús al respecto, estaremos en mejores condiciones de abordar esas tres preguntas clave e intentar conocer el impacto de Jesús en este punto, es decir, lo que su predicación acerca del reino pudo evocar en la mente de sus oyentes. Y conociendo lo recordado y el modo en que lo fue, estaremos en mejor posición de aclarar (en la medida en que sea posible) qué respuesta quiso evocar Jesús con su empleo de la expresión “el reino de Dios”.

¿Cómo organizar mejor el material en esa visión de conjunto? A lo largo del tiempo se han propuesto diversas clasificaciones: material 1) teológico e histórico-salvífico, 2) eclesiológico y ético, 3) social y político. Pero el debate sobre el reino, iniciado apasionadamente a comienzos del siglo XX y resurgido con igual vehemencia en las dos décadas finales, fue desencadenado por una cuestión central: *la tensión entre presente y futuro en la tradición de Jesús* (la tradición nos dice que Jesús habló del reino como *aún por venir* pero a la vez *ya presente*). Ello me ha decidido a estudiar escuetamente esta cuestión en primer lugar. Es tema que admite muchas matizaciones, como veremos; pero nunca ha habido discusión entre los buscadores del Jesús histórico en cuanto a esos hechos escuetos (el reino, futuro y presente en la tradición de Jesús), o no, al menos, desde que el foco de atención pasó a los dichos de Jesús, quedando al margen el evangelio de Juan. Muchos consideran estéril el continuo debate; mas las palabras respecto al reino de Dios son tan centrales en la tradición de Jesús que no podemos pasarlas por alto ni desentendernos del debate sobre ellas. Y como esta doble particularidad, este estar por venir pero ya presente, recorre gran parte de la tradición y no sólo los pasajes sobre el reino, el tema del futuro/presente no deja de representar un medio útil de estructurar un examen de la tradición. La tarea inmediata, naturalmente, es determinar hasta qué punto ambos tiempos (futuro y presente) están arraigados en la tradición de Jesús. Sin embargo, teniendo en mente las tres preguntas clave, convendrá que nos planteemos repetidamente estos otros interrogantes: ¿en

qué sentido “futuro”?, ¿en qué sentido “presente”?, ¿en qué sentido “escatológico”?, ¿en qué sentido “símbolo” o “metáfora”, etc.? Y, por último, deberemos preguntarnos también si al final de nuestro análisis emerge una “gran narración”, si los primeros recuerdos de la predicación de Jesús se amalgamaron en un todo coherente.

Dado, pues, que pretendemos dirigir nuestra atención a la imagen de conjunto en vez de intentar sacar grandes conclusiones de textos específicos (§ 10.2), me centraré principalmente en los aspectos destacados y temas característicos de la tradición de Jesús. El hecho de que los transmisores de ella agruparan material temático similar (como veremos) induce a pensar que desde los primeros días del proceso de tradición aspectos destacados en la enseñanza de Jesús formaban puntos de referencia estables en torno a los cuales podían aglutinarse otras tradiciones relativas a él. Con esto no quiero poner en cuestión la existencia de buenos indicios de técnica compositiva y material redaccional en las presentes formas de la tradición y en el material Q perceptible detrás de Mateo y Lucas¹²². Lo que digo es que los temas *completos* suelen quedar en buena medida inalterados por la redacción y que su existencia no es fácilmente atribuible a interés de ningún grupo. La regularidad con que aparecen esos aspectos destacados a lo largo de Marcos, Q, Mateo y Lucas (y también en *Tomás*) seguramente indica el impacto causado por la enseñanza del propio Jesús.

Ya hemos presentado resumidas unas cuantas expectativas escatológicas judías relativas al reinado de Dios. Sabemos, por otro lado, que el mentor de Jesús, el Bautista, anunció un juicio futuro e inminente. Tiene, pues, sentido comenzar examinando el aspecto futuro de la predicación de Jesús sobre el reino. Pero, por haber llegado a ser muy controvertido, ese aspecto merece especial atención. Y aunque su examen girará en torno a las referencias explícitas al reino, incluirá otros elementos de la tradición de Jesús que tratan sobre la misma cuestión o estén relacionados con ella¹²³.

¹²² Bien ordenado y estudiado por Schürmann (*Gottes Reich*), Kloppenborg (*Formation*) y Catchpole (*Quest*), entre otros.

¹²³ Pero hago abstracción, por el momento, del material sobre el Hijo del hombre. En la búsqueda neoliberal (Crossan, *Historical Jesus*, 238-59; también Borg [cf. cap. 4, n. 173, *supra*]) y en estudios de Q (cap. 4, n. 175), el tema del Hijo del hombre ha tendido a determinar la cuestión de la escatología (frente a la apocalíptica) en la tradición de Jesús. Por eso es importante conocer el carácter de la escatología (incluida la escatología futura) en esa tradición y en qué medida se encuentra en ella, dejando aparte el tema del Hijo del hombre (cf. Meier, *Marginal Jew II*, 350; Reiser, *Jesus and Judgment*, 203-204). C. A. Evans, “Daniel in the New Testament: Visions of God’s Kingdom”, en J. Collins / P. Flint (eds.), *The Book of Daniel* (Leiden: Brill, 2001) II, 490-527, opina que buena parte de la escatología de Jesús estaba influida por temas e imágenes procedentes de Daniel, incluido el reino de Dios, su inminencia y su misterio (510-23).

12.4. El reino vendrá

El aspecto futuro del reino predicado por Jesús se puede exponer sin grandes dificultades.

a. *El reino de Dios está cerca*

Ya hemos indicado el título y sumario con que Marcos introduce su relato de la misión de Jesús: “El reino de Dios está cerca (*ēngiken*)” (Mc 1,15). Mateo lo sigue (Mt 4,17). También hemos observado que, en las referencias paralelas sobre el envío de los discípulos en misión (Q), Jesús les encarga difundir precisamente el mismo mensaje: “Está cerca el reino de Dios/de los cielos” (Mt 10,7/Lc 10,9; 10,11¹²⁴). Un hecho notable, que por lo mismo no debe ser tomado a la ligera, es que Marcos y la tradición Q coinciden en resumir el mensaje de Jesús precisamente en los mismos términos. Los debates sobre si los distintos elementos de Mc 1,15 se remontan a Jesús o son redaccionales¹²⁵ siguen debiendo demasiado a una concepción editorial literaria del proceso de tradición. Aquí, como en otros pasajes, es casi irrelevante la cuestión de si podemos recuperar exactamente lo dicho por Jesús. Lo que importa es que esta forma de las palabras atribuidas a él quedó fija y establecida en las sucesivas predicaciones de los primeros misioneros y comunidades como el meollo del discurso de Jesús sobre el reino.

La fuerza del verbo es también clara: el tiempo perfecto en el texto griego (*ēngiken*) indica una acción ya realizada de la que resulta un estado o efecto que continúa en el presente¹²⁶. No se piensa aquí en una cercanía intemporal; algo ha sucedido para que se produzca ese acercamien-

¹²⁴ La división en Lucas del material de la misión en dos misiones tiene aquí poca trascendencia: en Lc 9,2 (la misión de los Doce), Jesús envía a los Doce a “anunciar el reino de Dios” (cf. 9,11.60); en Lc 10,9 (la misión de los setenta), el anuncio incluye “está cerca de vosotros” (“el reino de Dios está cerca de vosotros”). Para un breve examen de la cuestión, véase Meier, *Marginal Jew II*, 485 n. 155. Tomás no tiene paralelo.

¹²⁵ Cf., p. ej., Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* (EB; París: Gabalda, 1980) 96, 105-106; Crossan, *Fragments*, 54-56; Lüdemann, *Jesus*, 10-11; sobre Lc 10,9, similarmente Schürmann, *Gottes Reich*, 96-100. La referencia al “evangelio” es ciertamente formulación del propio Marcos (cf. *supra*, n. 3). El Seminario de Jesús considera tardía la totalidad de Mc 1,15 (salvo la referencia al reino de Dios) porque “los discípulos de Jesús recordaban que su discurso público consistía principalmente en aforismos, parábolas o impugnaciones seguidas de réplicas” (Funk, *Five Gospels*, 40).

¹²⁶ Buenas ilustraciones paralelas del uso se encuentran en Mc 14,42/Mt 26,46; Lc 21,20; Rom 13,12.

to del reino¹²⁷. Sin duda, la terminología es deliberada: los evangelistas conocían de sobra la diferencia entre “cerca” y “lejos” (*makran*)¹²⁸, y los transmisores de Q seguramente eran conscientes de que otra cosa era también decir que el reino (ya) había venido (*ephthasen*) (Mt 12,28/Lc 11,20). Causando bastante revuelo, C. H. Dodd borró esta diferencia con su hipótesis de que el mismo término arameo (*mēta*, “alcanzar, llegar”) podría subyacer a *ēngiken* de Marcos y a *ephthasen* de Q¹²⁹; sin embargo, es igualmente posible una forma aramea distinta (*qereb*)¹³⁰, y el empleo en Q de diferentes verbos griegos indica presumiblemente que ya en los comienzos del proceso de tradición se tenía conciencia de una diferencia significativa entre los dos dichos. Es ciertamente difícil dar a *engizein*, el verbo utilizado en esos pasajes de Marcos y Q, otro significado que el de “acercar(se)”¹³¹.

El sentido, pues, es de inminencia más que de presencia¹³². Prescindiendo de cualquier voz aramea que pueda estar subyacente, el texto griego es bastante claro. Seguramente los evangelistas no tenían duda de que el acontecimiento que había acercado el reino era la misión de Jesús. Y el hecho de que la cuestión de la cercanía hubiera quedado fijada en la tradición y fuera tan central para los misioneros y las iglesias de los primeros tiempos sugiere que esta cuestión se contaba ya entre lo fijado y repetido en la tradición desde el principio. Eran los discípulos quienes habían recordado que Jesús predicaba eso, lo cual había contribuido notablemente a que ellos se hicieran discípulos. Eran los discípulos quienes habían visto en Jesús un acontecimiento de significación determinante y así lo habían fijado y transmitido en la tradición.

¿Qué era lo que estaba cerca? El reino de Dios, el ejercicio de la realeza de Dios, la manifestación de la soberanía de Dios. El dicho no añade nada a nuestro entendimiento del “reino de Dios” en sí. Se centra sólo en la cercanía de la venida del reino.

Bajo la misma rúbrica podemos colocar la parábola de la higuera que echa brotes, incluida por los tres evangelistas sinópticos en el discurso apocalíptico (Mc 13,28-29 parr.). La tradición utiliza el término *engys* (“cerca”) dos veces:

¹²⁷ Véase particularmente Merklein, *Jesu Botschaft*, 51-53, 56-58.

¹²⁸ Cf. Mc 12,34; Hch 2,39.

¹²⁹ C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Londres: Religious Book Club, 1935, ³1936) 44.

¹³⁰ Dalman, *Words of Jesus*, 106-107; Taylor, *Mark*, 166-67; Black, *Aramaic Approach*, 208-11; Chilton, *Pure Kingdom*, 61-62; similarmente Casey, *Aramaic Sources*, 27.

¹³¹ W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (³1956); trad. ingl., *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* (Londres: SCM, ²1961) 24; McKnight, *New Vision*, 123; véase *infra*, § 12.5a.

De la higuera aprended la parábola: cuando ya sus ramas están tiernas y brotan sus hojas, sabéis que el verano está cerca. Así también vosotros, cuando veáis que suceden estas cosas, sabed que está cerca, a las puertas.

En la forma del dicho según Marcos y Mateo no es clara la referencia a lo que está cerca, si bien Lucas lo identifica con “el reino de Dios”¹³³. Pero el sentido es el mismo que en los dichos con *ēngiken*: lo que viene se aproxima ya sin demora¹³⁴.

b. *El reino por venir*

Igualmente merecedora de ser subrayada es la segunda petición del Padrenuestro: “Venga tu reino” (Mt 6,10/Lc 11,2). El Padrenuestro se recordaba como la oración que había enseñado el mismo Jesús para que fuera distintiva de sus discípulos, por lo cual los primeros en transmitirla debían de rezarla ya en sus vidas de discipulado¹³⁵. Y el hecho de que esta oración, que probablemente estaba firmemente enraizada en la espiritualidad de los discípulos de Jesús, ruegue por la venida del reino, sin indicación alguna de que ya haya venido, tiene una importancia indudable. No se ruega por la venida de algo que está ya presente¹³⁶.

¹³² Meier está mucho menos seguro del sentido del dicho y lo incluye en la categoría de “ya presente” (*Marginal Jew* II, 430-34); Crossan sigue a Kalber en leer 1,14-15 en conjunción con Mc 6,12 como “el evangelio de la oculta presencia del reino” (*Historical Jesus*, 345); véase *infra*, n. 280.

¹³³ A juzgar por el orden de los dichos en el discurso apocalíptico, Marcos, seguido por Mateo y Lucas, presumiblemente alude aquí a la venida del Hijo del hombre (Mc 13,26 parr.). Pero fuera de su contexto parece más una parábola sobre la segura venida del reino (Taylor, *Mark*, 520; cf. Pesch, *Markusevangelium* II, 307-308, 311, quien compara este pasaje con Lc 12,54-56; véase también G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* [Grand Rapids: Eerdmans, 1986] 333). La inclusión en Lucas de “el reino de Dios” es probablemente redaccional, pero ¿no entrañará un recuerdo de cómo era la referencia original?

¹³⁴ Cf. Jeremías, *Parables*, 119-20.

¹³⁵ Véase *supra*, § 8.5b. De los cinco dichos de Q sobre el reino que, según Schürmann, pueden remontarse a Jesús, éste es el que le inspira más confianza en cuanto a la probabilidad de ese origen: “una probabilidad que bordea la certeza” (*Gottes Reich*, 135, 144; véase también Schürmann, *Jesus*, 18-30, 45-63). “La idea que Jesús tenía de Dios se apreciaba mejor que en ningún otro texto en el Padrenuestro, donde está resumido el contenido esencial de su predicación” (Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 84-85).

¹³⁶ “El significado no es ‘crezca tu reino’, ni ‘llegue a la perfección tu reino’, sino ‘venga tu reino’. Para los discípulos, la *basileia* no está aún aquí, ni siquiera en sus comienzos. ... La *basileia* o está aquí, o no está aquí. Para los discípulos y para la Iglesia primitiva, no está aquí todavía” (Weiss, *Proclamation*, 73-74). Gnllka, por su parte, observa que el tiempo aoristo (en el texto griego) hace referencia a “una sola venida futura” (*Jesus of Nazareth*, 136).

Además parece como si hubiera sido compuesta según el modelo de una forma anterior de la oración judía del Qadish¹³⁷:

Exaltado y santificado sea su gran nombre
en el mundo que él creó según su voluntad.

Que establezca su reino
durante tu vida y tus días y durante la vida
de toda la casa de Israel, rápido y pronto.

No puede ser casual que las dos primeras peticiones del Padrenuestro sean tan similares a las del Qadish. Esto confirma el origen del Padrenuestro dentro de círculos judíos y probablemente implica que Jesús estuvo influido por una forma primitiva del Qadish¹³⁸ al componer la oración que él enseñó¹³⁹. La cuestión es que las dos oraciones ruegan para que el reino de Dios se haga realidad. Como ya quedó señalado, el empleo que encontramos en el Padrenuestro del verbo *venir* en relación con el reino es característico de la tradición de Jesús; pero, si tenemos en cuenta la variedad de significados de *basileia* (§ 12.2a, *supra*), seguramente la petición sería entendida, y rezada, como una expresión de esperanza en Dios como rey¹⁴⁰. Es decir, que ejerciera su reinado con mayor plenitud o, lo que es más probable, como en la esperanza típica examinada con anterioridad (§ 12.2b), que interviniera final y decisivamente en favor de su pueblo (como también, quizá, en la otra antigua oración judía: “Reina sobre nosotros, tú solo” [*Shemoné Esré* 11])¹⁴¹. En cualquier caso, el Qadish y el Padrenuestro expresan una esperanza o expectativa para el futuro (en el

¹³⁷ Jeremias, *Proclamation*, 198; Davies / Allison, *Matthew* I, 595; detalles más completos en C. A. Evans, “Jesus and Rabbinic Parables, Proverbs, and Prayers”, *Jesus and His Contemporaries*, 251-97.

¹³⁸ Como el testimonio del Qadish es tardío, cabe alguna duda a este respecto (véase J. Heinemann, “The Background of Jesus’ Prayer in the Jewish Liturgical Tradition”, en J. J. Petuchowski / M. Brocke [eds.], *The Lord’s Prayer and Jewish Liturgy* [Londres: Burns & Oates, 1978] 81-89); pero no hay problema en suponer un largo período de uso oral antes de la transcripción. Heinemann no duda de que “la oración de Jesús en Mt 6,9 muestra todas las características de la oración privada judía” (88).

¹³⁹ Perrin, *Language*, 47; Schürmann, *Gottes Reich*, 101. “Este modo de nacimiento era y es todavía característico de la mayor parte de las oraciones. A fin de tener aceptación en una comunidad litúrgica, deben reflejar el lenguaje y las formas tradicionales” (Betz, *Sermon on the Mount*, 372-73).

¹⁴⁰ Mientras que los primeros cristianos tenían la esperanza puesta en la venida de Jesús (cf. 1 Cor 11,26; 16,22) (Lüdemann, *Jesus*, 147).

¹⁴¹ Schlosser, *Règne*, 258-59; Meier, *Marginal Jew* II, 298-300. “En resumen, ‘Venga tu reino’ es un ruego a Dios para que venga a llevar a cabo su propósito de crear un mundo” (Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 151).

Qadish para un futuro próximo: “durante tu vida y tus días ... rápido y pronto”) ¹⁴².

¿Ayudan las otras peticiones del Padrenuestro a aclarar la cuestión? Ésta gira principalmente en torno a las tres últimas peticiones. La cuarta (en Mateo), que contiene la difícil frase “nuestro pan *ton epiouision*”, podría traducirse mejor como “Danos hoy nuestro pan para el día [que tenemos] por delante” (Mt 6,11/Lc 11,3) ¹⁴³; es decir, se trata de un ruego que podría hacerse por la mañana o por la noche. En el contexto de la predicación de Jesús y de la historia de Israel, tal vez evoque, pues, la idea del banquete celestial futuro ¹⁴⁴ o el recuerdo del maná necesario para poder llegar a la tierra prometida ¹⁴⁵. En cualquier caso podría estar implícita la esperanza de un resultado equivalente a la venida del reino, junto con la idea de que el reinado de Dios garantiza tener lo necesario. Similarmente, es probable que la petición de perdón apunte, al menos en parte, al juicio final ¹⁴⁶: aquí, el veredicto favorable de Dios se hace depender no de que el peticionario esté libre de pecado, sino de que esté dispuesto a perdonar a otros (Mt 6,12/Lc 11,4a; véase *infra* § 14.6).

Tampoco es fácil decidir si la petición final contiene similarmente una nota escatológica: “No nos llevas a *peirasmos*” (Mt 6,13a/Lc 11,4b). La cuestión aquí es si *peirasmos* significa de algún modo “prueba” o apunta más bien a la gran tribulación que, según se esperaba ampliamente, iba a preceder la era futura. En otras palabras, ¿estamos ante una petición de ayuda en las dificultades y tribulaciones de la vida diaria? ¹⁴⁷, ¿o ante un ruego para ser preservado de la prueba final y más ardua de la era presente? ¹⁴⁸ Esto último concuerda ciertamente con la espera de algo espantoso, que caracteriza los escritos apocalípticos judíos de la época y que se encuentra también en la predicación del mentor de Jesús, Juan el Bautis-

¹⁴² Quizá Becker va demasiado lejos al observar que “Jesús invirtió un enfoque tradicional, haciendo que la demostración por Dios de su reinado ya no se pidiera al término de la oración, sino al principio, con lo cual relegó el presente a una posición secundaria” (*Jesus*, 269).

¹⁴³ R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco: Word, 1982) 291-93; Davies / Allison, *Matthew I*, 607-609. Pero esto es todo menos claro: véase Fitzmyer, *Luke*, 904-905; Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 153-54; Betz, *Sermon on the Mount*, 397-99; “el pan venidero” – *lama dateh* (Chilton, *Rabbi Jesus*, 77).

¹⁴⁴ Jeremías, *Proclamation*, 199-201. Véase *infra* (§ 12.1).

¹⁴⁵ Referencias en Davies / Allison, *Matthew I*, 609.

¹⁴⁶ Davies / Allison, *Matthew I*, 612; Meier, *Marginal Jew II*, 301.

¹⁴⁷ Betz, *Sermon on the Mount*, 406-11.

¹⁴⁸ Jeremías, *Prayers*, 105-106; *íd.*, *Proclamation*, 202; “la petición de protección para no sucumbir al *peirasmos* es el grito de la fe puesta a prueba: libranos de apostar, de hacer lo que no debemos” (*ibid.*, 129).

ta¹⁴⁹, y en los primeros cristianos (véase § 12.4d, *infra*)¹⁵⁰; pero el término en sí (*peirasmós*) no es lo bastante específico para decidir la cuestión¹⁵¹. Ahora bien, sucede que la petición indiscutida de que venga el reino introduce en la oración una nota escatológica, y esa nota va dejando ecos en todas las demás peticiones.

También en otros de los rasgos distintivos señalados por Joachim Jeremías (cf. § 12.1, *supra*) se ve normalmente la implicación de un reino futuro. La mayor parte de los dichos que hablan de “entrar en” lo implican de manera clara: la entrada en el reino supone el acceso a un futuro estado o condición¹⁵². Del mismo modo, el reino tiene que ser “buscado” como algo aún por alcanzar¹⁵³. Presumiblemente relacionado está el contraste entre “esta edad (presente) y la edad venidera”, donde sólo en la segunda se puede gozar de “vida eterna” (Mc 10,30/Lc 18,30) y una existencia como de ángeles (Lc 20,34-36)¹⁵⁴.

c. *Inversión escatológica*

Como se ha observado a menudo, un tema persistente en la tradición de Jesús es el de la inversión escatológica. Una de sus expresiones más notables se encuentra en la colección de bienaventuranzas. No deja de ser significativo que Mateo y Lucas parezcan haber seguido a los compiladores de la tradición en Q al colocar las bienaventuranzas al inicio de la primera colección de enseñanzas de Jesús (sermón del monte/sermón de la llanura: Mt 5,3-12/Lc 6,20-23). Al igual que en otras partes de la tradición de Jesús, se percibe aquí que ha habido interés en agrupar material similar, sin duda, inicialmente, por parte de los maestros responsables de enseñarla y responder a consultas sobre ella. Un interés que, en cambio, no parece haber existido en *Tomás*.

¹⁴⁹ Véase *supra*, § 11.4c y 12.2c.

¹⁵⁰ Jeremías, *Proclamation*, 129, 201-202; Davies / Allison, *Matthew* I, 613-14; Meier, *Marginal Jew* II, 301.

¹⁵¹ Guelich, *Sermon of the Mount*, 294-96.

¹⁵² De los pasajes citados en n. 23 *supra*, sólo Mt 21,31 y 23,13 no están claramente orientados al futuro, aunque Horn opina que el sentido polémico de estos dichos los excluye del estrato más antiguo del tema de la “entrada en el reino” (“Synoptischen Einlassprüche”, 200-203).

¹⁵³ Véase *supra*, n. 22, y Davies / Allison, *Matthew* I, 660.

¹⁵⁴ Cf. también Mc 3,29/Mt 12,32. Mateo toma del lenguaje apocalíptico la expresión “el fin de la edad” (Mt 13,39.40.49; 24,3; 28,20); véase *supra*, nn. 94-99. Ya Dalman observó que, suponiendo que Jesús hubiera utilizado las expresiones “esta edad” y “la edad futura”, “debieron de tener poca importancia en su vocabulario” (*Words of Jesus*, 148).

Mt 5,3-6.11-12	Lc 6,20-23	EvTom 54, 69, 68
³ <u>Bienaventurados los pobres</u> de espíritu, <u>porque</u> de ellos <u>es el reino</u> de los cielos. ⁴ Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. ⁵ Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la tierra.	²⁰ <u>Bienaventurados los pobres, porque</u> vuestro <u>es el reino</u> de Dios.	⁵⁴ <u>Bienaventurados los pobres, porque</u> vuestro <u>es el reino</u> del cielo.
⁶ <u>Bienaventurados los que tienen hambre</u> y sed de justicia, <u>porque</u> ellos serán <u>hartos</u> .	²¹ <u>Bienaventurados los que</u> tenéis <u>hambre</u> ahora, porque seréis <u>hartos</u> . Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis.	⁶⁰ <u>Bienaventurados los que</u> tienen <u>hambre</u> , porque el estómago de los que padecen necesidad será saciado.
¹¹ <u>Bienaventurados vosotros cuando</u> os ultrajen y persigan y digan con mentira todo mal contra vosotros <u>por causa</u> mía.	²² <u>Bienaventurados vosotros cuando</u> los hombres os odien, os excluyan y os difamen <u>por causa</u> del Hijo del hombre. ²³ <u>Regocijaos</u> ese día y saltad de gozo, <u>pues</u> ciertamente <u>vuestra recompensa es grande en el cielo; porque</u> así persiguieron a <u>los profetas</u> que os precedieron.	⁶⁸ <u>Bienaventurados vosotros cuando</u> se os odie y se os persiga, mientras que ellos no encontrarán lugar allí donde se os ha perseguido a vosotros.

Una vez más, estamos ante un indudable recuerdo de determinadas cosas que Jesús dijo. Al referirlas, los evangelistas han dado a los dichos su propio sesgo, y la consecuencia ha podido ser una ampliación con nuevas bienaventuranzas (Mt 5,7-10) y “ayes” paralelos (Lc 6,24-26), añadidos en el espíritu de los que ya eran parte de la tradición¹⁵⁵. El detalle más notable, sin embargo, es la coincidencia de Mateo y Lucas con Q al encabezar la serie con la bienaventuranza relativa al reino¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Para estudios sobre las bienaventuranzas véase Davies / Allison, *Matthew*, loc. cit. y excurso, I, 431-42; Meier, *Marginal Jew* II, 323-36; Betz, *Sermon on the Mount*, 105, 109-10. Nótese la serie de ocho (¿o nueve?) bienaventuranzas en 4Q525 2,1-8. En cuanto a autores que consideran que los “ayes” eran parte de Q, véase Kloppenborg, *Q Parallels*, 26, a quien se suma particularmente Carchpole, *Quest*, 87-90. Pero debemos evitar hacer que el juicio de “autenticidad” dependa de nuestra capacidad de recuperar “la forma original en su pureza prístina” (Meier, II, 320); la comunicación y transmisión de la tradición (oral) era concebida de un modo que no lo posibilita.

¹⁵⁶ Schürmann opina que en estas bienaventuranzas (cf. Mc 1,15) se oye la predicción inicial de Jesús en público (*Lukasevangelium* I, 332). En *Tomás*, la primera bienaventuranza no tiene tal prominencia; pero nótese la tendencia (una vez más) a des-escatologizar las otras dos bienaventuranzas.

El rasgo común a las bienaventuranzas es el tema de la inversión, y en el caso de la primera el presente del verbo debe interpretarse como un presente proleptico: el reino va a ser de los pobres¹⁵⁷. A ellos van dirigidas estas palabras de ánimo en el presente, no porque su situación haya cambiado ya, sino porque pueden confiar en que Dios no los ha olvidado y les tiene reservado un puesto en su reino¹⁵⁸. De esto no se sigue necesariamente que estemos ante una esperanza de cielo. Si la tercera bienaventuranza (sin paralelo lucano) sirve algo de guía, la esperanza era para los mansos¹⁵⁹, con la promesa de heredar la tierra (Sal 37,11), que Mateo identifica más tarde con el reino (Mt 21,43)¹⁶⁰. Percibimos aquí la tensión entre diferentes ramas de expectativa escatológica del judaísmo del Segundo Templo: entre una esperanza de vuelta de los dispersos a la tierra renovada en su abundancia, una esperanza de justicia social¹⁶¹, una esperanza de “heredar la tierra” (¿dominación del mundo?) y una esperanza espiritualizada de vida eterna¹⁶².

El tema de la inversión escatológica reaparece en otros pasajes de la predicación de Jesús sobre el reino, particularmente en Mateo. Es el niño quien tipifica al que puede participar del reino; sólo quien se hace como

¹⁵⁷ Schürmann, *Gottes Reich*, 87; Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 162-63; Luz, *Matthäus I*, 208; “el versículo también anticipa un veredicto escatológico” (Betz, *Sermon on the Mount*, 118).

¹⁵⁸ En la literatura judía, la bienaventuranza aparece en escritos sapienciales como una exhortación moral y en contextos escatológicos (particularmente apocalipsis) como promesa de consolación futura (Guelich, *Sermon on the Mount*, 64-65; Davies / Allison, *Matthew I*, 432-34; Meier, *Marginal Jew II*, 323-25; Betz, *Sermon on the Mount*, 94, 97-105). Aquí, el tema de la inversión deja clara la orientación escatológica: “Estrictamente hablando, deberían ser pronunciadas por el juez divino en el más allá, como veredictos del juicio escatológico” (Betz, 96). Kloppenborg Verbin subestima en exceso el sentido escatológico de Q 6,20b, como si, entre otras cosas, no estuviera confirmado por su contexto en Q (6,20b-23) (“Discursive Practices”, 179-86). Pero véase *infra*, § 13.4.

¹⁵⁹ Las palabras hebreas “pobres” (*‘aniyyim*) y “mansos” (*‘anawim*) evidentemente coincidían parcialmente en sus gamas de significado y son traducidas en los LXX con una variedad de términos, entre ellos *ptōchoi* (“pobres”) y *prais* (“mansos”); véase F. Hauck / S. Schulz, *praus*: TDNT 6 (1968) 647-48; E. Bammel, *ptōchos*: TDNT 6 (1968) 888-89; E. Gerstenberger, *‘anā*, en TDOT XI, 242, 244-45; cf. *infra*, cap. 13, n. 136. Betz expresa dudas sobre la cuestión (*Sermon on the Mount*, 125-26); pero lo que parece indiscutible es el origen judío de la bienaventuranza.

¹⁶⁰ Ningún judío que hubiera oído la parábola inmediatamente precedente (Mt 32,33-42 parr.) habría dejado de identificar la viña con Israel (Is 5,1-7; véase *infra*, cap. 16, n. 68), y la adición mateana identifica la viña con el reino de Dios. De ahí (tierra de) Israel = viña = reino de Dios. Cf. Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 239-47.

¹⁶¹ “Las bienaventuranzas llaman a una renovación de los valores sociales derivados de las tradiciones de la alianza” (Kaylor, *Jesus*, 105).

¹⁶² Véase *supra*, nn. 17 y 73.

un niño podrá entrar (Mc 10,14-15 parr.; Mt 18,3)¹⁶³. En cambio, para los ricos, la entrada en el reino será muy difícil, si no imposible (Mc 10,23-25, parr.)¹⁶⁴. Similarmente, Mateo presenta un dicho en que Jesús asegura a sus oyentes “los recaudadores de impuestos y las prostitutas os preceden en el reino de Dios” (Mt 21,31)¹⁶⁵. Particular relieve tiene el tema de lo (más) grande/pequeño: el reino es como un grano de mostaza, la más pequeña de todas las semillas, pero cuando crece se hace mayor que cualquier hortaliza (Mc 4,30-32 parr.)¹⁶⁶; los discípulos discuten sobre quién es más grande (Mc 9,34 parr.), sin duda en el reino (Mt 18,1.4)¹⁶⁷; en la versión mateana (Mt 20,21), la petición por/para Santiago y Juan es que éstos puedan sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús (obviamente) en su reino futuro (“gloria” en Mc 10,37)¹⁶⁸; “grande”

¹⁶³ El Seminario de Jesús puso en duda que la frase “entrar en el reino de Dios” se remontase a Jesús, argumentando que “había sido utilizada en el contexto del bautismo (cf. Jn 3) y, en consecuencia, tenía que ver con los ritos de iniciación en la comunidad cristiana” (véase *infra*, cap. 14, n. 39). Aun cuando el vínculo con el bautismo pudiera ser establecido, es obvia la confusión entre *origen* y *uso posterior*. Conviene señalar que Tomás también habla de que los que son como niños entrarán en el reino, sin ninguna alusión perceptible al bautismo (*EvTom* 22). Véase *supra*, n. 24.

¹⁶⁴ Funk subraya que el dicho sobre “el ojo de una aguja” —un aforismo gráfico y humorístico— “devino un punto de referencia a la hora de determinar por los miembros [del Seminario] la autenticidad de los dichos atribuidos a Jesús” (*Five Gospels*, 223, 371).

¹⁶⁵ Éste es uno de los pocos dichos mateanos sobre el “reino de Dios”, que podría indicar que fue tomado de la tradición y, por alguna razón, conservado en su forma tradicional. También su “falta de ajuste” con la parábola precedente sugiere que Mateo lo tomó de alguna otra parte de la tradición. Véase Mt 5,19.

¹⁶⁶ Citado *infra* (§ 12.5e). El Seminario de Jesús llegó a la conclusión de que la versión de Tomás es la más cercana a la original; sin embargo, al tratar el dicho como una parodia del gran imperio (una alusión a Ez 31,2-9 y Dn 4,9-12 es ciertamente posible, pero las versiones sinópticas tienen más ecos de Sal 104[103 LXX],12), el Seminario parece no tener en cuenta el contraste entre la semilla “más pequeña” y la planta “mayor que cualquier hortaliza”, (inversión escatológica) que es fundamental en el dicho (Funk, *Five Gospels*, 59-60, 484-85; similarmente Crossan, *Historical Jesus*, 276-79); pero véase Bultmann, *Theology*, 1,8; Jeremías, *Parables*, 147-49; Kümmel, *Promise*, 131-32; W. Schrage, *The Ethics of the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1988) 19-20; Scott, *Hear Then the Parable*, 377-87; Meadors, *Jesus*, 204-206; Davies / Allison, *Matthew II*, 417; Lüdemann, *Jesus*, 32; A. J. Hultgren, *The Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) 395-96; Liebenberg, *Language*, 289-91, 296, 312. Similarmente la parábola de la levadura, también sobre el reino (Mt 13,33/Lc 13,20-21/*EvTom* 96); Liebenberg apunta que la levadura no es vista universalmente como una metáfora negativa (*Language*, 336-38).

¹⁶⁷ Citado *supra*, § 8.4c.

¹⁶⁸ Para atribuir este pasaje a rivalidad entre grupos dentro del cristianismo primitivo (denigrando a Santiago y Juan) hay que suponer un grado de antagonismo hacia el más íntimo círculo de discípulos de Jesús y un manejo de la tradición de Jesús tan desconsiderado que tal atribución parece casi enteramente especulativa y tendenciosa, pese a las tesis de T. J. Weeden, *Mark: Traditions in Conflict* (Filadelfia: Fortress,

es el servidor¹⁶⁹; el Bautista es el más grande entre los nacidos de mujer, pero el más pequeño en el reino es más grande que él (Mt 11,11/Lc 7,28)¹⁷⁰. Mateo también repite el dicho “Los primeros serán últimos, y los últimos, primeros”¹⁷¹, como Lucas repite el dicho Q (?) “El que se ensalce será humillado, y el que se humille será ensalzado”¹⁷².

Si la nota de exaltación inesperada es prominente, también lo es la nota de inesperada postergación o sanción de aquellos que podrían haberse sentido seguros sobre su posición futura. Digna de relieve es la predicción de que muchos vendrán de Oriente y Occidente a reclinarse al banquete del reino, mientras que los oyentes de Jesús (“los hijos del reino” en Mateo) serán echados fuera (Mt 8,11-12/Lc 13,28-29): una sorprendente variación con respecto a las esperanzas de Israel sobre el regreso de los exiliados con los peregrinos escatológicos de las naciones¹⁷³. Otras “parábolas de inversión” similares, que imaginan explícitamente el reino, son las del banquete de boda (Mt 22,1-14), con su equivalente de la gran cena (Lc 14,15-24), donde los primeramente invitados se niegan a asistir al festín, que desde ese momento queda abierto a todos sin excepción¹⁷⁴; la parábola-

1971); Kelber, *Oral*. Véase, en cambio, Sanders: “Esto no puede ser una invención. Posteriormente hubo general reconocimiento de que Pedro estaba a la cabeza de los discípulos, por lo cual no pudo surgir la cuestión de la primacía de Santiago y Juan” (*Historical Figure*, 189).

¹⁶⁹ Mc 10,41-45 parr.; Mc 9,35; Mt 23,11; Lc 22,27.

¹⁷⁰ Véase *infra*, § 12.5c.

¹⁷¹ Mt 19,30; 20,16; Mc 10,31; Lc 13,30; *EvTom* 4; véase al respecto Crossan, *Fragments*, 42-47.

¹⁷² Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14.

¹⁷³ Como observa Sanders, la esperanza de restauración generalmente incluía gentiles (*Jesus and Judaism*, 117). Véase también Becker, *Jesus of Nazareth*, 66-68. El aviso de que Israel será rechazado no indica “una etapa secundaria de la tradición” (Funk, *Five Gospels*, 348) ni “antijudaísmo posterior” (Lüdemann, *Jesus*, 156). Tales advertencias no eran ajenas a la tradición profética de Israel; sólo tenemos que recordar la predicación del Bautista (§ 11.4b; cf. también nn. 80, 105, *supra*, y § 12.4e, *infra*). Para estudios detallados véase Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 169-74; Meier, *Marginal Jew II*, 309-17; “este *logion* no puede proceder del cristianismo primitivo” (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 254); un análisis más antiguo a la luz del criterio de desemejanza, en Perrin, *Rediscovering*, 161-63. Véase Mt 11,21-24/Lc 10,13-15 (§ 12.4e, *infra*); también, en Mateo, la conclusión (redaccional) de la palabra de los viñadores perversos: “Se os quitará reino de Dios y se le dará a gente que produzca su fruto” (Mt 21,43). Sobre la posibilidad de que el dicho se refiera al regreso de los exiliados dispersos y no a llegada de gentiles, entrada de gentiles, véase n. 442, *infra*. Kaylor señala las implicaciones sociopolíticas (*Jesus*, 131-37).

¹⁷⁴ Éste es el tema de la inversión evidente en la parábola y se corresponde con el constante hincapié de Jesús en rechazar la presunción de los que se consideran justos dentro de Israel (véase *infra*, § 13.5). Scott entiende que la parábola invierte y subvierte el sistema de honor: “El hombre que da el banquete pierde su honor y se une a los manifiestamente pobres” (*Hear Then the Parable*, 173-74); pero ¿permite alguna versión de la parábola (incluido *EvTom* 64) hacer esa lectura? Véase también n. 236.

la lucana del hombre rico y Lázaro (Lc 16,19-31)¹⁷⁵, y la parábola mateana de los trabajadores de la viña, donde los últimos en entrar a trabajar reciben la misma paga que los que se han afanado todo el día (Mt 20,1-15)¹⁷⁶. Luego está la advertencia de que la reina del sur y los ninivitas recibirán un veredicto más favorable en el juicio final que la presente generación de Israel (Mt 12,41-42/Lc 11,31-32)¹⁷⁷. Y, por último, tenemos el enaltecimiento prometido a los Doce al final de Q: “Os sentaréis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel” (Mt 19,28/Lc 22,30)¹⁷⁸.

En todo esto hay una nota de presente. El hecho mismo de que se afirman tales cosas aquí y ahora, y con tanta confianza, da al mensaje de Jesús un carácter de inminencia. Pero el sentido general apunta más hacia el futuro: lo seguro es que Dios tiene diferentes prioridades y que esto se verá en un futuro próximo¹⁷⁹. Habrá una inversión de situaciones: los que es-

¹⁷⁵ Cf. *infra*, n. 213.

¹⁷⁶ Aunque la parábola es atestiguada sólo por Mateo, su nota subversiva (el reino como justo premio) siempre ha parecido característica de Jesús (Jeremías, *Parables*, 33-38, 136-39; Scott, *Hear Then the Parable*, 296-98; Funk, *Five Gospels*, 224-25; Lüdemann, *Jesus*, 213; Hultgren, *Parables*, 41-42 nn. 38 y 39). Gnllka considera esta parábola como paradigmática del mensaje de Jesús (*Jesus of Nazareth*, 82-93); también W. R. Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed* (Louisville: Westminster John Knox, 1994).

¹⁷⁷ Citado *infra* (§ 12.5b). Como en el caso de Mt 8,11-12/Lc 13,28-29 (*supra*, n. 173), la suposición de que las advertencias a Israel deben ser atribuidas a la decepción de los primeros cristianos ante el fracaso de la misión entre los judíos (Funk, *Five Gospels*, 188-89; Lüdemann, *Jesus*, 339; véase también *supra*, § 7.4c.) no es válida. Jesús podría haber considerado que la generación condenada por Moisés (Dt 1,35; 32,5.20) prefiguraba su propia generación en un tiempo equivalente de espera escatológica (Moisés habló “al otro lado del Jordán, en el desierto” [Dt 1,1]). Manson pone de relieve el paralelismo estrófico perceptible en el dicho “como la característica más distintiva de su poesía (de Jesús) y su contribución especial a las formas de la poesía en general” (*Teaching*, 56). Véase Davies / Allison, *Matthew II*, 357; Becker, *Jesus of Nazareth*, 65-66; Raiser, *Jesus and Judgment*, 230-41. Reiser hace suya la desatendida idea de Manson, al concluir: “Con toda probabilidad, difícilmente hay aspectos en la tradición de Jesús que con más confianza podamos juzgar auténticos”, refiriéndose, entre otras cosas, al estilo y el lenguaje semíticos, a la argumentación “rabínica” y a “la forma estricta de construir simétricamente un doble dicho que no parece tener paralelos fuera de la tradición de Jesús” (209, 211, 219-20).

¹⁷⁸ Aquí la idea podría ser que los Doce “gobernarán” sobre las doce tribus (como los jueces de antaño) (Horsley, *Jesus*, 201-206, incluso traduce *krinontes* como “salvando [haciendo justicia a]”; C. A. Evans, “The Twelve Thrones of Israel: Scripture and Politics in Luke 22,24-30”, en Chilton / Evans, *Jesus in Context*, 455-79; Allison, *Jesus of Nazareth*, 102, 141-45; C. Tuckett, “Q 22:28-30”, en D. G. Horrell / C. M. Tuckett [eds.], *Christology, Controversy and Community*, D. R. Catchpole FS [NovT-Sup 99; Brill: Leiden, 2000] 99-116); pero véase *infra*, n. 205.

¹⁷⁹ “Uno no se imagina un ‘Israel’ de doce tribus sin la convicción de que algo extraordinario es inminente” (Keck, *Who Is Jesus?*, 51).

peran gran reconocimiento se verán defraudados, y los tenidos en poco resultarán ser muy estimados por Dios¹⁸⁰. El tema no es ni mucho menos uniforme. Además no hay muchos indicios de que esa inversión pueda (o vaya a) ocurrir muy pronto; en estos casos el reino futuro bien puede ser concebido como un estado post mórtem¹⁸¹. Por lo menos parece previsto, sin embargo, algún cambio de las tornas, ya sea en un futuro cercano o distante, ya a escala individual o universal. En cualquier caso, puesto que la tradición de Jesús hace repetidamente hincapié en este tema, es poco dudoso que Jesús lo utilizó en su predicación y que con él dejó considerable huella¹⁸².

d. *Espera de sufrimiento*

Los varios aspectos del tema de la inversión son perceptibles aparte del tema mismo. Como ya hemos visto (§ 12.4b), el Padrenuestro incluye la petición de ser librados de *peirasmós* (Mt 6,13a/Lc 11,4b). Y la bienaventuranza final (Mt 5,11-12/Lc 6,22-23) ciertamente supone que los discípulos de Jesús deben esperar sufrimiento. Esta bienaventuranza fue sin duda objeto de mucha meditación y muy utilizada (como indican las numerosas variantes textuales), y las formas divergentes de la mateana y la lucana probablemente reflejan diversas situaciones de persecución en las iglesias primitivas¹⁸³. Pero la conservación de la segunda persona del plural (incluso en *Tomás*) y la posibilidad de que Jesús conociese bien la tradición del rechazo y persecución de los profetas (el Bautista había sido ejecutado)¹⁸⁴ aumentan la verisimilitud de que él previera que también sus discípulos iban a ser perseguidos y rechazados y, anticipándose, pronunciara una bienaventuranza relativa a ellos.

Estos aspectos son parte de un tema mucho más amplio, que proporcionó un elemento básico para el “pequeño apocalipsis” de Marcos (Mc 13,1-37) y para las instrucciones misionales de Mateo (Mt 10,16-39). Las tradiciones utilizadas al respecto, casi con seguridad muy alteradas en el

¹⁸⁰ Véase Allison, *Jesus of Nazareth*, 131-34.

¹⁸¹ Así parece concebirlo Mateo: después del juicio final, “los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre” (Mt 13,43).

¹⁸² Keck observa que el tema de la “inversión escatológica” “muestra hasta qué punto está fuera de lugar relacionar a Jesús con el pensamiento cínico”, ya que con arreglo al cual la vida en la pobreza era un desiderátum (*Who Is Jesus?*, 80).

¹⁸³ Véase especialmente Betz, *Sermon on the Mount*, 147-53.

¹⁸⁴ 2 Cr 24,19; 36,15-16; Neh 9,26; *Jub* 1,12; 4Q166 (=4QpOs^a) 2,3-5; *Martls* 5; *VidProf*; Mc 12,2-5 parr.; Mt 23,37/Lc 13,33. Véase Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*.

curso de sus repetidas transmisiones, reflejan las circunstancias de la misión del momento (notablemente Mc 13,9-13 parr.)¹⁸⁵. Pero es también muy posible que el discurso apocalíptico marcano empezara con o como una colección de anuncios de Jesús relativos al futuro¹⁸⁶. Más adelante veremos los marcados indicios de que él anticipó de alguna manera la destrucción del templo (§ 15.3a). Es también posible que Pablo conociera alguna forma primitiva de esa colección¹⁸⁷. Tampoco debemos olvidar que Mateo y Lucas conocían otro material apocalíptico parcialmente coincidente¹⁸⁸, indicio, una vez más, de interés por agrupar recuerdos y tradiciones concernientes a Jesús¹⁸⁹. Y es fácil ver cómo varios aspectos de las expectativas judías que hemos señalado (§ 12.2c) podrían haber inspirado esas advertencias, tanto por parte de Jesús como de sus seguidores¹⁹⁰.

Notables en la secuencia marcana son la evocación de los “dolores de parto” escatológicos (Mc 13,8), la alusión a la previsión por Dn 12 de un período de sufrimiento sin precedentes, que habrá que aguantar (Mc 23,19-20), y la espera de convulsiones cósmicas (13,24-25). El objetivo es claro: “el que persevere hasta el fin (*eis telos*), ése se salvará (13,13)¹⁹¹. Mateo conserva todos estos elementos en su versión del “pequeño apocalip-

¹⁸⁵ El Seminario de Jesús (Funk, *Five Gospels*, 107-15) y Lüdemann (*Jesus*, 88-93), al rechazar la mayor parte del material, juzgando que refleja situaciones posteriores de la Iglesia primitiva y no puede, por tanto, remontarse a Jesús, se suman a la opinión predominante entre los estudiosos. Sin embargo, a juicio de Pesch, Marcos demuestra ser, tanto en Mc 13 como en otros pasajes, “un adaptador conservador” (*Markusevangelium* II, 267). G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse* (Peabody: Hendrickson, 1993), un importante examen del debate, reconoce la mano de Marcos a lo largo del discurso escatológico, pero coincide con Pesch (363). Wright (*Jesus*, 339-67) y McKnight (*New Vision*, 135-37, 141-42, 145) son sorprendentemente acríticos en sus análisis de Mc 13.

¹⁸⁶ Por lo general se considera que las “parábolas de crisis” (cf. *infra*, § 12.4g) son de las partes más antiguas del discurso.

¹⁸⁷ Compárese Mc 13,5.14 con 2 Tes 2,3-4; Mc 13,6.22 con 2 Tes 1,9; Mc 13,26-27 con 1 Tes 4,15-17 y 2 Tes 2,1. La idea es llevada mucho más lejos por D. Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* (Gospel Perspectives 4; Sheffield: JSOT, 1984).

¹⁸⁸ Q? – Mt 24,17-18.27-28.37-41/Lc 17,24-37.

¹⁸⁹ “Está fuera de discusión que el tema de Lc 17,20-37 es un núcleo de la predicción de Jesús, mientras que el tema de Mc 13 es propio de la Iglesia primitiva” (Jeremias, *Proclamation*, 124).

¹⁹⁰ Lars Hartman opina que en la base de Mc 13 había originalmente un midrás sobre Daniel, que trataba con gran angustia acerca de los días últimos (*Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par.* [ConBNT 1; Lund: Gleerup, 1966], resumen en 172-74); cf. Wright, *Jesus*, 513-19.

¹⁹¹ El “fin” aquí parece ser escatológico, como en Daniel y 4 Esdras (véase *supra*, § 12.3b).

sis" (Mt 24,8.13.21-22.29). La perspectiva de sufrimiento es menos prominente en las instrucciones misionales de Marcos y Lucas, pero Marcos las yuxtapone al relato de la muerte del Bautista (Mc 6,7-30) y Lucas conecta las advertencias sobre el juicio final dirigidas contra las ciudades galileas a su noticia de la misión de los setenta (Lc 10,1-16). Además recordemos que Mateo y Lucas han conservado en el núcleo de la predicación por los discípulos del anuncio de Jesús la frase "El reino de los cielos/de Dios está cerca" (Mt 10,7/Lc 10,9).

Las previsiones de sufrimiento incluyen las que podríamos llamar "condiciones del discipulado". Entre ellas la disposición a aceptar las dificultades y a entregarse totalmente (Mt 9,18-22/Lc 9,57-62), con las dos últimas exhortaciones lucanas evocando el reino de Dios (9,60.62). Para "entrar en la vida" (Marcos tiene "el reino") hay que estar dispuesto a cortarse la mano o el pie causante de ofensa o arrancarse el ojo que es ocasión de pecado (Mc 9,43.45.47/Mt 18,8-9)¹⁹². Ser discípulo entraña voluntad de seguir el camino de la humillación y angustia de la crucifixión, así como disposición a perder la vida¹⁹³. El discípulo debe estar preparado para sufrir desprecio y maltrato (Mt 5,39/Lc 6,29)¹⁹⁴. Compartir la misión de Jesús significa correr peligro¹⁹⁵. Y el contraste ofrecido a los discípulos que buscan ventajas y honores en el triunfo final de Jesús es el de beber la misma copa de amargura que él y compartir su bautismo de sufrimiento (Mc 10,35-40/Mt 20,20-28). Más adelante veremos que esta segunda imagen se entiende mejor como una probable adaptación de la previsión por el Bautista de un bautismo de fuego en el río de la encendida cólera de Dios¹⁹⁶. Una posible colección de Q, parcialmente coincidente, subraya que el efecto de la misión de Q es provocar enfrentamientos en la sociedad y discordia en las familias (Mt 10,34-36/Lc 12,49-53/*EvTom* 16)¹⁹⁷.

¹⁹² Schlosser, *Règne*, 632-33; Becker, *Jesus of Nazaret*, 59-60. Allison opina que son los pecados sexuales los que se tienen aquí en mente (*Jesus*, 178-82); véase *infra*, cap. 14, n. 251. Mateo tiene otra versión del dicho en 5,29-30.

¹⁹³ La invitación a no descartar el sacrificio extremo se ha conservado en Mc 8,34-35 parr. y Q (Mt 10,38/Lc 14,27; Mt 10,39/Lc 17,33); véase § 14.3e, *infra*. La imagen de la crucifixión no parecería extraña a los que conocían la inexorabilidad del poder romano (cf. M. Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers* [1968; trad. ingl., Edimburgo: Clark, 1981] 58; Gnillka, *Jesus*, 166-67). Véase también cap. 14, n. 87, *infra*.

¹⁹⁴ "Una bofetada en la mejilla derecha es un golpe con el dorso de la mano abierta, lo que todavía hoy expresa en Oriente el máximo desprecio y la ofensa extrema" (Jeremias, *Proclamation*, 239).

¹⁹⁵ Mt 10,16/Lc 10,3; Mt 10,23 (cf. *infra*, § 14.3b).

¹⁹⁶ Véase *supra*, § 11.4c. e *infra*, § 17.4d, 5c.

¹⁹⁷ Cf. D. C. Allison, "Q 12:51-53 and Mark 9:11-13 and the Messianic Woes", en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, 289-310: El texto es citado *infra*, cap. 14, n. 242; véase también *infra*, § 14.7.

La mayor parte de esto conecta con las tradiciones del rechazo de los profetas (n. 184, *supra*), pero también con la perspectiva típicamente apocalíptica del sufrimiento previo a una resolución final en favor de los fieles sufridores¹⁹⁸. Así pues, se recordaba que Jesús compartió muchas previsiones del Bautista¹⁹⁹. La “resolución final” puede ser concebida bien como una esperanza individual de acceso al cielo²⁰⁰, bien como la resurrección y juicio final subsiguientes a la tribulación escatológica que introducirá la era futura.

e. *El juicio*

La perspectiva de un juicio inminente no puede ser excluida del núcleo de los recuerdos de la predicación de Jesús²⁰¹. Ya la he señalado como un aspecto relevante en el tema de la inversión escatológica (véase § 12.4c., *supra*): los que esperan un lugar en el reino con Abrahán, Isaac y Jacob serán “arrojados fuera” (Mt 8,11-12/Lc 13,28-29)²⁰²; los que rechazan la invitación a la gran cena no tendrán sitio en ella (Mt 22,2-10/Lc 14,16-24)²⁰³; habrá un juicio final, en que las generaciones anteriores (incluso gentiles) condenarán la generación de Jesús (Mt 12,41-42/Lc 11,31-32)²⁰⁴; los Doce tomarán parte en el juicio (Mt 19,28/Lc 22,28.30)²⁰⁵. Hay que subrayar que todos estos pasajes son de Q.

¹⁹⁸ Cf. *supra*, n. 74.

¹⁹⁹ Más adelante (§ 12.5; 17.4d, 5c) veremos cómo limitó Jesús el mensaje de Juan.

²⁰⁰ Sab 5,1-5; Mt 5,12/Lc 6,23; Lc 16,22.

²⁰¹ Cf. Sanders, *Jesus and Judaism*, 114-15. Éste es un tema al que Wright presta detenida atención (*Jesus*, 182-86, 322-33). En lo que sigue me basaré particularmente en Reiser, *Jesus and Judgment*; véase también Becker, *Jesus of Nazareth*, 49-80; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 265-69; McKnight, *New Vision*, 33-39.

²⁰² Véase, *supra*, n. 177.

²⁰³ Reiser, *Jesus and Judgment*, 241-45. Sobre el paralelo Mateo/Lucas véase § 8.5e, *supra*. Theissen y Merz exageran al decir que este motivo se encuentra “con particular frecuencia en la predicación del reino de Dios” (*Historical Jesus*, 267). Nótese cómo Tomás, después de narrar lo que parece una variante oral de esta tradición (cuatro invitados presentan sendas excusas), concluye de este modo: “Sal a la calle y tráete a todos los que encuentres para que participen de mi banquete. Los mercaderes y los hombres de negocios no [¿entrarán?] en los lugares de mi Padre” (*EvTom* 64).

²⁰⁴ Cf. *supra*, n. 177; para un estudio detallado véase Reiser, *Jesus and the Judgment*, 206-21.

²⁰⁵ ¿Se alude en este dicho al juicio final? ¿O acaso a un juicio que denota gobierno (cf. n. 178, *supra*)? Pero *krinein* no se emplea en ningún otro lugar del NT en el sentido semítico de “gobernar” (J. Dupont, “Le Logion de douze trones [Mt 19,28; Lc 22,28-30]”: *Biblica* 45 [1964] 355-92). Y Q se refiere al juicio final, aunque no necesariamente condenatorio (Lockett, “Q 22:28-30”, 103, 113; cf. J. Verheyden, “The

Además, Mt 5,25-26/Lc 12,58-59 parece prevenir indirectamente sobre la inminencia del juicio final²⁰⁶. Y Mt 11,21-24/Lc 10,12-15 se refiere a él con toda claridad.

Mt 11,21-24	Lc 10,12-15
²¹Ay de ti, <u>Corozáin! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón hubieran tenido lugar los hechos de poder obrados en vosotras, haría tiempo que se habrían arrepentido en saco y ceniza.</u> ²²Pero os digo que el día del juicio será más tolerable para Tiro y Sidón que para vosotras. ²³Y tú, Cafarnaún, ¿vas a ser encumbrada hasta el cielo? No, serás hundida hasta el Hades. Porque si los hechos de poder obrados en ti se hubieran obrado en Sodoma, habría subsistido hasta este día. ²⁴Pero os digo que el día del juicio será más tolerable para la tierra de Sodoma que para ti.	¹²Os digo que aquel día será más tolerable para Sodoma que para esa ciudad. ¹³Ay de ti, Corozáin! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón hubieran sido obrados los hechos de poder obrados en vosotras, haría tiempo que se habrían arrepentido, sentados en saco y ceniza. ¹⁴Pero el juicio será más tolerable para Tiro y Sidón que para vosotras. ¹⁵Y tú, Cafarnaún, ¿vas a ser encumbrada hasta el cielo? No, serás hundida hasta el Hades.

Como en el caso de Mt 8,11-12/Lc 13,28-29 (n. 173), está muy extendida la idea de que esta increpación refleja la frustración (de los primeros cristianos) por el fracaso en la actividad misionera²⁰⁷. Pero los únicos datos fiables de una misión en Galilea están relacionados con Jesús, y sólo una idealización tendenciosa puede inducir a rechazar la posibilidad de que él se hubiese sentido más frustrado que sus seguidores de época pos-

Conclusion of Q: Eschatology in Q 22,28-30", en Lindemann [ed.], *Sayings Source Q*, 695-718; Meier, *Marginal Jew* III, 135-38). Mateo, que también piensa claramente en el juicio final (cf. 25,31), está influido de manera perceptible por la imagen del Hijo del hombre sentado en su trono de gloria para juzgar en las Parábolas de Henoc (véase *infra*, § 16.4e), como se reconoce en Davies / Allison, *Matthew* III, 54-55. Lucas presenta a Jesús inmediatamente antes del dicho como expresando su última voluntad o testamento (*diatithemai*) y asignando a los Doce una participación en su reino (Lc 22,29-30a). Pero la idea de que los Doce juzgarán a Israel es una inversión de la esperanza de Israel de juzgar a las naciones (*supra*, n. 82), nada característica de Jesús (véase Sanders, *Jesus and Judaism*, 115; Lüdemann, *Jesus*, 211-12). Tiene poco de sorprendente que en *Tomás* no haya paralelo.

²⁰⁶ Citado *supra*, § 8.5d. Véase Reiser, *Jesus and Judgment*, 281-90. Tanto el Seminario de Jesús (Funk, *Five Gospels*, 142, 344) como Lüdemann (*Jesus*, 351) ofrecen una evaluación positiva; pero si el primero hubiera percibido alguna insinuación escatológica (en vez de una crítica de los tribunales humanos), su juicio habría sido indudablemente el contrario. A pesar de todo, es casi inevitable pensar en una alusión al juicio final (Davies / Allison, *Matthew* I, 519-21).

²⁰⁷ Sanders, *Jesus and Judaism*, 114; Funk, *Five Gospels*, 181; Lüdemann, *Jesus*, 174.

terior²⁰⁸. Por otro lado, la increpación está en consonancia con el tema de la inversión escatológica sobre el que giran otras partes de la predicación de Jesús, como las bienaventuranzas (*supra*, § 12.4c)²⁰⁹.

Otras parábolas hablan de un juicio (;final?) que los oyentes necesitan tener previsto: los talentos/las minas (Mt 25,14-30/Lc 19,11-27)²¹⁰; el siervo inexorable que acaba siendo entregado a los torturadores/carceleros (*basanistai*) hasta que pague toda su deuda (Mt 18,23-35)²¹¹; el administrador infiel (Lc 16,1-8)²¹², y el rico insensible cuyo destino, ser atormen-

²⁰⁸ Cf. Meadors, *Jesus*, 215-20. "La increpación pudo haber sido hecha al despedirse Jesús de Galilea en su partida para el último viaje a Jerusalén" (Gnilka, *Jesus of Nazareth*, 195).

²⁰⁹ Véase Davies / Allison, *Matthew II*, 270-71; Reiser, *Jesus and Judgment*, 221-30. "Es más fácil suponer que, habiendo tenido Jesús tan duras palabras de condena para esos lugares, no hubo en ellos ninguna misión pospascual que sostenga la posición contraria" (Becker, *Jesus of Nazareth*, 64).

²¹⁰ Ésta es otra parábola donde las diferencias entre Mateo y Lucas se explican mejor como variaciones en la comunicación oral (ya fuera efectuada por Jesús o por sus seguidores) que como dependencia literaria, y donde la búsqueda de una forma "original" está fuera de lugar; el *Evangelio de los Nazarenos*, en Eusebio, *Teofanía*, 4.22 (texto en Aland, *Synopsis*, 416), muestra cómo puede variar un relato de una comunicación a otra, incluso en una versión que reconoce dependencia directa de Mateo. Lüdemann habla de "una versión original" que ya no puede ser reconstruida (*Jesus*, 235); el Seminario de Jesús da una calificación positiva (Funk, *Five Gospels*, 255-57, 373-75). Wright pregunta con razón: "¿No era Jesús un 'narrador popular'? ¿Se sabe de algún narrador popular que narrase los relatos una sola vez, y además, siempre, de la forma menos detallada posible?" (*Jesus*, 633-34, n. 83). Hay que señalar que la áspera conclusión de la parábola (Mt 25,29/Lc 19,26) está atestiguada también en Mc 4,25 parr. y *EvTom* 41. Véase el estudio de ella en Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 215-18; Scott, *Hear Then the Parable*, 217-35; C. A. Evans, "Reconstructing Jesus' Teaching: Problems and Possibilities", en Charlesworth / Johns (eds.), *Hillel and Jesus*, 397-426; Hultgren, *Parables*, 271-91.

²¹¹ Sobre el concepto de los tormentos (*basanoi*) del infierno, cf. *1 Hen* 10,13; 22,11; Sab 3,1; 2 Mac 7,17; 4 *Esd* 7,36.67.86; 9,12-13; *TestAbr* (A) 12,18; (B) 10,16. Véase Reiser, *Jesus and Judgment*, 273-81; Becker, *Jesus of Nazareth*, 68-71. Pese a que esta parábola se encuentra sólo en Mateo y muestra estilo mateano, hay un acuerdo mayoritario en que su origen está en Jesús (véase, p. ej., Hultgren, *Parables*, 29, nn. 39 y 40); en cambio, Lüdemann opina que la simple presencia de la parábola en la tradición de Jesús no es razón suficiente para atribuirla a él (*Jesus*, 208). Gnilka cree que "el v. 34 virtualmente cambia por completo el argumento" (*Jesus of Nazareth*, 93). Sobre la retórica de exageración (utilización de elementos "imposibles") en la parábola, cf. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 115-17.

²¹² Un minucioso estudio en Reiser, *Jesus and Judgment*, 290-301. Por lo general, lo embarazoso del carácter picaresco (por no decir indignante) de la parábola se ha considerado indicio suficiente para atribuirla a Jesús, pese a su sola presencia en Lucas (así, p. ej., D. O. Via, *The Parables* [Filadelfia: Fortress, 1967] 155-62; Funk, *Five Gospels*, 358-59; Gnilka, *Jesus of Nazareth*, 155-56). La mayor parte de los especialistas creen

tado (*en basanois*, 16,23) en el Hades (“el lugar de *basanos*”, 16,28), se da simplemente por supuesto (Lc 16,19-31)²¹³. Hay una nota similar en las “parábolas de crisis” examinadas algo más adelante (§ 12.4g), como en los dichos que prevén un trastorno a gran escala de la existencia cotidiana (Mt 24,37-41/Lc 17,26-35)²¹⁴ o una calamidad repentina (riada) que arrasa con una vida de trabajo (Mt 7,24-27/Lc 6,47-49)²¹⁵. La misma idea de juicio y castigo se encuentra en otras parábolas: el trigo y la cizaña, en que ésta será reunida y quemada (Mt 13,24-30/*EvTom* 57)²¹⁶, con fuertes ecos de la predicación del Bautista²¹⁷; la red, donde tras una recogida indiscriminada de peces, se seleccionan los buenos y se tiran los malos (Mt 13,47-

que la versión de Jesús llegaba hasta 16,8a; si se excluye 16,8a queda incompleta la parábola (Fitzmyer, *Luke*, 1096-97; Scott, *Hear Then the Parable*, 257-60; Hultgren, *Parables*, 147-48). Cf. Becker: “Si la Iglesia hubiera creado la parábola, no habrían sido necesarias las explicaciones correctivas de los vv. 8-13, y si la parábola hubiera surgido en el judaísmo primitivo, la Iglesia se habría desentendido de ella” (*Jesus of Nazareth*, 57). Bailey muestra la gran claridad que adquiere la parábola cuando es situada en su contexto histórico (*Poet and Peasant*, 86-110).

²¹³ Cuando una parábola es de un carácter tan judío (una “leyenda judía” que rezuma la inexorabilidad del judaísmo” [!]; Bultmann, *History*, 197, 203), la única razón para negar su procedencia de Jesús es la aversión a la teología del castigo final implícita en el relato (cf. Fitzmyer, *Luke*, 1125-27; Schottroff / Stegemann, *Hope of the Poor*, 25-28; Funk, *Five Gospels*, 361; Hultgren, *Parables*, 115).

²¹⁴ Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 269; Becker, *Jesus of Nazareth*, 58-59, y Lüdemann, *Jesus*, 232, creen que Mt 24,40-41/Lc 17,34-35 se remonta a Jesús; por lo demás hay un amplio consenso en que la tradición ha sido considerablemente desarrollada tanto en Mateo como en Lucas.

²¹⁵ Texto citado en § 8.5d, donde ha quedado dicho que las diferencias entre las dos versiones responden más bien a variaciones orales que a modificaciones en textos escritos (aun cuando pueda haber algún ejemplo de éstas). El Seminario de Jesús (Funk, *Five Gospels*, 158-59) atribuye la parábola a “sabiduría israelita, judía y rabínica común” (de nuevo la falacia del criterio de semejanza), y Lüdemann, *Jesus*, 154, se une a ellos en negar que la parábola proceda de Jesús porque en ella se alude al juicio final. Distinta es la opinión de Luz, *Matthäus I*, 412-13; Gnllka, *Jesus of Nazareth*, 152-52.

²¹⁶ Citado *infra* (§ 12.5e). La parábola refleja no sólo preocupación cristiana por la composición diversa de las iglesias (*corpus mixtum*) (Funk, *Five Gospels*, 194; Lüdemann, *Jesus*, 183), sino también la oposición de Jesús a intentos de lograr o mantener (por exclusión) un judaísmo puro (véase *infra*, § 13.5; E. Schweizer, *The Good News according to Matthew* [Atlanta: John Knox, 1975], 304; Davies / Allison, *Matthew II*, 409-10; Hultgren, *Parables*, 299-301). Nótese también la parábola de la semilla que crece sin que se sepa cómo (Mc 4,26-29; también *infra*, § 12.5e), con su eco (4,29) de Jl 3,13: la cosecha como símbolo del juicio universal (cf. Ap 14,15-16).

²¹⁷ Véase *supra*, § 11.4b. El paralelo de Tomás es inusitado en su retención de una nota de juicio futuro (*EvTom* 57); cf. Reiser, *Jesus and Judgment*, 256-58. Un eco similar se encuentra en el paralelo lucano de la higuera estéril: si no da fruto debe ser cortada (Lc 13,6-9).

48)²¹⁸; las ovejas y las cabras, donde las cabras son condenadas a “un castigo [*kolasin*] eterno” (Mt 25,31-46)²¹⁹; y el rico insensato que olvida que su alma/vida le puede ser reclamada esa misma noche (Lc 12,16-20/*EvTom* 63)²²⁰. Finalmente, podemos recordar que en Lc 13,1-5 Jesús hace

218

Mt 13,47-48	<i>EvTom</i> 8
⁴⁷ También es semejante el reino de los cielos a una red que se echa en el mar y recoge toda clase de peces; ⁴⁸ cuando está llena la llevan a la orilla, se sientan y recogen los buenos en cestos y tiran los malos.	El hombre es como un pescador sensato que echó su red al mar; y la sacó del mar llena de peces pequeños. Pero, viendo entre ellos un pez grande y bueno, el pescador sensato arrojó todos los peces pequeños al mar (y) escogió sin vacilar el pez grande.

La aplicación específica “al fin de la edad”, cuando los ángeles separen a los malos de los justos y arrojen a los primeros al “horno de fuego” (Mt 13,49-50), es probablemente una ampliación mateana. En cualquier caso, *EvTom* 8 no tiene la nota de juicio implícita en la versión de Mateo; la parábola de *Tomás* es más bien como las parábolas del tesoro escondido y de la perla (Mt 13,44-46); los peces pequeños son devueltos al mar. La pertinencia de tal parábola en un lugar situado junto al mar de Galilea, donde se practicaba la pesca con red, es manifiesta (Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 135-38; Hultgren, *Parables*, 307-308).

²¹⁹ La parábola refleja indudablemente puntos de vista cristianos, pero su moral es completamente judía (Bultmann, *History*, 123-24; Davies / Allison, *Matthew* III, 425-28; Hultgren, *Parables*, 323-26). Una muestra de lo difícil que resulta distinguir una versión anterior la tenemos en la referencia inicial al Hijo del hombre: ¿es parte integral de la parábola? Como en el caso de 19,28 (n. 205, *supra*), la referencia sugiere posterior reflexión sobre el papel del Hijo del hombre; por otro lado, aquí la “venida” del Hijo del hombre es a “su trono de gloria” (25,31); véase *infra*, § 16.4e.

220

Lc 12,16-20	<i>EvTom</i> 63
¹⁶ Las tierras de cierto hombre rico produjeron en abundancia. ¹⁷ Y razonaba para sí: “¿Qué voy a hacer, pues no tengo donde guardar mi cosecha? ¹⁸ Entonces dijo: “Haré esto: derribaré mis graneros y edificaré otros mayores, y allí reuniré todo mi trigo y mis bienes. ¹⁹ Y diré a mi alma: Alma mía, tienes abundantes bienes reservados para muchos años; descansa, come, bebe, date buena vida”. ²⁰ Pero le dijo Dios: “¡Insensato! Esta misma noche te reclamarán el alma. Y aquello que preparaste, ¿para quién será?	Había un hombre rico que tenía muchos bienes. Y dijo: “Voy emplear mis bienes en sembrar y cosechar, en plantar y llenar mis almacenes de frutos, de modo que no me falte de nada”. Esto era lo que pensaba en su corazón. Y se murió aquella noche.

La parábola es de carácter más sapiencial-moralista que propiamente escatológico (Fitzmyer, *Luke*, 971-72; Funk, *Five Gospels*, 338-39); particularmente notable es el eco de Eclo 11,18-19 (cf. también Eclo 14,15 y 31,1-11) (Hultgren, *Parables*, 105-108). Aun así, la pregunta final (Lc 12,20b) evoca de algún modo más el juicio que su paralelo de *Tomás*.

hincapié en la necesidad de arrepentimiento porque la muerte puede llegar en cualquier instante²²¹.

Tenemos aquí, una vez más, un tema concerniente al juicio futuro ampliamente extendido y completamente arraigado en las diferentes ramas de la tradición de Jesús (en varios casos en que sólo un evangelio sinóptico recoge la tradición hemos visto que también es atestiguada por *Tomás*). A la vista de lo cual, parece sumamente improbable que el tema entrase en la tradición sólo con las iglesias primitivas. Cabe la posibilidad de que maestros y comunicadores orales lo modificasen y desarrollasen²²²; asimismo es probable que Q reforzase el tema mediante la estructura de su composición²²³, como también que los transmisores de *Tomás* omitiesen o atenuasen la connotación de juicio (*EvTom* 57 constituye una excepción). Pero que un tema tan característico hubiera sido introducido, pese a no figurar entre los primeros recuerdos (i. e., tradiciones) de la predicación de Jesús, resulta mucho más difícil de concebir²²⁴. Es muy posible, en principio, que Jesús estuviera en total desacuerdo con el anuncio del Bautista respecto al juicio y lo soslayara en su propia predicación; pero no es creíble que sus discípulos, sabiendo que él había hecho tal cosa, introdujeran una nota de juicio tan clara en la tradición de Jesús. Tal proceder habría implicado una falta de respeto a Jesús y una actitud tan desconsiderada respecto a su propia tradición formativa que no cuadra con el carácter de la tradición oral ni con la estima que ellos tenían a su maestro, como lo prueba la misma existencia de la tradición de Jesús²²⁵.

En este caso, se prevé constantemente un juicio final de manera alusiva, y frecuentemente (no siempre) de manera explícita. También puede considerarse muy probable que Jesús hablase bastante a menudo de ese juicio

²²¹ Reiser, *Jesus and Judgment*, 245-49; Gnllka, *Jesus*, 205-206; Keck, *Who Is Jesus?*, 86-87. Becker considera el pasaje como paradigmático del anuncio de Jesús relativo al juicio (*Jesus of Nazareth*, 53-54). Sobre la cuestión de qué episodio histórico podía tener en la mente Jesús/Lucas, véase Fitzmyer, *Luke*, 1006-7; el suceso narrado por Josefo, *Ant.* 18.58-59, está demasiado alejado de lo que Lucas refiere aquí para justificar la conclusión de Lüdemann de que "Lucas confundió las cosas" (*Jesus*, 352).

²²² Existe la opinión, firmemente mantenida, de que los dichos con "esta generación" reflejan experiencias negativas en la misión cristiana posterior; cf. *infra*, n. 397.

²²³ Véase, p. ej., Kloppenborg Verbin, "Discursive Practices", 164-69; también *supra*, cap. 7, nn. 61-62.

²²⁴ Cf. Reiser, *Jesus and Judgment*, 304; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 268-69.

²²⁵ "Seguramente estamos aquí ante un tema tan perteneciente a la tradición que si negásemos su procedencia de Jesús caería en descrédito la misma posibilidad de una búsqueda moderna, por la sencilla razón de que las fuentes serían demasiado poco fiables" (Allison, *Jesus of Nazareth*, 103).

cio y de los destinos de cielo ²²⁶ e infierno ²²⁷ de él derivados. Y como las referencias al reino de Dios parecen ser un modo de hablar del cielo, al menos algunas veces, se puede presumir que Jesús entendía el infierno como exclusión del reino, con sus terribles consecuencias.

f. *Recompensa y banquete celestial*

Otra línea del tema de la inversión escatológica es la perspectiva de recompensa o justificación ofrecida a los que respondan al mensaje de Jesús. Esto también caracteriza las bienaventuranzas (Mt 5,3-6.10-12/Lc 6,20-23; véase *supra*, 12.4c, d). La advertencia respecto a avergonzarse de Jesús (Mc 8,38 parr.) tiene su complemento en la contrabalanceada antítesis “Por todo aquel que se declare a mi favor ante los hombres, yo también me declararé a su favor; a todo aquel que me niegue, yo también lo negaré” (Mt 10,32-33/Lc 12,8-9) ²²⁸. Los siervos fieles tendrán recompensa ²²⁹. Tres veces atestiguada está la promesa de que quien pierda su vida (por Jesús) la salvará ²³⁰. Y se recuerda la promesa de Jesús a los que lo dejaron todo por seguirlo de que recibirán “mucho más en esta vida” ²³¹,

²²⁶ Mc 10,21 parr.; Mc 12,25/Mt 22,30; Mt 5,12/Lc 6,23; Mt 6,20/Lc 12,33; Mt 5,16; Lc 10,20.

²²⁷ Hades en Mt 11,23/Lc 10,15; Lc 16,23. Gehena en Mc 9,43.45.47/Mt 5,29-30/18,8-9; Mt 10,28/Lc 12,5; Mt 5,22; 23,15.33. El fuego (eterno) en Mc 9,43/Mt 18,8-9; Mc 9,48; Mt 5,22; 7,19; 13,40.42.50; 21,41; como ya en la predicación del Bautista (Mt 3,10-12/Lc 3,9.16-17). Chilton afirma que la referencia a la Gehena de Mc 9,47-48 está tomada de las palabras finales del Targum de Isaías (*Galilean Rabbi*, 101-102, 107-108).

²²⁸ “Esta llamada a responder ante el Dios que iba a venir ... era el centro de la previsión de Jesús respecto al juicio ... no la granizada de no se sabe qué catástrofes históricas y cósmicas sobre ‘esta generación’” (Goppelt, *Theology* I, 122). Véase *infra* § 16.4c(3).

²²⁹ Mt 24,45-47/Lc 12,42-44; Mt 25.20-23/Lc 19,16-19; Lc 6,35; Mt 20,8; Lc 10,7. También se habla de recompensa (*misthos*) escatológica en Mc 9,41/Mt 10,42; Mt 5,12/Lc 6,23; Mt 6,1(2.5.16). El tema no aparece en *Tomás*. Véase *infra*, § 12.4g.

²³⁰ Mc 8,35 parr.; Mt 10,39/Lc 17,33; Jn 12,25 (una de las tradiciones similares a las sinópticas en torno a las cuales elabora sus reflexiones el cuarto evangelista). Sin tener en cuenta la naturaleza de la transmisión oral, el Seminario de Jesús concluye que Lc 17,33 es “lo más aproximado a lo que Jesús dijo realmente”, pero por otro lado afirma que “Marcos cristianizó un proverbio secular” (Funk, *Five Gospels*, 79, 367).

²³¹ El sorprendente contraste con las expectativas de § 12.4d hace pensar en la improbabilidad de que el núcleo del dicho (véase la cita *infra*, cap. 14, n. 240) fuera incluido con posterioridad en una tradición donde los anuncios de Jesús eran tan prominentes. Reimarus veía un trasfondo en el dicho: los discípulos, tras haber sido inducidos a seguir a Jesús con promesas de riqueza y poder, tierras y bienes materiales, habían perdido el hábito de trabajar ya en vida de su maestro y trataron de mantener su posición y esperanzas inventando la resurrección de Jesús (Talbert, *Fragments*, 145, 250-54).

y en la edad venidera vida eterna" (Mc 10,29-30 parr.)²³². Evidentemente, los discípulos esperaban gozar de una alta posición en el reino (Mc 10,35-37), y Q termina al parecer con la promesa a los Doce de que tendrán parte activa en el juicio de Israel (Mt 19,27-28/Lc 22,28-30)²³³. Entre las expectativas estaba la de resurrección a un modo de existencia celestial (Mc 12,24-27)²³⁴, explícitamente conectada con el tema de la recompensa en Lc 14,12-14. Habría sido sorprendente que Jesús no hubiera animado a sus discípulos con alguna promesa de triunfo y premio, como adicionalmente atestigua un tema bien arraigado²³⁵. Muy típica es la previsión de vida después de la muerte, como también de recompensa a continuación del juicio final, mientras que sólo hay una alusión clara a recompensa en esta vida.

Aquí hay que mencionar la clara esperanza expresada al hablar de los hambrientos saciados y del banquete escatológico. Bienaventurados son los que tienen hambre, porque podrán comer hasta hartarse (*chortazes-thai*, Mt 5,6/Lc 6,21a/ *EvTom* 69,2). Luego están los muchos que vendrán de Oriente y Occidente a reclinarse a la mesa del cielo/Dios con Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8,11/Lc 13,28-29). Aquí el reino parece ser equivalente al cielo, o al menos al estado futuro idealizado que seguirá a la consumación de los siglos. O, de nuevo, el reino es como un gran banquete es-

²³² Así como la promesa de "entrar en la vida" va dirigida a los que hacen los sacrificios necesarios (Mc 9,43.45/Mt 18,8-9; Mt 7,14; 25,46), la de "heredar vida eterna" tiene como destinatarios los que se entregan en grado suficiente (Mc 10,17-21 parr.; Lc 10,25-28).

²³³ Véase *supra*, nn. 178, 205.

²³⁴ El pasaje suele ser considerado como una formulación de la Iglesia primitiva; pero Jesús debió de estar más cerca de los fariseos en cuestiones relativas a interpretación de la Escritura, y la esperanza de resurrección expresada aquí no parece que fuera cristianizada (véase Taylor, *Mark*, 480; Pesch, *Markusevangelium* II, 235; Davies / Allison, *Matthew* III, 222-23; J. P. Meier, "The Debate on the Resurrection of the Dead: An Incident from the Ministry of the Historical Jesus?: *JSNT* 77 [2000] 3-24; estudio completo en *id.*, *Marginal Jew* III, 411-44, donde se señala, entre otras cosas, que el uso de Ex 3,6 es único y peculiar [III, 435-37; bibliografía en III, 468 n. 76]). ¿Se debe traducir *anastēsontai* (Mt 12,41/Lc 11,32) como "resucitarán" (Allison, *Jesus of Nazareth*, 136-39) o "se alzarán" como acusadores en el juicio (BAGD, *anistēmi* 2b)?

²³⁵ Becker entiende que el énfasis en la gracia de Dios (Mt 20,1-15; Lc 15,11-32; 18,9-14) no deja espacio a la idea de recompensa en la enseñanza de Jesús (*Jesus*, 241-47, 251). Pero habida cuenta de que ambos temas están tan bien atestiguados en la tradición de Jesús, ver esa incompatibilidad parece más resultado de un acto de voluntad que de una lectura atenta de la tradición. Por otro lado debemos recordar la parábola solamente atestiguada por Lc 17,7-10; los vv. 7-9 son atribuidos generalmente a Jesús (véase Hultgren, *Parables*, 250 y n. 16; también Lüdemann, *Jesus*, 371).

catológico (Mt 22,2-10/Lc 14,16-24)²³⁶, salvo que la sola indicación clara de futuro resida en la introducción de Lucas (14,15)²³⁷. Seguramente Mateo tiene la misma idea, puesto que incluye en su evangelio la parábola de las vírgenes invitadas al banquete de bodas (Mt 25,1-13)²³⁸. Pero el tema revestía particular importancia para Lucas, quien añadió a las parábolas de exhortación a la espera vigilante la imagen del amo que, a su regreso, hace sentarse a la mesa a sus siervos y les sirve (Lc 12,37). Además, la versión lucana de la parábola del hijo pródigo alcanza su culminación (inicial) en un gran banquete (15,24), y también en Lucas la promesa de que los Doce serán jueces de Israel va acompañada de la afirmación de que comerán y beberán a la mesa de Jesús en el reino venidero (22,30)²³⁹.

En este punto debemos incluir probablemente el versículo conexo con el otro aspecto litúrgico más destacado de la tradición primitiva, la última cena. Marcos recuerda a Jesús diciendo: “En verdad os digo que no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios” (Mc 14,25). Como de costumbre en el relato de la pasión, Mateo (26,29) sigue estrechamente a Marcos. Pero también, como es usual en ese mismo relato, Lucas parece hacer uso de una tradición independiente, que introduce ligeras variaciones: “Porque os digo que a partir de ahora no beberé del fruto de la vid hasta que venga el reino de Dios” (Lc 22,18)²⁴⁰. También aquí el reino es entendido como un estado futuro, ya sea un estado al que Jesús será transferido (Marcos), ya uno que haya de venir (Lucas). Jeremías describe el dicho como un “voto de abstinencia” con vistas a la esperada llegada del reino²⁴¹, aunque en la versión de Marcos/Mateo puede expresar una esperanza de vida más allá de la muerte (reino = cie-

²³⁶ La opinión más común es que la parábola del banquete tiene su origen en Jesús; véanse, p. ej., los autores citados en Hultgren, *Parables of Jesus*, 339, n. 28. Por su parte, Lüdemann considera “no auténtica” la versión lucana, encontrando que “la parábola original ... está más claramente representada por *Tomás 64*” (*Jesus*, 360). Véase *supra*, nn. 174 y 203. Sobre la adición de Mt 22,11-13, véase Jeremías, *Parables*, 187-89).

²³⁷ Como observa Beasley-Murray, si los oyentes se sitúan en el punto donde se hace la convocatoria al banquete, entonces el festín está preparado: ¡para arrimarse a la mesa! (*Jesus and the Kingdom*, 120-21).

²³⁸ Citado *infra*, § 12.4g.

²³⁹ Véase *infra*, § 14.8a.

²⁴⁰ Véase *supra*, § 8.5c. También aquí la búsqueda de una forma original puede ser innecesaria, por no decir desacertada; cf. el debate de Meier con Schlosser (*Marginal Jew II*, 303-306).

²⁴¹ J. Jeremías, *The Eucharistic Words of Jesus* (1960; Londres: SCM, 1966) 182-84; también *Proclamation*, 137. En Lc 22,16-18, el “voto de abstinencia” incluye comida.

lo)²⁴². Por su parte, Marinus de Jonge observa que esta previsión es independiente (y probablemente surgida antes) de la expectativa más típicamente cristiana de la parusía de Jesús²⁴³. Sin entrar en detalles exegeticos podemos afirmar que estamos ante un nuevo dicho de Jesús estrechamente relacionado con otra tradición medular que imagina el reino como un estado futuro.

g. *Las parábolas de crisis*

En el material examinado hasta ahora, el énfasis en la cercanía del reino es una característica sólo del primer bloque. Pero ese aspecto cobra fuerza mediante lo que Dodd ha denominado “parábolas de crisis”²⁴⁴. Sólo una es introducida explícitamente como parábola del reino. Pero esto parece intrascendente, ya que en todas ellas es similar aquello en lo que se hace hincapié; siendo el tema común, la referencia al reino podía haberse dado por supuesta. Vamos a considerar cuatro parábolas: los siervos, a la espera de su señor (Mc 13,34-36; similarmente, Lc 12,35-38); el ladrón en la noche (Mt 24,43-44/Lc 12,39-40/*EvTom* 21); el siervo fiel y el infiel (Mt 24,45-51/Lc 12,42-46), y las vírgenes prudentes y las necias (Mt 25,1-13).

Mt 24,42	Mc 13,33-37	Lc 12,35-38
	³³ Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo será el momento. ³⁴ Es como un hombre que, emprendiendo un viaje, al dejar su casa lo encomendó todo a sus siervos, a cada uno su trabajo, y al portero estar	³⁵ Tened ceñida la cintura y las lámparas encendidas; ³⁶ sed como los que esperan a que su señor vuelva del banquete de bodas, para abrirle en cuanto llegue y llame. ³⁷ Dichosos los siervos a quienes el

²⁴² Cf. H. F. Bayer, *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection* (WUNT 2.20; Tübinga: Mohr Siebeck, 1986) 42-53; Casey, *Aramaic Sources*, 242-47: “No debemos describirlo como un voto de abstinencia, sino más bien como una predicción. Jesús sabía que ésta iba a ser su última comida con sus discípulos” (243). Chilton opina que la forma aramea es un modo de expresar confianza en que perdurará la situación prevista (*Pure Kingdom*, 86-90).

²⁴³ M. de Jonge, *Early Christology and Jesus' Own View of His Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) cap. 5: “Considerado en sí, Mc 14,25 no dice sino que Jesús esperaba ser resucitado/exaltado y estar presente en la comida escatológica en la irrupción final del reinado de Dios” (68). Meier señala otras sorprendentes ausencias en ese dicho (*Marginal Jew II*, 308-309). “En lo esencial es un dicho auténtico de Jesús” (Becker, *Jesus* 341); similarmente, Lüdemann, *Jesus*, 97.

²⁴⁴ Dodd, *Parables*, 158-74.

<u>⁴²Manteneos, pues, en vela, porque no sabéis qué día vendrá vuestro señor.</u>	<u>vigilante. ³⁵Manteneos, pues, en vela, porque no sabéis cuándo vendrá el señor de la casa, si al atardecer o a medianoche, o al canto del gallo, o de madrugada; ³⁶no sea que, viniendo de improviso, os encuentre dormidos. ³⁷Y lo que a vosotros os digo, lo digo a todos: Manteneos en vela.</u>	amo encuentre despiertos cuando venga; en verdad os digo que se ceñirá, los hará sentarse a la mesa y se pondrá a servirlos. ³⁸ Si viene a medianoche o de madrugada y los encuentra así, dichosos esos siervos.
--	---	---

Mt 24,43-44	Lc 12,39-40	EvTom 21,3
<u>⁴³Pero entendid esto: si el dueño de la casa supiera a qué vigilia viene el ladrón, velaría y no dejaría que abriesen un boquete en su casa. ⁴⁴Por eso también vosotros debéis estar preparados, porque el Hijo del hombre vendrá a una hora inesperada.</u>	<u>³⁹Pero entendid esto: si el dueño de la casa supiera a qué hora viene el ladrón, no dejaría que abriesen un boquete en su casa. ⁴⁰También vosotros debéis estar preparados, porque el Hijo del hombre vendrá a una hora inesperada.</u>	Por eso os digo: si el dueño de una casa sabe que va a venir el ladrón, se pondrá a vigilar antes de que llegue y no dejará que irrumpa en la casa de su propiedad y se lleve su ajuar. Por tanto, vosotros estad vigilantes/en guardia contra el mundo.

Mt 24,45-51	Lc 12,42-46
<u>⁴⁵¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente, a quien el señor puso al frente de su casa, para dar a los otros la comida a su debido tiempo? ⁴⁶Dichoso aquel siervo a quien su señor encuentre haciendo eso cuando él llegue. ⁴⁷Verdaderamente os digo que lo pondrá a cargo de toda su hacienda. ⁴⁸Pero si ese siervo malo dice en su corazón: “Se retrasa mi señor”, ⁴⁹y se pone a golpear a los otros siervos, y come y bebe con los borrachos, ⁵⁰el señor de ese siervo vendrá el día en que no lo espera y a la hora que no sabe, ⁵¹y lo hará pedazos y lo pondrá con los hipócritas, y allí será el llanto y el rechinar de dientes.</u>	<u>⁴²¿Quién es, pues, el administrador fiel y prudente, a quien el señor pondrá al frente de su servidumbre, para darles las raciones a su debido tiempo? ⁴³Dichoso aquel siervo a quien su señor encuentre haciendo eso cuando él llegue. ⁴⁴De verdad os digo que lo pondrá a cargo de toda su hacienda. ⁴⁵Pero si ese siervo dice en su corazón: “Se retrasa mi señor, y se pone a golpear a los criados y criadas, y a comer y beber y emborracharse, ⁴⁶el señor de ese siervo vendrá el día en que no lo espera y a la hora que no sabe, y lo hará pedazos, y lo pondrá con los infieles.</u>

Mt 25,1-13	Lc 13,25
<u>¹Entonces el reino de los cielos se asemejará a esto. Diez vírgenes tomaron sus lámparas y fueron al encuentro del novio. ²Cinco de ellas eran necias, y cinco prudentes. ³Cuando las necias tomaron sus lámparas no se proveyeron</u>	

de aceite, "mientras que las prudentes llevaron aceite en las alcuza, junto con las lámparas. "Como el novio tardaba, les entró sueño y se durmieron todas. "Pero a medianoche se oyó un grito: "¡Mirad! ¡Ya está aquí el novio! ¡Salid a su encuentro!" "Todas aquellas vírgenes se despertaron y prepararon sus lámparas. "Las necias dijeron a las prudentes: "Dadnos de vuestro aceite, porque nuestras lámparas se apagan".

"Pero respondieron las prudentes: "¡No!, no habría bastante para vosotras y para nosotras; será mejor que vayáis donde los vendedores y os lo compréis". "Y mientras fueron a comprarlo llegó el novio, y las que estaban preparadas pasaron con él al banquete de bodas, y se cerró la puerta. "Más tarde llegaron las otras vírgenes, diciendo: "Señor, señor, ábre-nos!" "Pero él dijo en respuesta: "En verdad os digo que no os conozco". "Manteneos, pues, en vela, porque no sabéis ni el día ni la hora.

²⁵Cuando un día el dueño de la casa se levante y cierre la puerta, y los que estéis fuera os pongáis a llamar a la puerta, diciendo:

"Señor, ábre-nos!", entonces él os dirá en respuesta:

"No os conozco, no sé de dónde sois".

Al parecer estamos ante otra de las secuencias de tradición a las que hicimos referencia con anterioridad (§ 8.6b), al menos en Q (la cercanía de los paralelos en los ejemplos segundo y tercero implica dependencia literaria). Pero el primer ejemplo induce a pensar en tradición oral independiente conocida también por Marcos. Y aunque sólo Mateo tiene el último ejemplo, Lucas conoce su escena final. En otras palabras, el proceso de tradición se refleja en las secuencias Mt 24,42-25,13 y Lc 12,35-46. Los responsables de comunicar oralmente la tradición de la que se sirvió Q en particular, pero destacando también aspectos de otras corrientes, tenían un interés manifiesto en recordar que Jesús había dicho esas palabras.

Las secuencias comparten dos particularidades dignas de especial mención. Una es la *certeza* de la venida de alguien (señor, ladrón, novio), venida que tendrá importancia decisiva para los otros personajes de la parábola (siervos, dueño de la casa, vírgenes), pero también la *incertidumbre* de la hora de esa venida. La otra es la consiguiente llamada a permanecer despiertos (*grēgoreō*)²⁴⁵, con la variación como indicio de que la llamada no ocupaba un lugar fijo en la tradición, sino que sus comunicadores se sentían libres de incluirla donde consideraban adecuado. Hay que señalar

²⁴⁵ Mc 13,34; Mc 13,35/Mt 24,42; Mc 13,37; Mt 24,43; 25,13; Lc 12,37.

también, una vez más, que el *Evangelio de Tomás* ha desescatologizado el único elemento de esta tradición retenido en su texto: “estad vigilantes/en guardia contra el mundo” (*EvTom* 21,3; cf. 103).

Con razón advierte Dodd de que aunque las iglesias primitivas al referir estas parábolas pensaban seguramente en la (nueva) venida de Jesús, el mismo Jesús podría haber tenido una perspectiva diferente²⁴⁶. Es una cuestión, podríamos decir, dependiente de dónde se pretendía que los oyentes se situaran dentro del marco temporal de la parábola. La tendencia natural habría sido situarse hacia el comienzo, no mucho después de la partida del señor y antes de que las vírgenes se quedaran dormidas, lo que brindaba una buena oportunidad para actuar de manera responsable durante el tiempo restante. Pero si la intención inicial había sido que los oyentes se situaran hacia el final de la parábola, donde el señor estaba a punto de regresar y el ladrón a punto de irrumpir, ¿el grito a medianoche estaba ya anunciando la venida del novio?

Dodd hace hincapié en la cuestión para apoyar su tesis de la “escatología realizada”; es decir, que Jesús “veía en su ministerio la crisis suprema de la historia”, una crisis “creada por su venida, y no una crisis que hubiera que esperar para un futuro más o menos distante”²⁴⁷. Pero esto es ir demasiado lejos: cierto, las parábolas no prevén una crisis para un “futuro distante”, pero tampoco implican que la crisis ya haya acontecido o esté sobreviniendo²⁴⁸. La repetida exhortación a estar en vela sobraría si se refiriese a un tiempo (una venida) que ya hubiera pasado. Sólo podría tener sentido

²⁴⁶ Similarmente Jeremias, *Parables*, 48-58, 171-75. La posición de Dodd y Jeremias no cuenta para quienes simplemente rechazan las parábolas como “no auténticas”, viendo en ellas reflejada preocupación cristiana por “la tardanza de la parusía” (Lüdemann, *Jesus*, 233-34, aunque admite que Lc 12,39 “es probablemente auténtico” [349]; lo mismo otros en Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 385 n. 53). El Seminario de Jesús no estima muy probable que el tema del “ladrón en la noche”, presente en otros escritos cristianos primitivos (1 Tes 5,2,4; 2 Pe 3,10; Ap 3,3; 16,15), refleje imágenes de Jesús (Funk, *Five Gospels*, 252, 342; similarmente Crossan, *Historical Jesus*, 250-51); por su parte, Crossan limita su estudio a la cuestión de cuándo entró en la tradición el Hijo del hombre apocalíptico [253-54]). La lógica del criterio de semejanza es que ningún paralelo de la tradición de Jesús dice que ésta no se remonta a Jesús: ¿acaso él no era ni convencional ni original! Véase también Beasley-Murray, 213-14 y Davies / Allison, *Matthew* III, 392-94 (ambos sobre Mt 25,1-13); Scott, *Hear Then the Parable*, 210-12; Hultgren, *Parables*, 159-61, 176-77.

²⁴⁷ Dodd, *Parables*, 165; con las parábolas “se pretendía llevar a los hombres a reconocer que el reino de Dios estaba presente con todas sus enormes consecuencias, y que ellos, en función de su conducta en esa crisis tremenda, se juzgarían a sí mismos como fieles o infieles, sabios o necios” (174).

²⁴⁸ Cf. la modificación de la posición de Dodd por Jeremias, resumida en *Proclamation*, 138-39.

como ironía amarga: “Sí, ahora manteneos en vela, ¡cuando ya es demasiado tarde!” Lo natural es percibir aquí la advertencia de una crisis cierta; y no sólo cierta, sino además inminente, aunque de fecha y hora desconocidas. Pero lo principal es que *ya* es tiempo de estar despiertos y vigilantes, porque lo que de seguro sucederá puede suceder en cualquier momento.

No hay indicación de qué supondrá la esperada crisis en la vida real. Pero el peligro señalado una y otra vez es el de dejarse sorprender sin la debida preparación por lo que ha de venir, con la consecuencia de una gran pérdida. Por eso es fácil conectar aquí la venida del reino con la posibilidad de ser encontrado insuficiente en el juicio final. En cualquier caso, la serie de material confirma la fuerza que tenía la espera de algo inminente en la tradición de Jesús.

h. *La inminencia del reino*

De los primeros estudios sobre la cuestión, uno de los más influyentes ha sido el de W. G. Kümmel²⁴⁹. Este autor puso particularmente de manifiesto “la apremiante inminencia del fin” en la predicación de Jesús, es decir, de la consumación final, que es identificada con la venida del reino. La inminencia del reino se percibe con bastante claridad en el material con *ēngiken*, *engys* y en las “parábolas de crisis” que acabamos de ver²⁵⁰. Según Kümmel, también en la parábola del juez inicuo (Lc 18,2-8). Lucas la presentó como una exhortación a orar sin desfallecer (18,1). Pero Kümmel pone de relieve el final de la parábola, en el anuncio de la intervención divina justa y sin demora: “Os digo que [Dios] les hará justicia [a sus elegidos] *en tachei*” (18,8^a), donde *en tachei* debe de significar “rápido, pronto”²⁵¹. La idea de fondo, al menos en el texto de Lucas, está indicada en la enigmática frase final: “Pero el Hijo de Dios, cuando venga, ¿encontrará fe

²⁴⁹ Kümmel, *Promise*, cap. 1 (esp. 54-64); también “Eschatological Expectation in the Proclamation of Jesus”, en Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past*, 29-48.

²⁵⁰ Kümmel, *Promise*, 19-25, 54-59; “Eschatological Expectation”, 32-35.

²⁵¹ Kümmel, *Promise*, 59; “Eschatological Expectation”, 37. Desde Jülicher, generalmente se ha considerado Lc 18,6-8 como una adición a la parábola, efectuada por una comunidad cristiana que afrontaba persecución (Scott, *Hear Then the Parable*, 176-77; así otros autores mencionados en Hultgren, *Parables*, 257 n. 26; también Lüdemann, *Jesus*, 375). Pero 18,6-8a se entiende mejor como una continuación de la enseñanza que como una interpretación añadida (Hultgren, 258-59). Y las observaciones de Jeremías sobre el giro arameo empleado y el contraste entre el juez insensible que se demora y la pronta justicia de Dios (*Parables*, 154-55) merecen ser tenidas más en cuenta. Véase Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 203-207.

sobre la tierra?” (18,8b). No es, pues, sino el juicio final, porque sólo en él pueden los elegidos esperar que se les haga justicia. Probablemente se da la ironía de que la nota de finalidad la toma Lucas de 18,5 (*eis telos*)²⁵². El texto de 18,8a no hace sino asegurar que a los injustamente tratados (“los elegidos”) ²⁵³ se les hará justicia pronto, de manera inminente.

Sin embargo, para Kümmel, la prueba concluyente se encuentra en tres textos muy debatidos: Mc 9,1; 13,30, y Mt 10,23²⁵⁴. El primero, el único de ellos sobre el reino, tiene una historia de tradición más confusa que la mayor parte de los que hemos encontrado hasta ahora en el capítulo 12.

Mt 16,28	Mc 9,1	Lc 9,27
<u>En verdad os digo que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte antes de que vean al Hijo del hombre venir en su reino.</u>	<u>En verdad os digo que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios.</u>	<u>Pues en verdad os digo que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean el reino de Dios.</u>

El dicho aparece en la misma secuencia en los tres sinópticos, lo que simplemente puede indicar influencia de Marcos (es manifiesta la interdependencia literaria del grupo de dichos). Y da a entender claramente que habrá discípulos que de alguna manera experimentarán el reino antes de morir²⁵⁵. Con la posición asignada al dicho en la secuencia, ¿pretendió Marcos que su público relacionara esa experiencia con los tres discípulos

²⁵² “Ironía”, ya que “el final” temido por el juez es que la viuda le pegue (*hypō-piazō*).

²⁵³ “Los elegidos” aparecen en la tradición de Jesús sólo en Mc 13,20.22.27 par. y Mt 22,14; pero su importancia era central en la idea que los judíos tenían de sí mismos (referencias, en J. D. G. Dunn, *Romans* [WBC 38; Dallas: Word, 1988] 502).

²⁵⁴ Pero véase la reserva del mismo autor en *Promise*, 149-51. Pese a Kümmel, la mayoría de los especialistas alemanes no creen que esos textos procedan de Jesús (cf., p. ej., Schürmann, *Gottes Reich*, 38-41 y n. 65; Merklein, *Jesu Botschaft*, 54-56; H. Merkel, “Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu”, en Hengel / Schwemer [eds.], *Königsherrschaft Gottes*, 119-61; Gnllka, *Jesus of Nazareth*, 147-49; Becker, *Jesus of Nazareth*, 121; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 255). Similarmente Perrin, *Rediscovering*, 199-202. Allison sospecha que hay tres variantes de un único dicho, con una variante más en Jn 8,51-52 (*Jesus of Nazareth*, 149-50). En cambio, McKnight sigue muy de cerca a Kümmel (*New Vision*, 128-30, 133-37).

²⁵⁵ Dodd opina que el tiempo perfecto, *elēlythuiān* (“ha venido”), hace referencia a la toma de conciencia por los discípulos de que el reino ya había llegado en el ministerio de Jesús (*Parables*, 53-54); similarmente, algunos miembros del Seminario de Jesús piensan que el dicho aludía a la llegada del reino (visible) en los exorcismos de Jesús (Funk, *Five Gospels*, 81). Pero el tiempo perfecto denota más bien una llegada completa y una presencia como la reflejada en la expectativa “hasta que vean el reinado de Dios establecido con poder” (Kümmel, *Promise*, 26-27; Gundry, *Mark*, 469).

(Pedro, Santiago y Juan) que presenciaron la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-10 parr.):²⁵⁶ Tal interpretación no parece corresponder a la realidad, puesto que el propio Marcos refiere que la transfiguración aconteció seis días después, sino más bien a cierto grado de perplejidad en Marcos con respecto a la predicción²⁵⁷.

Lo que produce más desconfianza del dicho es la inestabilidad que revela su parte esencial para nuestro estudio (el reino). Por supuesto, la variación se podría explicar fácilmente como resultado de la transmisión oral. Pero ésa es precisamente la cuestión: los hallazgos que hemos hecho hasta ahora indican que, cuanto mayor la variación, menor importancia revestía el material variable dentro de los grupos e iglesias en que era transmitido. ¿O debemos contentarnos con llegar simplemente a la conclusión de que aquí se recordaba que Jesús había dicho algo sobre el reino inminente? En tal caso cobraría nueva fuerza el argumento de Kümmel: Jesús esperaba una manifestación pública del reino de Dios en vida de al menos algunos discípulos²⁵⁸.

El segundo de los tres textos de Kümmel no habla del reino, pero se encuentra estrechamente asociado al pasaje con *engys* que ya hemos examinados (Mc 13,28-29): “En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que hayan sucedido todas estas cosas” (13,30 parr.). En el contexto del evangelio de Marcos “estas cosas” sólo puede hacer referencia a la tribulación y turbulencia cósmica de los días últimos, así como a la ve-

²⁵⁶ Tal interpretación se remonta a Clemente de Alejandría. Véase, p. ej., el breve examen de ella en Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 187-88.

²⁵⁷ Según Chilton, la forma aramea “x no sucederá hasta y” es empleada para subrayar la validez de ambas partes de la declaración, pero mezcla este argumento con la afirmación de que los que “no gustarán la muerte” son quienes no morirán nunca (como Henoc y Elías). Llega así a la tesis de que el relato subsiguiente, el de la transfiguración, “es una representación visionaria de la promesa de Jesús” (*Pure Kingdom*, 62-65); pero no queda claro si, en su opinión, el dicho implica que nunca morirán algunos compañeros de Jesús. Una interpretación más verosímil habría sido vincular la predicción al informe de Pentecostés, entendido como una habilitación mediante el despliegue del poder de Dios por Lucas (Hch 1,3-8); pero ningún escritor neotestamentario realiza esa vinculación. Véase Gundry, *Mark*, 467-69, y el útil examen de posiciones al respecto en Davies / Allison, *Matthew II*, 677-81.

²⁵⁸ Kümmel, *Promise*, 25-29; “ver” y “venir en poder” apuntan “con demasiada obviedad a una manifestación públicamente visible y tangible del reino de Dios como para poder concluir que la promesa alude a la aparición escatológica de ese reino” (“Eschatological Expectation”, 40-41); similarmente Pesch, *Markusevangelium*, 66-67; Fitzmyer, *Luke*, 790. Pero la mayor parte de los comentaristas siguen sin saber a qué atenerse respecto al dicho. A juicio de Meier (*Marginal Jew II*, 343-44) y Lüdemann (*Jesus*, 59-60), es probable que surgiera tras las primeras muertes en las iglesias de la primera generación.

nida del Hijo del hombre y a la reunión final de los elegidos (13,19-27), sucesos que Marcos suele relacionar con la caída (anticipada) de Jerusalén (13,14-18). Y, como justificadamente sostiene Kümmel, “está fuera de duda que *hē genea hautē* [‘esta generación’] sólo puede aludir a los contemporáneos de Jesús”²⁵⁹. De nuevo se deduce claramente que Jesús esperaba una catástrofe final en vida de su propia generación. Y aunque el presente contexto de 13,30 (y 13,30 mismo) es el resultado de mucha reelaboración del material²⁶⁰, la disposición de los transmisores de las tradiciones de Mc 13 a atribuir a Jesús la espera de los momentos finales para un futuro inminente indica probablemente que ellos y su comunidad estaban convencidos de que esa nota de inminencia concordaba con los elementos ya largo tiempo establecidos de la tradición de Jesús.

El tercero de los textos de Kümmel es uno muy estudiado por Schweitzer, quien basó en gran parte sobre él su reconstrucción de la misión de Jesús²⁶¹. Se trata de Mt 10,23: “Cuando os persigan en una ciudad huid a otra; porque de verdad os digo que no habréis completado las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre”²⁶². Es el texto más difícil de los tres: sólo se encuentra en Mateo, incluido en una sección procedente del discurso apocalíptico de Marcos (Mc 13,9-13/Mt 10,17-22). La sección, conocida generalmente como el “pequeño apocalipsis”, refleja con suma claridad las circunstancias de la misión cristiana (posterior); y la expectativa de la (segunda) venida del Hijo del hombre (a la tierra) podría reflejar a su vez una cristología desarrollada sobre el Hijo del hombre²⁶³. Por eso cabe perfectamente concebir que este dicho surgiese como una declaración profética dentro de la misión de las primeras iglesias²⁶⁴, es decir, antes de que una misión dirigida a los gentiles se pusiera en marcha o encontrara plena aceptación entre las iglesias de Judea y Galilea²⁶⁵.

²⁵⁹ Kümmel, “Eschatological Expectation”, 38; id., *Promise*, 60-61; Davies / Allison, *Matthew 19-28*, 367-68.

²⁶⁰ Como opinan muchos autores; véase, p. ej., Meier, *Marginal Jew II*, 344-47; Pesch entiende que Mc 9,1 sirvió de base a 14,30 (*Markusevangelium*, 308), mientras que Beasley-Murray sigue a A. Vögtle en la idea de que la influencia se dio a la inversa, con una mayor proximidad de 13,30 al dicho Q de Mt 23,36/Lc 11,51 (*Jesus and the Kingdom*, 190-93); pero la diferencia entre el dicho Q y Mc 13,30 es demasiado grande y resta solidez a esta hipótesis (Gundry, *Mark*, 791).

²⁶¹ Véase *supra*, cap. 10, n. 3.

²⁶² Kümmel, *Promise*, 61-64; id., “Eschatological Expectation”, 44-45.

²⁶³ Véase *infra*, § 16.4f.

²⁶⁴ Boring, *Sayings*, 209-11; Meier, *Marginal Jew II*, 339-41; cf. Lüdemann, *Jesus*, 168.

²⁶⁵ En “las ciudades de Israel” acaso entraban las de Samaría (aunque nótese Mt 10,5), pero ningún asentamiento de la diáspora podía haber sido incluido en esa expresión.

Por otro lado, la misión a los gentiles comenzó muy temprano y evidentemente fue aprobada, con más o menos entusiasmo, por los jefes de Jerusalén (Gál 2,1-10). Hay que considerar, pues, dudoso que una declaración profética que de hecho excluía optar por tal misión hubiese sido aceptada o conservada dentro de los círculos influidos por la jerarquía jerosolimitana. Aunque pueda ser incómoda, debemos admitir la posibilidad de que Jesús el judío tuviera una perspectiva más limitada de la misión que los principales exponentes de la propagación pospascual de la fe. Después de todo, el dicho forma un conjunto con Mt 10,5-6, que Mateo combina con el resumen Q de la predicación de los discípulos en misión: “El reino de los cielos está cerca” (Mt 10,7/Lc 10,9). Se podría argüir, por lo tanto, que Jesús era recordado pronunciando alguna frase de este género (¿pero refiriéndose al Hijo del hombre?) y que ambos dichos (Mt 10,5-6 y 23) fueron conservados entre creyentes judíos, a pesar de su importancia cada vez menor a la luz de los acontecimientos²⁶⁶. En suma, es difícil pasar por alto la nota de inminencia, pero no está claro el valor del dicho como testimonio de lo que esperaba el mismo Jesús.

La otra notable contribución de Kümmel al debate es su observación de que la inminencia estaba limitada por el reconocimiento de un *intervalo* previo a la consumación final²⁶⁷. Aquí nos limitaremos a señalar los siguientes aspectos del material ya examinado. “Cerca” no significa “ya aquí”; primavera no es aún verano (Mc 13,28 parr.). El *peirasmós* no ha acorralado todavía al que reza el Padrenuestro (Mt 6,13/Lc 11,4). Se anticipa un período en el que los seguidores de Jesús serán perseguidos y pueden esperar sufrimiento. El “voto de abstinencia” implica un tiempo anterior a aquel en que se dejará de ayunar (en el reino) (Mc 14,25 parr.). La parábola del juez inicuo presupone un período de súplica (Lc 18,7). Algunos no morirán sin haber visto (venir) el reino de Dios, mientras que otros (supuestamente) no vivirán para verlo (Mc 9,1 parr.). “Esta generación” pudo prolongarse aún más de una década (Mc 13,30 parr.). Se prevé un tiempo de misión (Mt 10,23). Por su parte, Jeremías opina que la parábola de la higuera estéril indica la posibilidad de que Dios prolongue el período de gracia antes de que lo dictado en el juicio sea llevado a efecto: “Déjala por este año todavía” (Lc 13,6-9)²⁶⁸.

²⁶⁶ Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 289-90 (con examen de anterior debate [283-89]); Davies / Allison, *Matthew* II, 189-90. Meier, sin embargo, opina que 10,5-6 “es más probablemente producto de algún grupo de la primera generación cristiana opuesto a que se extendiese la predicación del evangelio a los no judíos” (*Marginal Jew* III, 542-44).

²⁶⁷ Kümmel, *Promise*, esp. 75-82.

²⁶⁸ Jeremías, *Proclamation*, 140.

En todo este material sólo un texto prevé un intervalo considerable: “Pero es preciso que antes sea predicado el evangelio a todas las naciones” (Mc 13,10/Mt 24,14). Sin embargo, éste es uno de los mejores ejemplos de posible adición interpretativa o restricción introducida en el material al ser transmitido²⁶⁹. En particular: 1) gira sobre la palabra *evangelio*, característicamente marcana, o sea redaccional; 2) interrumpe el discurso (de todas formas posterior) de Mc 13,9-13 (causa de su omisión en Mateo y Lucas), y 3) como veremos, en los proyectos de Jesús no parecía entrar una misión formal dirigida a los gentiles²⁷⁰. Así pues, el texto no ofrece ninguna base sólida para pensar que Jesús preveía un período de varias generaciones o de un siglo hasta la venida del reino.

No es clara la relación de la tradición recién examinada (§ 12.4h) con el resto del material estudiado en esta sección (§ 12.4). El elemento común y constante, aunque con la indicación de algún tiempo intermedio, es la espera de un acontecimiento inminente de importancia excepcional y decisiva: la venida del reino de Dios, una crisis determinante del juicio futuro (¿final?)²⁷¹. Pese a la diversidad de imágenes y detalles cuesta imaginar que las comunidades que comunicaban esta tradición no la viesan relacionada con las demás. La variedad y el carácter de las tradiciones sugieren más bien un tema común muy meditado y utilizado en las comunidades que conservaban la tradición de Jesús.

En suma, las referencias al reino analizadas hasta ahora abarcan muy variado material de esa tradición. Todavía nos queda por examinar más detenidamente la rica tradición del Hijo del hombre, incluidas las menciones de su “venida”; pero será estudiada más adelante (§ 16.4). Ahora importa apreciar lo extendido que está el énfasis en la escatología dentro de la tradición de Jesús, aparte de los dichos sobre el Hijo del hombre²⁷². Además, las enseñanzas citadas hasta ahora merecen especial atención, ya que primero los comunicadores orales de la tradición de Jesús y luego los evangelistas las consideraron importantes: proporcionaban resúmenes de la predicación de Jesús, estaban conectadas con material litúrgico muy estimado y trataban sobre cuestiones centrales como la inversión escatológica,

²⁶⁹ Taylor, *Mark*, 507-508; Kümmel, *Promise*, 84-86.

²⁷⁰ Véase *infra*, § 13.7; para otras posiciones respecto a Mc 13,10, cf. *infra*, cap. 13, n. 248.

²⁷¹ Schillebeeckx sintetiza bien la anterior confianza: “Está fuera de discusión que Jesús profetizó la inminente llegada del reinado de Dios” (*Jesus*, 152).

²⁷² Crossan, por ejemplo, se ocupa de las parábolas de crisis en una sección titulada “The Apocalyptic Son of Man” (El Hijo del hombre apocalíptico) (*Historical Jesus*, 250-51, 253-55).

el juicio inminente y los sufrimientos y esperadas compensaciones del discípulo. Tales tradiciones debieron de ser fundamentales desde el principio para la identidad de los pequeños grupos de discípulos, y enseguida para las iglesias fundadas en los años treinta y cuarenta. Sin duda aquellos primeros cristianos las valoraban debidamente y las recitaban a menudo en sus reuniones, encontrando en ellas esperanza de participación en la beatitud del futuro reinado de Dios, estímulo para arrepentirse antes del juicio inminente, coraje para afrontar el sufrimiento previsto y confianza para orar a Dios esperanzados.

Llama la atención en este material su constante presentación del reino de Dios como futuro o como todavía no cerniéndose del todo sobre aquellos a los que va dirigido el discurso. Las imágenes usadas varían sustancialmente, pero de manera predominante sugieren una intervención final de Dios, por lo general con juicio final implícito. “Entrar en el reino” equivale a “entrar en la vida”; la alternativa es ser arrojado a la gehena (lo que implica de nuevo alguna suerte de juicio). A veces, la expectativa podría haber sido de una intervención divina final para efectuar una regeneración en la tierra²⁷³; es decir, de restauración de la justicia bajo el reinado de Dios²⁷⁴. Pero tal variación está muy en armonía con el conjunto de las expectativas escatológicas del judaísmo del Segundo Templo resumidas en § 12.2. Indudablemente, los temas fueron desarrollados en el proceso de transmisión de la tradición de Jesús. Aun así, dado el alcance y la extensión que tienen dentro de ella, la única conclusión creíble es que Jesús fue recordado desde el principio anunciando la venida ya cercana del reino.

²⁷³ Ambiguamente, Mateo emplea la palabra *palingenesia* (“regeneración, renacimiento”) en su versión del juicio final (“en la *palingenesia*” [Mt 19,28] = “en mi reino” [Lc 22,30] = “en la edad venidera” [Mc 10,30]). *Palingenesia* había devenido un término para el renacimiento del cosmos en el pensamiento estoico, pero Cicerón no tuvo inconveniente en describir como *palingenesia* la vuelta del destierro (*Att.* 6.6). Filón utiliza repetidamente la idea estoica de los ciclos de conflagración cósmica y renacimiento en *Aet.* (9, 47, 76, 85, 93, 99, 103, 107), pero también aplica el término a la reconstitución del mundo después del diluvio (*Vit. Mos.* 2.65) y a la vida más allá de la muerte (*Cher.* 114). Similarmente, Josefo lo utiliza para el restablecimiento de Israel, tras el destierro, en la tierra prometida (*Ant.* 11.66), pero también se refiere a la vida de ultratumba como *palin genesthai* (*Cont. Ap.* 2.218) (F. Büchsel, *palingenesia: TDNT* [1964] 686-88; Davies / Allison, *Matthew* III, 57).

²⁷⁴ Véase, p. ej., Oakman, *Jesus*, 207-16 (“el eficiente reinado de Dios”); Herzog, *Parables as Subversive Speech*; también *Jesus, Justice and the Reign of God: A Ministry of Liberation* (Louisville: Westminster John Knox, 2000); Malina, *Social Gospel*, 34-35 (“al proclamar el reino de Dios, Jesús predicaba de hecho su evangelio social”); Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 172-74.

12.5. El reino ha venido

Si la nota del reino aún por venir vibra con fuerza en la tradición de Jesús, la nota discordante del reino *ya venido* parece no menos sonora. De hecho resuena en todos los ramales de la tradición sinóptica, incluso en parábolas, y particularmente cuando Jesús habla de sus exorcismos y acerca del Bautista.

a. *El tiempo se ha cumplido*

El resumen con que Marcos encabeza su relato de la misión de Jesús (Mc 1,14-15), y sobre el que ya hemos tratado (§ 12.1), tiene dos detalles pertinentes para la cuestión que nos ocupa. Jesús no solamente anuncia la cercanía del reino, sino que además se refiere a cumplimiento. El resumen, tras informar de que el Bautista ha sido sacado de escena (Mc 1,14a), sigue con las palabras de Jesús: “El tiempo se ha cumplido (*peplērōtai ho kairos*)” (1,15a). Obviamente, *kairos* tiene aquí su sentido más enjundioso: el tiempo decisivo, el tiempo señalado, el tiempo del juicio²⁷⁵. Con el empleo del verbo en perfecto se indica que el período previo al “gran momento” se ha completado ya, que no hay que aguardar más. La implicación clara es que en el presente se llega a la tan esperada culminación: ¡ese tiempo es ahora!

Considerable interés reviste el hecho de que ese resumen de encabezamiento encierre tal tensión entre “ya venido” y “aún por venir”: “El tiempo se ha cumplido, se acerca el reino de Dios” (Mc 1,15). El versículo anuncia que ya está aquí el tiempo decisivo²⁷⁶; que ya ha tenido comienzo el tiempo esperado, en que el reino puede venir en cualquier momento y en que de seguro vendrá. En otras palabras, es fácil entender que *kairos* no hace referencia simplemente a un momento ni a una fecha, sino a un período de tiempo²⁷⁷. Esto concuerda con el uso del hebreo (*et*) y del arameo (*zʿman*) subyacente, que denota el comienzo de un período, ya sea de beatitud o de castigo²⁷⁸. En Ez 7,12 encontramos un notable paralelo: “Ha

²⁷⁵ Como en 1 Sm 18,19; 2 Sm 24,15; Esd 10,14; Sal 102,13; Is 13,22; Jr 10,15; 27,7; 46,21; Ez 7,7.12.; 21,25.29; 30,2; Dn 11,35.40; 12,4.9; Hab 2,3. En el NT véase, p. ej., Mc 13,33; Mt 26,18; Lc 19,44; 21,8.24; Jn 7,6.8; Rom 3,26; 13,11; 1 Cor 7,29; 2 Cor 6,2.

²⁷⁶ Cf. Josefo, *Ant.* 6,49: “cuando llegó (el tiempo) (*plērōthentos d'autou [tou kairou]*)”.

²⁷⁷ Véase el todavía muy recomendable estudio de Barr, *Biblical Words of Time*, 33-46, 51.

²⁷⁸ Cf. Sal 102,13: “Te alzarás compadecido de Sión, porque es tiempo (*eth*) de apiadarte de ella; ha llegado el tiempo señalado (*mo'ed*)”; Jr 50,27.31; Ez 30,3.

llegado el momento, está cercano el día" (*ba' ha'et higgia' hayom*)²⁷⁹. En su aspecto temporal, no difiere el mensaje atribuido a Jesús en Mc 1,15²⁸⁰. Es dudoso, sin embargo, que alguno de los públicos de Jesús, ante ese doble énfasis ("Se han realizado vuestras esperanzas; pronto, estando vosotros en vida, Dios manifestará su reinado de una manera decisiva"), hubiesen sentido tanta perplejidad como muchos comentaristas del siglo XX.

Los otros evangelistas sinópticos introducen a su manera la nota de cumplimiento. Lucas da especial relieve a su referencia sobre la predicación en la sinagoga de Nazaret, donde esa nota corre a cargo de Jesús al leer Is 61,1: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para predicar la buena noticia (*euangelisasthai*) a los pobres..." (Lc 4,18)²⁸¹. Según el relato, dejó la lectura y anunció: "Hoy se ha cumplido (*peplērōtai*) esta escritura a oídos de vosotros" (4,21). Ahora es claro que este episodio ha sido trasladado hacia delante en el evangelio lucano, puesto que la misión de Jesús ya llevaba algún tiempo en marcha (4,23). Y al menos buena parte de lo que en él se dice es trabajo redaccional del propio Lucas destinado a destacar el mensaje de Jesús para los pobres (la viuda de Sarepta) y los extranjeros (Naamán, el sirio) (4,25-27)²⁸². Sin embargo, como Marcos al hacer su resumen de encabezamiento (Mc 1,15), Lucas ha considerado importante que la nota de cumplimiento sonara fuerte y clara ya desde el comienzo para su público, a fin de que éste interpretara lo que sigue a la luz de esa declaración inicial, convertida en manifiesto de la misión de Jesús.

²⁷⁹ Muy similar es Ez 7,7: "El tiempo ha llegado, el día está cerca (*ba' ha'et qarob hayom*)". Y nótese cómo puede variar la formulación: "Se acerca nuestro tiempo, se han cumplido nuestros días, nuestro tiempo ha llegado (hebreo, *qarab qitsenu ma'k u yamenu ki-ba' qitsenu*; griego, *ēngiken ho kairos hēmōn eplērōthēsan hai hēmerai hēmōn, parestin ho kairos hēmōn*). El concepto de tiempo "cumplido" es común al pensamiento hebreo y al griego (véase, p. ej., BAGD, *plērōō*, 2; también C. F. D. Moule "Fulfillment-Words in the New Testament: Use and Abuse": *NTS* 14 [1967-68] 293-320, reeditado en *Essays in New Testament Interpretation* [Cambridge: Cambridge University, 1982] 3-36; Chilton, *God in Strength*, 80-86).

²⁸⁰ Esto se les escapa a algunos especialistas, que se empeñan en ver más acentuado en el dicho el carácter de "ya realizado" (Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 73-74; Guelich, *Mark*, 43-44, quien traduce: "El reino de Dios ha venido a la historia"; Gundry, *Mark*, 64-65; cf. Gnllka, *Jesus of Nazareth*, 147 n. 156: "Marcos 1,15 presupone que el reino empieza a ser realizado a partir de este momento").

²⁸¹ Indudablemente, Lucas entendía ese *euangelisasthai* como "predicar la buena noticia del reino" (Lc 4,43; 8,1). Véase Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 88-89.

²⁸² Véase, p. ej., Fitzmyer, *Luke*, 526-30. Es posible, sin embargo, que Lucas haya utilizado algunas tradiciones: no sólo Mc 1,6-6a (incluido el proverbio de Mc 6,4), sino también las que atestiguan conocimiento de la influencia en Jesús de Is 61,1-2 (véase *infra*, § 15.6c) y las referencias a Elías y Eliseo (4,25-27; Bultmann, *History*, 32, 116; Becker, *Jesus of Nazareth*, 62-63). Véase *infra*, § 13.4.7; Lc 4,25-27 concuerda con el tema de la inversión escatológica (§ 12.4c).

Mateo atenúa la diferencia entre el Bautista y Jesús implícita en las narraciones de Marcos y Lucas. Presenta a Juan predicando el mismo mensaje que Jesús: “El reino de los cielos está cerca” (Mt 3,2). Y omite la frase inicial de Marcos. El Jesús mateano dice simplemente: “Arrepentíos, porque el reino de los cielos está cerca” (4,17). Pero esto no es porque Mateo niegue la nota de cumplimiento a Jesús. Antes al contrario, Mateo se propone resaltar hasta qué punto cumple Jesús la expectativa judía²⁸³, y precisamente con una de sus citas de cumplimiento (4,14-16) sustituye el encabezamiento marciano.

b. *Expectativa realizada*

La fuente Q no se refiere al cumplimiento del mismo modo que los sinópticos, pero tiene dos dichos (Mt 13,16-17/Lc 10,23-24 y Mt 12,41-42/Lc 11,31-32) que aluden a él de manera incluso más diáfana.

Mt 13,16-17	Lc 10,23-24
¹⁶ Pero <u>dichosos</u> vuestros <u>ojos</u> , porque <u>ven</u> , y vuestros oídos, porque oyen. ¹⁷ <u>Pues</u> en verdad os digo que muchos profetas y justos desearon <u>ver lo que</u> (vosotros) <u>veis</u> , pero no lo vieron, y <u>oír lo que</u> vosotros oís, pero no lo oyeron.	²³ ...; <u>Dichosos</u> los <u>ojos</u> que <u>ven</u> lo que vosotros veis! ²⁴ <u>Pues</u> os digo que muchos profetas y reyes quisieron <u>ver lo que</u> vosotros <u>veis</u> , pero no lo vieron, y <u>oír lo que</u> vosotros oís, pero no lo oyeron.

Mt 12,41-42	Lc 11,31-32
⁴¹ <u>El pueblo de Nínive se alzar</u> á en el juicio con esta generación y la condenará, porque ellos se arrepintieron con la predicación de Jonás, y, mirad, ¡hay algo más grande que Jonás aquí! ⁴² <u>La reina del Sur se alzar</u> á en el juicio con esta generación y la condenará, porque ella vino de los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón, y, mirad, ¡hay algo más grande que Salomón aquí!	³¹ <u>La reina del Sur se alzar</u> á en el juicio con la gente de esta generación y la condenará, porque ella vino de los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón, y, mirad, ¡hay algo más grande que Salomón aquí! ³² <u>El pueblo de Nínive se alzar</u> á en el juicio con esta generación y la condenará, porque ellos se arrepintieron con la predicación de Jonás y, mirad, ¡hay algo más grande que Jonás aquí!

Es claro que estos dichos pertenecen a Q, dado el grado de coincidencia, sobre todo en el segundo²⁸⁴. La nota de expectativa cumplida difícilmente

²⁸³ Véase *supra*, cap. 11, n. 5.

²⁸⁴ Una vez reconocida la dinámica de la tradición oral, tiene menos importancia la “poda” de elementos redaccionales (así también Meier, *Marginal Jew* II, 488-90 n. 166).

puede ser más manifiesta. ¿Qué esperaban con ansia los profetas y otros sino la edad venidera, la edad de restauración y salvación?²⁸⁵ La afirmación es que en la misión de Jesús esa expectativa ha tenido cumplimiento (Q 10,23-24): las bondades de la edad venidera son ya perceptibles²⁸⁶. Lo mismo ocurre con Q 11,31-32²⁸⁷. Materia de leyenda era el episodio en que la reina del Sur se mostró maravillada ante la sabiduría y magnificencia de Salomón (1 Re 10,1-10), ¡pero en el ministerio de Jesús había algo más grande! Jonás era celebrado por el éxito de su predicación en Nínive (Jon 3,5), ¡pero algo más grande estaba aconteciendo en el ministerio de Jesús! La implicación es que los galileos, por no seguir el ejemplo de la reina y los ninivitas, se habían hecho culpables. Hoy puede parecernos chocante tan alta estima de la propia misión. Pero sería una ligereza rechazar sólo por eso el testimonio de la tradición sobre la recordada valoración que Jesús hacía de ella.

Una indicación similar de cambio fundamental de situación, de algo nuevo que relativiza decisivamente la práctica anterior o normal se encuentra también en una pequeña colección de dichos parabólicos conservados en Mc 2,18-22 parr.

Mt 9,14-15	Mc 2,18-20	Lc 5,33-35
¹⁴Entonces <u>los discípulos de Juan</u> vinieron a él, diciendo: ¿<u>Por qué</u> nosotros y los fariseos ayunamos (con frecuencia),	¹⁸<u>Los discípulos de Juan</u> y los fariseos estaban ayunando; y vinieron y le dijeron: “¿<u>Por qué los discípulos de Juan</u> y los discípulos de los fariseos ayunan,	³³Ellos le dijeron: “<u>Los discípulos de Juan</u> ayunan frecuentemente y hacen oración, como los de los fariseos,

²⁸⁵ Jeremias, *Proclamation*, 107-108; Jesús “es el único judío de tiempos antiguos –que sepamos– que predicó no sólo que la humanidad estaba en puertas del tiempo final, sino que ya había comenzado la nueva era de salvación” (Flusser, *Jesus*, 110). Se suele efectuar una comparación con *SalSI* 17,44 (p. ej., Manson, *Sayings*, 80; Kümmel, *Promise*, 112) y *SalSI* 18,6 (Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 84-85; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 257); Lüdemann añade *1 Hen* 58,2-6 (*Jesus*, 331).

²⁸⁶ Típico del injustificado escepticismo del Seminario de Jesús es el juicio mayoritario de que “el dicho pudo haber sido pronunciado casi por cualquier sabio (cristiano)” y, en consecuencia, no es atribuible a Jesús; “acaso exprese la arrogancia sectaria de alguno de los primeros jefes cristianos” (Funk, *Five Gospels*, 193, 322). No se percibe aquí interés en limitar la inserción de material en la tradición de Jesús a declaraciones proféticas entendidas como dichos de Jesús (resucitado), posibilidad esta en la que no cree mucho Boring, *Sayings*, 152 (“los rasgos de profecía cristiana que se observan [en Q 10,23-24] eran también característicos del discurso de Jesús”). Asimismo Lüdemann considera Q 10,23-24 como “probablemente auténtico”, ya que no se distingue ninguna situación de comunidad (*Jesus*, 331).

²⁸⁷ Texto ya examinado *supra* (cf. nn. 177, 204).

<u>pero tus discípulos no ayunan?</u>" ¹⁵Y él les dijo: <u>"¿Acaso pueden los invitados a la boda estar tristes mientras el novio está con ellos?</u> <u>Días vendrán en que el novio les sea arrebatado, y entonces ayunarán</u>".	<u>pero tus discípulos no ayunan?</u>" ¹⁹Y él les dijo: <u>"¿Acaso pueden los invitados a la boda ayunar mientras el novio está con ellos?</u> Mientras tengan al novio consigo no pueden ayunar. ²⁰<u>Días vendrán en que el novio les sea arrebatado, y entonces, ese día, ayunarán</u>".	<u>pero los tuyos comen y beben</u>". ³⁴Jesús les dijo: <u>"¿Acaso podéis hacer a los invitados a la boda ayunar mientras el novio está con ellos?</u> ³⁵<u>Días vendrán en que el novio les sea arrebatado; entonces, esos días, ayunarán</u>".
--	---	--

Mt 9,16-17	Mc 2,21-22	Lc 5,36-38
¹⁶<u>Nadie pone un remiendo de paño nuevo en un manto viejo, porque el remiendo tira del manto, y se hace un desgarrón peor.</u> ¹⁷<u>Ni tampoco se echa vino nuevo en odres viejos; de lo contrario, los odres revientan, y el vino se derrama, y los odres se estropean; sino que el vino nuevo se echa en odres nuevos, y así ambos se conservan.</u>	²¹<u>Nadie cose un remiendo de paño nuevo en un manto viejo; de lo contrario, el remiendo tira de él, y se hace un desgarrón peor.</u> ²²<u>Ni nadie echa vino nuevo en odres viejos; de lo contrario, el vino reventará los odres, y se estropearán tanto el vino como los odres; sino vino nuevo en odres nuevos.</u>	³⁶Les dijo también esta parábola: <u>"Nadie echa en un manto viejo un remiendo cortado de un manto nuevo; de lo contrario, lo nuevo tirará y no cuadrará con lo viejo.</u> ³⁷<u>Ni nadie echa vino nuevo en odres viejos; de lo contrario, el vino nuevo reventará los odres y se derramará, y los odres se estropearán;</u> ³⁸<u>sino que el vino nuevo ha de echarse en odres nuevos</u>".

Aunque Mateo y Lucas parecen depender de Marcos en sus tradiciones, en las tres se notan rasgos característicos de la transmisión oral. Es decir, todas ellas se explican mejor como narraciones libres que conservan lo sustancial de la tradición aproximadamente con las mismas palabras pero varían en los detalles que como el resultado de redacción literaria ²⁸⁸. La boda y el banquete nupcial eran obvias metáforas de la restauración de Is-

²⁸⁸ En el caso de Mc 2,18-20, muchos intérpretes consideran 2,20 (o 2,19b-20) como una glosa añadida (a raíz de la muerte de Jesús) para explicar y justificar la reanudación del ayuno como una disciplina cristiana (cf. Hch 13,2-3; 14,23; 2 Cor 6,5; 11,27; *Did* 8,1); véase, p. ej., Perrin, *Rediscovering*, 79-80; Pesch, *Markusevangelium*, 174-76; Ebner, *Jesus*, 188-91; también el cuidadoso análisis de Meier, *Marginal Jew II*, 439-50. Beasley Murray, *Jesus and the Kingdom*, 138-42, se inclina más por la idea de que todo el dicho procede de Jesús. Y tanto el Seminario de Jesús (Funk, *Five Gospels*, 47, 49) como Lüdemann (*Jesus*, 18) creen probable que 2,(18a-)19 y (21-)22 se remonten a Jesús de algún modo. Sobre ayunos voluntarios en el judaísmo, véase, p. ej., Holmén, *Jesus*, 128-34.

rael²⁸⁹, y Jesús las utilizó en otras ocasiones²⁹⁰. Esas imágenes, que expresan el sentimiento de haber llegado a una culminación y a un nuevo comienzo, sugieren un tiempo de alegría oportuno para la celebración prandial, no para el ayuno²⁹¹. También las miniparábolas del paño nuevo y del vino nuevo indican un nuevo comienzo, una marcada ruptura con cuanto ha venido desarrollándose hasta entonces. Lo viejo no puede contener lo nuevo sin que se produzca daño, aunque hay que señalar que Marcos y Mateo manifiestan cuidado tanto por los odres como por el vino²⁹².

Algo similar se aprecia en dos parábolas mateanas del reino que tienen estrechos paralelos en el *Evangelio de Tomás*: el tesoro escondido y la perla de gran valor (Mt 13,44-46).

Mt 13,44-46	EvTom 109, 76
⁴⁴El reino de los cielos es como un tesoro escondido en un campo, que alguien encuentra y vuelve a esconder; luego, en su alegría, va a vender todo lo que tiene y compra ese campo. ⁴⁵Asimismo, el reino de los cielos es como un mercader que andaba en busca de perlas finas ⁴⁶y que, habiendo encontrado una perla de gran valor, fue a vender todo lo que tenía y la compró.	¹⁰⁹El reino es como un hombre que tenía un tesoro (escondido) en su campo sin saberlo. Al morir dejó el tesoro a su (hijo, que tampoco) sabía nada (del tesoro), y que aceptó el campo y lo vendió. Y el comprador fue a arar el campo (y encontró) el tesoro. Y se puso a prestar dinero con interés a quienes él quiso. ⁷⁶El reino del Padre es como un comerciante que tenía mercancías (y) que encontró una perla. Ese comerciante era prudente: vendió sus mercancías y se compró la perla.

²⁸⁹ Is 49,18; 54,1-8; 62,4-6; Os 2,19-20. La posibilidad de que la parábola contenga una afirmación cristológica implícita (Jesús sería el novio) se ha barajado con mucha frecuencia (véase, p. ej., Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 140-41; Holmén, *Jesus*, 153 n. 385). Esto no significa dudar de cómo era narrada en las iglesias primitivas; es simplemente reconocer que Jesús pudiera haber utilizado la imagen del reino presente como un banquete de bodas para justificar la propia actitud de “mantenerse, no abstenerse” con respecto al ayuno. Cf. *infra*, cap. 15, n. 154.

²⁹⁰ Véase *supra*, § 12.4f. Conviene también señalar que “los invitados a la boda” (literalmente, “los hijos de la cámara nupcial”) es un semitismo (Davies / Allison, *Matthew II*, 109).

²⁹¹ *Tomás* conserva un eco del dicho, pero vacío de significado escatológico: “Cuando el novio haya abandonado la cámara nupcial, que ayunen y oren entonces” (*EvTom* 104).

²⁹² También aquí conserva *Tomás* el eco, pero como un simple consejo práctico, sin nada del sentimiento de que surge algo nuevo: “Nadie que ha bebido vino viejo desea enseguida tomar vino nuevo. Y no se echa vino nuevo en odres viejos, no sea que se rompan; ni se echa vino viejo en odres nuevos, no sea que se eche a perder. Nadie pone un remiendo nuevo a un vestido viejo, porque el resultado sería un desgarró” (*EvTom* 47,3-4).

Aquí es el reino lo que constituye el eje: se encuentra por sorpresa, como la oportunidad de toda una vida; tiene un valor enorme; merece dar cuanto se posee a cambio de alcanzarlo²⁹³. Y —lo que tiene más relación con la cuestión inmediata— es descubierto ahora; la transformación implícita no queda para una consumación futura²⁹⁴. El hecho de que las parábolas figuren también en *Tomás* confirma que su difusión llegaba más allá del círculo de Mateo; si bien en este caso, como en otros, la tradición de *Tomás* parece haber sido desescatologizada²⁹⁵. En cambio, la versión mateana es por completo coherente con lo que llevamos examinado en la presente sección.

Estas dos parábolas contienen la única referencia explícita al reino hasta ahora en § 12.5, aunque, naturalmente, las dos partes de Mc 1,15a deben ser interpretadas juntas, y Lucas entendió sin duda la buena noticia predicada por Jesús como la buena noticia del reino. Más manifiestamente al caso viene un dicho sólo atestiguado por Lucas en los canónicos, pero también presente en *Tomás* (*EvTom* 3, 113; cf. 51)²⁹⁶. Habiéndole preguntado los fariseos cuándo vendría el reino, Jesús respondió: “El reino de Dios no viene con signos que puedan ser observados (*paratērēseōs*)”²⁹⁷. Y no dirán: ‘¡Mirad, está aquí!’ o ‘¡Está allí!’ Porque,

²⁹³ Jeremias, *Parables*, 198-200. Para hacer que su enseñanza se grabase en la mente de su público, Jesús podía incluso citar una acción de dudosa moralidad (cf. Lc 16,1-8a) (Funk, *Five Gospels*, 196-97; Lüdemann, *Jesus*, 186); sobre la legalidad de la acción (no informar del hallazgo al dueño del campo) véase Hultgren, *Parables*, 411-12.

²⁹⁴ Becker, *Jesus*, 239-40. Cf. J. D. Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (1973; Nueva York: Harper & Row, 1985) 34-35. Beasley-Murray advierte con razón de que no se debe ver aquí un ataque contra “una idolatría de la época” (*Jesus and the Kingdom*, 112-13).

²⁹⁵ Nótese particularmente la frase final de *EvTom* 109; sobre las resonancias gnósticas, cf. Hultgren, *Parables*, 410-11. En *EvTom* 76 es más suave el contraste: la perla no es excepcional, y el comerciante se desprende sólo de sus mercancías para adquirirla. Una parábola, pues, referente más bien a una prudente iniciativa comercial que a una decisión determinante para el resto de la vida.

²⁹⁶ El Seminario de Jesús ofrece un dictamen positivo de Lc 17,20-21 y *EvTom* 113,2-4 (Funk, *Five Gospels*, 364-65, 531-32), aunque Lüdemann, por alguna razón, se abstiene de emitir un juicio sobre la historicidad de Lc 17,20-21 (*Jesus*, 374). Merkel cree que ese pasaje es uno de los dos que “con absoluta certeza” contienen palabras de Jesús (el otro es Mt 12,28/Lc 11,20) y que constituyen el núcleo que aglutina otras tradiciones (“Gottesherrschaft”, 142-47), y Keck piensa que es el único dicho en que Jesús afirmó la presencia del reino (*Who Is Jesus?*, 76-77). Sanders, sin embargo, en línea con su convicción de que son dudosos los dichos sobre el reino “presente”, sostiene que Lucas compuso los versículos “sin servirse de un dicho transmitido de Jesús” (*Historical Figure*, 177).

²⁹⁷ “En este contexto lucano [*paratērēsis*] no se refiere a la ‘observancia’ farisaica de la Ley ni al cumplimiento de ritos culturales; el término tiene el sentido helenístico de observación de signos premonitorios (p. ej. del cielo) o de una alusión apocalíptica a ‘tiempos y momentos’ (p. ej., Sab 8,8; 1 Tes 5,1; cf. Mc 13,32; Mt 24,36), i. e., una

mirad, el reino de Dios está entre vosotros²⁹⁸ (*entos hymōn*)” (Lc 17,20-21)²⁹⁹. Éste era un dicho clave para los antiguos buscadores liberales. Ellos interpretaban la última frase como “está dentro de vosotros”, una traducción muy legítima; así apoyaban la idea de que el reino era una fuerza espiritual existente en el interior de los individuos, que los mejoraba moralmente y los impulsaba a obrar bien³⁰⁰. Pero difícilmente podía Lucas entender de ese modo la frase: ¡Jesús la dirige a los fariseos!³⁰¹ Hoy se da preferencia a la traducción “está entre vosotros”³⁰². Para nosotros, lo más significativo del dicho es probablemente la tensión que en él se percibe entre la idea de la venida del reino y la idea de su presencia: la venida futura del reino no es susceptible de cálculo; el reino está ya presente. No se niega la venida futura, sólo que pueda ser calculada. Pero la atención es dirigida más bien a la presencia del reino.

Comoquiera que interpretemos los distintos detalles y dichos, nos encontramos ante el mismo hecho notable que en el caso anterior (§ 12.5a).

especie de calendario escatológico” (Fitzmyer, *Luke*, 1160; un análisis más completo, con conclusiones similares, en Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 99-100; Meier, *Marginal Jew II*, 424-26). Perrin amplía la cuestión: Jesús “rechazó de manera similarmente categórica el tratamiento del mito como alegoría, y sus símbolos como ‘estenosímbolos’” (*Language*, 45).

²⁹⁸ Al traducir la frase final con un sentido futuro (“va a estar”; “estará [súbitamente]”, Jeremias, *Proclamation*, 101) se pierde la antítesis del dicho más obvia, que sólo puede ser recuperada en parte añadiendo algo así como “de repente” (Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 102).

²⁹⁹ *EvTom* 3: “... el reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros...”; *EvTom* 113; “Sus discípulos le dijeron: ‘¿Cuándo va a venir el reino?’” [Él dijo:] “No vendrá cuando es esperado. No dirán: ‘¡Helo aquí!’ o ‘¡Helo allí!’”. Sino que el reino del Padre está extendido por toda la tierra, y los hombres no lo ven”.

³⁰⁰ Cf., p. ej., Harnack, *What Is Christianity*, 55-57, 63; Dalman, *Words of Jesus*, 145-47; J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucae* (Berlín: Georg Reimer, 1904) 95; entre los estudios recientes, véase también C. C. Caragounis, “Kingdom of God/Kingdom of Heaven”, en *DJG* 417-30; T. Holmén, “The Alternatives of the Kingdom: Encountering the Semantic Restrictions of Luke 17,20-21 (*entos hymōn*)”: *ZNW* 87 (1996) 204-29. La interpretación es temprana y fue compartida por la versión de *EvTom* 3 y, al parecer, por *DialSalv* 16. Véase Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 98-99, 100-101.

³⁰¹ Cf. Meier, *Marginal Jew II*, 426-27 y n. 116.

³⁰² Véase, p. ej., Kümmel, *Promise*, 33-35; Perrin, *Rediscovering*, 73-74; Beasley-Murray y Fitzmyer tienen cierta preferencia por el sentido “está a vuestro alcance” (*Luke*, 1161-62; también Wright, *Jesus*, 469; McKnight, *New Vision*, 102-103; cf. Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 260-61: “El dicho no deja de ser un enigma”). Pero esta traducción atenuaría también el contraste del dicho (Meier, *Marginal Jew II*, 427). Meier pasa seguidamente a apuntar buenas razones para ver en Lc 17,20-21 un recuerdo de la enseñanza de Jesús (428-30) e incluso ofrece una posible reconstrucción del arameo subyacente (483 n. 144).

Suena la misma nota de que la expectativa se ha realizado, de que ya está sucediendo algo trascendental de significación escatológica, de que irrumpe algo nuevo a través de tradiciones antiguas, de que el reino de Dios es un descubrimiento inesperado capaz de cambiar la vida, de que el reinado divino es una realidad presente que hace irrelevante la especulación sobre su condición de futuro. Esta nota es además clara en todas las corrientes que forman la tradición sinóptica (y *Tomás*), y los tres evangelistas la consideraban como parcialmente característica de la misión de Jesús. No podía haber sido de otra manera con una tradición de la que se sirvieron todos ellos.

a. *La diferencia entre el Bautista y Jesús*

En nada es el tema “ya aquí” tan manifiesto como en la diferencia marcada en la tradición entre Juan el Bautista y Jesús. Juan había predicado un juicio inminente (§ 11.4). Tal predicación concuerda al menos con algo de la enseñanza atribuida a Jesús (§ 12.4). Pero el anuncio de Juan no tenía la implicación de “ya venido”, mientras que la tradición sinóptica la consideraba central en el de Jesús. Aquí encontramos la diferencia principal entre las dos predicaciones. Ya quedó señalado esto anteriormente (§ 12.5a), pero el contraste es particularmente perceptible en el material reunido sobre el tema por Q y desarrollado por Mateo y Lucas: otro ejemplo de la tendencia en la tradición oral a juntar en secuencias material de carácter similar³⁰³.

Jesús y Juan	Mateo	Lucas	Q	<i>EvTom</i>
1. ¿Eres tú el que ha de venir?	11,2-6	7,18-23	7,18-19.22-23	
2. Más que un profeta	11,7-10	7,24-27	7,24-27	78
3. El más grande entre los nacidos	11,11	7,28	7,28	46
4. La Ley y los profetas hasta Juan	11,12-13	16,16		
5. Los hijos de la Sabiduría	11,16-19	7,29-35	7,31-35	

³⁰³ Véase *supra*, § 8.6b. Sobre los paralelos de *EvTom*, § 11.2c. Evidentemente, en Q 7,24-28 constituía una sola unidad; la separación de sus dos elementos en *Tomás* puede indicar que los dos dichos circularon por separado, o bien que la formación de *Tomás* es el resultado de su abandono/rechazo de la tradición del Bautista (cf. de nuevo § 11.2c, *supra*).

(1) Mt 11,2-6	Lc 7,18-23
²Cuando Juan oyó en la prisión las obras de Jesús envió recado por medio <u>de sus discípulos</u> ³y le dijo: <u>“¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?”</u> ⁴Y Jesús les respondió: <u>“Id a decir a Juan lo que veis y oís: ‘los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, los pobres reciben la buena noticia. ‘Y dichoso aquel que no se escandalice de mí!’”</u>	¹⁸Los discípulos de Juan le informaron de todas estas cosas. Por eso Juan llamó a dos <u>de sus discípulos</u> ¹⁹y los envió a preguntar al Señor: <u>“¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?”</u> ... ²²Y él les respondió: <u>“Id a decir a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, los pobres reciben la buena noticia. ²³Y dichoso el que no se escandalice de mí!”</u>

(2) Mt 11,7-10	Lc 7,24-27
⁷Cuando se iban, Jesús <u>se puso a hablar a las multitudes acerca de Juan</u>: <u>“¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña agitada por el viento? ⁸¿Qué salisteis a ver, si no? Un hombre vestido con (prendas) elegantes? Mirad, los que llevan (ropas) suaves están en las casas de los reyes.</u> ⁹¿Qué salisteis, pues, a ver? <u>¿Un profeta? Sí, os digo, y más que un profeta. ¹⁰Este es de quien está escrito: ‘He aquí que yo envío mi mensajero delante de ti; él te preparará el camino’”.</u>	²⁴Cuando se hubieron ido los mensajeros de Juan, ... <u>él se puso a hablar a las multitudes acerca de Juan</u>: <u>“¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña agitada por el viento? ²⁵¿Qué salisteis a ver, si no? Un hombre vestido con prendas elegantes? Mirad, los que van magníficamente ataviados y viven en el lujo están en los palacios reales. ²⁶¿Qué salisteis, pues, a ver? ¿Un profeta? Sí, os digo, y más que un profeta. ²⁷Este es de quien está escrito: ‘He aquí que yo envío mi mensajero delante de ti; él te preparará el camino’”.</u>

(3) Mt 11,11	Lc 7,28
En verdad os digo que entre los nacidos de mujer no ha surgido uno <u>más grande que Juan</u> el Bautista; pero el más pequeño en el reino de los cielos es más grande que él.	<u>Os digo que entre los nacidos de mujer ninguno es más grande que Juan; pero el más pequeño en el reino de Dios es más grande que él.</u>

(4) Mt 11,12-13	Lc 16,16
¹²Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el <u>reino de los cielos</u> sufre violencia, y los violentos lo toman <u>por la fuerza</u>. ¹³Porque todos los <u>profetas y la Ley</u> profetizaron <u>hasta Juan</u>.	¹⁶<u>La Ley y los profetas</u> llegaron <u>hasta Juan</u>; desde entonces es predicada la buena noticia del <u>reino de Dios</u>, y todos tratan de entrar en él <u>por la fuerza</u>.

(5) Mt 11,16-19	Lc 7,31-35
¹⁶Pero <u>¿con quién compararé esta generación?</u> Es como los niños que, <u>sentados en las plazas</u>, <u>se gritan unos a otros</u>:	³¹¿Con <u>quién</u>, pues, <u>compararé</u> los hombres de <u>esta generación</u>? Y ¿a <u>quién</u> se asemejan? ³²Son como los niños que, <u>sentados en la plaza</u>, <u>se gritan unos a otros</u>:

¹⁷“Os hemos tocado la flauta,
y no habéis bailado;
hemos entonado endechas,
y no os habéis lamentado”.

¹⁸“Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y dicen: “Tiene un demonio”. ¹⁹Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: “Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores!” Pero la sabiduría se ha acreditado por sus obras.

“Os hemos tocado la flauta,
y no habéis bailado;
hemos entonado endechas,
y no habéis llorado”.

²²“Porque vino Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decís: “Tiene un demonio”. ²³Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: “Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores!” ²⁵Pero la sabiduría se ha acreditado por todos sus hijos.

Aquí tenemos lo que era recordado dentro del proceso de tradición como cuatro o cinco diferentes dichos o enseñanzas de Jesús concernientes a Juan el Bautista. Probablemente los dichos 1-3 y 5 deben ser explicados como una colección realizada o puesta en forma escrita por Q, aunque debemos notar una vez más que se observan rasgos peculiares de la tradición oral, particularmente en 1, donde son fijas la pregunta clave y la respuesta pero hay flexibilidad en los detalles. El dicho 4 (Mt 11,12-13/Lc 16,16) bien lo podrían haber tomado Mateo y Lucas, independientemente el uno del otro, de tradiciones de las iglesias con las que estaban asociados, a juzgar por las características de oralidad de estas formas diferentes de un mismo dicho cuya sustancia conservan ambas versiones.

Tal secuencia de tradición atestigua claramente un considerable interés de los primeros seguidores de Jesús en la cuestión de la relación entre él y el Bautista. Se suele pensar que la tradición es tardía, o al menos posterior a los primeros recuerdos de la enseñanza de Jesús³⁰⁴. Pero, como hemos visto, Juan era un personaje de considerable predicamento (véase de nuevo Mt 11,7-9/Lc 7,24-26); y el hecho de que Jesús había salido del entorno del Bautista debía de ser ampliamente conocido, sobre todo si los discípulos más próximos a Jesús procedían también de ese círculo³⁰⁵. Inevitablemente, entonces, surgirían preguntas entre los oyentes de la predicación de Jesús sobre su relación con el Bautista. Los mismos discípulos de Jesús habrían necesitado alguna instrucción al respecto. Cuanto mayor peso tuvieran las afirmaciones de Jesús sobre el reino de Dios, más probable sería que aflorase la cuestión. Así pues, por más que el tema pudiera haber sido desarrollado, la tradición de que Jesús en su enseñanza se refirió al Bautista comenzó muy probablemente al intentar Jesús explicar la diferencia entre su misión y la de Juan.

³⁰⁴ El Seminario de Jesús es generalmente negativo en sus juicios, con la excepción de Mt 11,7b-8/1c 7,24b-25 (Funk, *Five Gospels*, 177-80, 301-303). Lüdemann cree que, si bien los dichos están formulados desde una perspectiva pospascual, el 4 podría remontarse a Jesús (“por su lenguaje ofensivo”) y el 5 es “auténtico” (*Jesus*, 173, 306).

³⁰⁵ Véase *supra*, § 11.2c.

1) Mt 11,2-6/Lc 7,18-23. Entra del todo en lo posible que el Bautista dirigiese a Jesús tal pregunta (Mt 11,3/Lc 7,19)³⁰⁶. La idea de Juan acerca del que “viene/ha de venir” era seguramente vaga más allá de que ese personaje iba a actuar como juez (§ 11.4d). Que Jesús hiciera graves afirmaciones pero sin repetir la nota de juicio, o al menos sin acentuarla tanto como Juan, debió de dar a éste bastante que pensar. Todo ello nos lleva a suponer que si la pregunta hubiera sido inventada posteriormente en la apologética cristiana, el episodio habría concluido con la aceptación de la respuesta por el Bautista. Al menos, eso habría concordado con la tendencia de la tradición cristiana (señalada en el cap. 11) a presentar a Juan como testigo de Jesús. Hacer que con su respuesta eliminara Jesús las dudas del Bautista habría sido una opción atractiva (cf. 3,14-15). Pero el episodio termina precisamente con la respuesta, que implica que eso era cuanto sabían los que formularon el relato. Es el dicho de Jesús lo que formaba el núcleo de la tradición³⁰⁷. Los transmisores de ésta la conservaron tal cual, aunque al comunicarla oralmente debió de ser grande la tentación de ponerle un broche más satisfactorio (cf. p. ej., Mt 8,13b/Lc 7,10)³⁰⁸.

Puesto que lo verdaderamente interesante es la respuesta de Jesús, convendrá que le dediquemos especial atención. Su lenguaje procede en gran parte de Isaías³⁰⁹. Hay además tres aspectos dignos de ser señalados. Primero, el sorprendente eco de 4Q521, que causó sensación al ser publicado en los años noventa del pasado siglo. En la columna 2 se lee:

³⁰⁶ Sobre la probabilidad de que las condiciones de prisión de Juan permitiesen al menos alguna comunicación con sus discípulos véase Meier, *Marginal Jew* II, 198-99 n. 89.

³⁰⁷ Jeremías ve en él un buen ejemplo de ritmo arameo: seis versos de dos tiempos (*Proclamation*, 20-21).

³⁰⁸ Véase mi anterior análisis en *Jesus and the Spirit*, 55-60. Davies / Allison, *Matthew* II, 244-45, y Meier, *Marginal Jew* II, 132-36, opinan al respecto de manera similar. Nótese las dudas de Leivestad (*Jesus*, 92-93) sobre el uso del pasaje; cf. Gnllka (*Jesus of Nazareth*, 131), quien considera “aconsejable atribuir el texto, que refleja intervención de escriba, a un contexto posterior” (*Jesus of Nazareth*, 131).

³⁰⁹ Ciegos ven	Is 29,18	(“Los ojos de los ciegos verán”);
	Is 35,5	(“Se abrirán los ojos de los ciegos”);
	Is 42,7	(“Para abrir los ojos ciegos”);
	Is 42,18	(“¡Ciegos, mirad y ved!”);
Cojos andan	Is 35,6	(“El cojo saltará como el ciervo”).
Sordos oyen	Is 29,18	(“Oirán los sordos”);
	Is 35,5	(“se abrirán los oídos de los sordos”)
Muertos resucitados	Is 26,19	(“Revivirán tus muertos”);
Buena noticia predicada a los pobres	Is 61	(“Me ha enviado a predicar a los pobres la buena noticia”)

Véase D. C. Allison, *The Intertextual Jesus: Scripture in Q* (Harrisburg: Trinity, 2000) 109-14, y cap. 4.

1...[los cie]los y la tierra escucharán a su Mesías ... ⁵Porque el Señor tendrá en consideración a los piadosos (*hasidim*) y llamará a los justos por su nombre, ⁶y su espíritu se cernirá sobre los pobres, y dará nuevas fuerzas a los fieles con su poder. ⁷Porque glorificará a los piadosos en el trono de un reino eterno. ⁸Él, que libera a los cautivos, devuelve la vista a los ciegos, endereza a los encorv[ados]. ... ¹¹Y el Señor realizará hechos gloriosos como jamás los ha habido, tal como []. ¹²[Porque] curará a los heridos, resucitará a los muertos y predicará la buena noticia a los pobres.

El pasaje es notable. De manera casi seguida (2,1.7) habla de un Mesías futuro y de un reino eterno, éste quizá como eco de 2 Sm 7,13³¹⁰. Y en esa conexión refleja la misma serie de pasajes de Isaías: devolución de la vista a ciegos, curación de tullidos (2,8), resurrección de muertos y predicación de la buena noticia a los pobres (2,12)³¹¹. Particularmente notable es la inclusión de la resurrección de muertos, en eco directo de Is 26,19³¹². Con tales indicios no parece ya apropiado afirmar que la lista Q de milagros fue compuesta desde una visión pospascual³¹³. Por el contrario, podemos deducir que en tiempos de Jesús existía la expectativa de que la venida del Mesías de Dios estaría acompañada de esos sucesos maravillosos, en cumplimiento de las profecías de Isaías³¹⁴. Lo que hace Mt 11,5/Lc 7,22 es tomar esta expectativa y declararla cumplida en la misión de Jesús³¹⁵.

³¹⁰ 2 Sm 7,13

Dios promete a David un hijo: “Yo estableceré el trono de su grandeza para siempre”;

4Q521 7

“Glorificará a los piadosos en el trono de un reino eterno”.

³¹¹ La fuerza del eco de Is 61,1c queda atenuada en el hebreo del presente texto masorético (“a anunciar la liberación a los cautivos, la libertad a los prisioneros”). Pero Qumrán tenía una lectura variante: “a anunciar la liberación a los cautivos y abrir los ojos a los prisioneros” (DSSB 372), reflejada en *typhlois anablepsin* (“devolución de la vista a los ciegos”) de los LXX.

³¹² Pero posiblemente con una alusión también a la tradición de las resurrecciones obradas por Elías y Eliseo (1 Re 17,17-24; cf. 2 Re 4,32-37). J. J. Collins concluye que el Mesías esperado de 4Q521 es Elías o un profeta como Elías (*The Scepter and Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* [Nueva York: Doubleday, 1995] 119-21); similarmente M. Becker, “4Q521 und die Gesalbten”: *RevQ* 18 (1997) 73-96.

³¹³ Como hace todavía B. Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter* (FR-LANT 170; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) 219-20.

³¹⁴ Este argumento seguiría teniendo validez aunque 4Q521 fuera simplemente una descripción “metafórica”, como opina H. Kvalbein, “The Wonders of the End-Time: Metaphorical Language in 4Q521 and the Interpretation of Matthew 11.5 par.”: *JSP* 18 (1998) 87-110.

³¹⁵ La nota de cumplimiento es difícilmente discutible; véase Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 82; P. Stuhlmacher, “Der messianische Gottesknecht”: *JBth* 8, *Der Messias* (1993) 131-54.

Segundo, otra característica de los principales pasajes de Isaías reflejados en Mt 11,5/Lc 7,22 es su considerable proximidad a advertencias de castigo³¹⁶. Aquí encontramos una respuesta bastante sutil a la pregunta de Juan. El eco de esos pasajes confirma que el Bautista estaba acertado al buscar en las profecías de Isaías una idea de lo que iba a suceder³¹⁷. Pero, omitiendo precisamente la nota de castigo en la que el Bautista parece haberse centrado sobre todo³¹⁸, la respuesta dice de hecho que Juan se ha olvidado de algo más positivo: la esperanza de la restauración, de la buena noticia y de la vida nueva³¹⁹. Tal sutileza en el uso de las Escrituras se recuerda como característica de Jesús en otros pasajes³²⁰.

Tercero, Mt 11,5/Lc 7,22 representa una notable confirmación de que en la tradición de dichos se conocía a Jesús como sanador eficaz: se le atribuyen curaciones de ciegos, cojos y sordos, así como resurrecciones de personas. A esta confirmación recíproca de tradiciones narrativas y de dichos volveremos a referirnos unos capítulos más adelante³²¹. Aquí nos limitaremos a señalar la inserción de un elemento inesperado en las listas isaianas de milagros: “los leprosos son limpiados”. No hay nada en Isaías que pudiera inspirar tal inserción. Como tampoco hay —conviene tenerlo en cuenta— noticia alguna de curaciones de lepra o de enfermedades cutáneas en los documentos de las iglesias primitivas. La inclusión de ese elemento sólo puede deberse a que muchos (¡y el mismo Jesús) creían que él había curado leprosos.

³¹⁶ Is 26,21: “El Señor sale de su lugar a castigar a los habitantes de la tierra por su iniquidad”; 29,20: “No habrá más tiranos, y los escarnecedores dejarán de existir; serán exterminados los que están despiertos para hacer el mal”; 35,4: “Aquí está vuestro Dios. Vendrá vengador, con una terrible recompensa”; 61,2: “el día de venganza de nuestro Dios”.

³¹⁷ Sobre la influencia de Isaías en la predicación del Bautista véase *supra*, § 11.4c.

³¹⁸ Lucas manifiesta esto de manera menos sutil al presentar a Jesús terminando su lectura en Is 61,1-2, justo delante de la frase “un año de gracia del Señor”, omitiendo “y el día de venganza de nuestro Dios” (Lc 4,19-20). Confróntese con el otro eco de Is 61,2 en el texto de Qumrán 11QMelq 2,9-13, que al describir el papel de Melquisedec menciona tanto el “año de gracia” (2,9) como la “venganza (*nqm*)” divina (2,13); cf. Allison *Intertextual Jesus*, 113.

³¹⁹ Como es frecuente, Wright pone el pasaje bajo la rúbrica “regreso del exilio” (*Jesus*, 428-29), oscureciendo la riqueza y diversidad de las imágenes proféticas utilizadas; véase *infra*, § 12.6b.

³²⁰ P. ej., en la secuencia Mc 12,24-27.28-34.35-37a parr. Véase, en cambio, la opinión del Seminario de Jesús, para el que el uso de Escritura es una clara señal de apologetica cristiana (Funk, *Five Gospels*, 177-78), como si Jesús, a diferencia de Qumrán, no hubiera podido hacer por su cuenta tal alusión a Escritura.

³²¹ Véase *infra*, § 15,7.

En suma, la explicación más obvia de la presencia de esta tradición es que se recordaba tal respuesta de Jesús a quienes le habían preguntado de parte de Juan el Bautista. El versículo final de la unidad, “¡Y dichoso aquel que no se escandalice de mí!” (Mt 11,6/Lc 7,23) podría recibir el mismo veredicto favorable³²². Porque aunque la formulación indudablemente tuvo fuertes resonancias en posteriores reflexiones sobre “Jesús como causa de escándalo”, el *skandalon* de que aquí se trata no tiene nada que ver con el escándalo de la cruz³²³. Además, el verbo *skandalizō* (*tql* en arameo) está bien atestiguado en la tradición de Jesús dentro de contextos diversos³²⁴, los cuales, en conjunto, probablemente indican que Jesús era consciente del carácter “escandaloso” de su misión (cf. Mt 11,19a/Lc 7,34, *supra*). Por eso no debe causarnos extrañeza que Jesús reconociese la posibilidad de que el Bautista se sintiera enojado (“escandalizado”) de que uno de su círculo se hubiera puesto a predicar por su cuenta y con otro discurso (cf. Jn 3,25-26)³²⁵.

2)/3) El rasgo más llamativo de los dichos 2 y 3 (Mt 11,7-11/Lc 7,24-28) es el alto concepto del papel de Juan, por un lado, y la restricción de la frase final, por otro. Que Jesús comparase tan favorablemente a Juan con Herodes Antipas (Mt 11,7-8/Lc 7,24-25) es por completo verosímil³²⁶ e indica que la enseñanza de Jesús acaso tenía un componente marcadamente político. Y la valoración del Bautista como “más (*perissoteron*) que un profeta” (Mt 11,9/Lc 7,26) es un elogio difícilmente concebido por cristianos, puesto que era así como ellos veían a Jesús (Mt 12,41/Lc 11,32). En cambio tiene perfecto sentido en labios de uno que de algún modo debía el comienzo de su misión al Bautista³²⁷.

Incluso acaso podríamos decir lo mismo de Mt 11,10/Lc 7,27, donde se describe a Juan como el mensajero enviado por delante a preparar el camino al Señor (Mal 3,1). Porque tal descripción no necesariamente implica una cristología desarrollada, ni que Jesús se viera en el papel del Señor. También la comunidad de Qumrán creía estar “preparando el camino del Señor” (1QS 8,13-14; Is 40,3) y al mismo tiempo esperaba la venida de los Mesías de Dios³²⁸. Sin embargo, la complejidad de la alusión —a Ex

³²² Cf. Bultmann, en referencia a Mt 11,5: “¿Cuáles son los signos del tiempo? ¡Jesús mismo! ¡Su presencia, sus hechos, su mensaje!” (*Theology* I, 7).

³²³ Cf. en particular 1 Cor 1,23; Gál 5,11.

³²⁴ Mc 9,43.45.47/Mt 5,30.39/Mt 18,8-9; Mc 9,42/Mt 18,6/Lc 17,2; Mc 14,27.29/Mt 26,31.33; Mt 17,27; 24,10; cf. Mc 6,3/Mt 13,57; Mt 15,12; Jn 6,61.

³²⁵ Similarmente Meier, *Marginal Jew* II, 135.

³²⁶ Véase *supra*, cap. 11, n. 183.

³²⁷ Meier nota “la ausencia de toda preocupación cristológica; la finalidad exclusiva de ensalzar a Juan sin restricciones ... [y] la falta de cualquier referencia o alusión a Jesús” (*Marginal Jew* II, 139).

³²⁸ Véase *infra*, § 15.2a.

23,20 y Mal 3,1 (la alusión a Is 40,3 es menos clara)— probablemente indica mayor reflexión cristiana (cf. Mc 1,2-3)³²⁹.

El aspecto más notable es el intenso contraste al final de Mt 11,11/Lc 7,28 (también en *EvTom* 46). La audacia de la antítesis es propia de un dicho estructurado retóricamente para dar fuerza a una idea determinada³³⁰. Esa idea es clara: algo ha sucedido entre la misión de Juan, algo que ha elevado las posibilidades a un nuevo plano, donde hasta el más pequeño es superior a Juan. La clave, una vez más, está en la palabra *reino*. Es el reino de Dios lo que marca la diferencia, lo que constituye el nuevo plano³³¹. Precisamente esto causó que Bornkamm y otros investigadores entregados a la nueva búsqueda se apartaran de Bultmann³³². A la luz de tal declaración no podían contentarse simplemente con situar a Jesús en el judaísmo, aceptando implícitamente que la línea divisoria entre el judaísmo y el evangelio fue trazada con (el mensaje de) la muerte y resurrección de Jesús. Ya había sido marcada por su misión y su mensaje. Juan representaba el período de preparación; Jesús, el de cumplimiento. En otras palabras, entre las misiones del Bautista y de Jesús se había pasado a un tiempo muy distinto, había acontecido “un cambio de era”³³³. Juan podía ser el hombre más grande entre los nacidos hasta entonces, pero era muy poco frente a lo que representaba el reino.

El lenguaje de la comparación sorprende realmente, aunque no hay que olvidar su carácter retórico. Además es coherente con el interés de Jesús por “los pequeños”, atestiguado repetidamente en su tradición³³⁴. Y lo

³²⁹ Meier, *Marginal Jew* I, 140-42.

³³⁰ “Una negación dialéctica típicamente semítica” también carente de contenido cristológico (Meier, *Marginal Jew* II, 142-44). Véase, en cambio, Schürmann, *Gottes Reich*: una frase añadida en la que difícilmente se puede oír todavía la voz original de Jesús (91).

³³¹ Schlosser apunta que si Juan ya había sido ejecutado, el sentido podría ser que cualquiera ahora vivo y experimentando el reino es más dichoso y privilegiado que Juan (*Règne*, 161-67). Leivestad niega toda necesaria implicación de que el Bautista es excluido del reino. A su entender, el dicho podría significar que “ser el más grande de los profetas es menos que tener un sitio en el reino futuro” (*Jesus*, 89). Compárese con la visión “nueva búsqueda” de Stuhlmacher: la frase marca “una diferencia cualitativa entre Jesús y el Bautista” (*Biblische Theologie* I, 64).

³³² Véase *supra*, § 5.4.

³³³ Bornkamm, *Jesus*, 50-51, 56-57, 66-68; Robinson, *New Quest*, 116-19. Véase también N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Londres: SCM, 1963) 121-24. Entre los trabajos recientes es un libro de Becker, *Jesus of Nazaret*, 108-15, el que va más lejos en este punto: “La declaración excluye claramente a Juan del reino de Dios” (114).

³³⁴ Mc 9,42/Mt 18,6; Mt 10,42; 18,10.14; Lc 9,48; 12,32; 17,2; cf. Mc 4,31/Mt 13,32. Sobre si cabe identificar a Jesús con “el más pequeño en el reino”, véase Meier, *Marginal Jew* II, 208-209 n. 132.

que tiene más relevancia aquí: evidencia el sentimiento de que algo de importancia decisiva (el reino de Dios) se estaba manifestando en la misión de Jesús³³⁵. Como ya quedó apuntado, este lenguaje no era el que utilizaban los primeros cristianos para expresar un sentimiento análogo respecto a esa misión. Probablemente, por lo tanto, hay que considerar el dicho como una de las frases memorables pronunciadas por Jesús mismo.

4) Mt 11,12-13/Lc 16,16 es uno de esos dichos tan desconcertantes que acaso fueron conservados tan sólo por haber salido de labios de Jesús³³⁶. ¿Qué puede significar que el reino “sufre violencia” o que es tomado “por la fuerza” (*biazetai*)? ¿Quiénes eran los hombres “violentos/de violencia (*biaistai*)” relacionados con tal acción? La mejor explicación podría ser que “hombres de violencia” era una designación aplicada a las personas hostiles a la misión de Jesús. Tendríamos, pues, que Jesús habría animado a todos, incluso a la gente mal vista, a entrar en el reino. ¡Aunque fuera tomándolo por la fuerza!³³⁷ Tal muestra de enseñanza *ad hominem*, no en el sentido de ataque personal, sino de adopción por un momento de la visión del otro, habría sido luego recordada como que, de hecho, el reino es “tomado por la fuerza” por los “hombres de violencia”³³⁸. Algo que además está en consonancia con otras afirmaciones de Jesús, según las cuales los considerados por los hombres como de ninguna importancia para Dios tenían realmente más posibilidades de recibir la gracia divina que quienes los despreciaban³³⁹.

³³⁵ Sanders, *Jesus and the Judaism*, 92-93, 140. La tensión “ya/todavía no” es suficiente explicación para la antítesis; no se sigue que estuviera ya operante “una teología antiapocalíptica” (pese a Crossan, *Birth*, 310-11, 316).

³³⁶ Sobre un posible arameo subyacente véase Dalman, *Words of Jesus*, 139-43; Young cree que lo que subyace es hebreo y ofrece la traducción: “Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora irrumpe el reino de los cielos, y los irruptores lo persiguen [buscan]” (*Jesus*, 51-55).

³³⁷ F. W. Danker, “Lc 16,16 – An Opposition Logion”: *JBL* 77 (1958) 231-43, seguido por Jeremias, *Proclamation*, 111-12; Wink, *John the Baptist*, 20-22; W. Stenger, *biazomai*, *biastēs*, en *EDNT* I, 217; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 271. Es el reconocimiento de que Jesús pudo haber convertido una crítica negativa en una afirmación positiva que resuelve los problemas planteados, v. gr., por Fitzmyer, *Luke* 1117-18, y Meier, *Marginal Jew* II, 216 n. 180. Con el debido respeto a Meier, debemos subrayar que no siempre se hacen explícitas las alusiones a procedimientos de los adversarios; cf., p. ej., 1 Cor 15,8, donde Pablo se llama a sí mismo “aborto” (véase mi *Theology of Paul*, 331 n. 87), y la respuesta de Jesús a la designación “Mesías” (cf. *infra*, § 15.4).

³³⁸ Puede haber aquí, sin embargo, una alusión a las tribulaciones escatológicas anunciadas por Jesús (y Juan) para antes de la venida del reino. Davies y Allison señalan el paralelo con IGH 10(=2),10-11.21-22, relativo a “los violentos” (*rizim*) que oprimen al autor del himno (*Matthew* II, 256). Sobre otros intentos de encontrar sentido a un dicho oscuro en el mejor de los casos, véase Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 91-96; Davies / Allison, *Matthew* II, 254-56.

³³⁹ Véase *infra*, § 13.5.

Lo importante para nosotros, sin embargo, es que estamos ante otro dicho recordado en la tradición (oral) en el que Jesús dató la presencia del reino (tratado con violencia o tomado por la fuerza) desde el Bautista. En este caso no hay una marcada línea divisoria entre Juan y Jesús. Tanto la expresión mateana “desde los días de Juan” como la lucana “desde entonces” son probablemente inclusivas³⁴⁰: la misión del Bautista dio inicio al período ahora más caracterizado por la predicación de Jesús y sus efectos. No tiene por qué sorprendernos el contraste con el dicho anterior, puesto que la relación entre Juan y Jesús podía ser expuesta desde ángulos distintos en ocasiones distintas³⁴¹. Similarmente, no hay que buscar en Mt 11,13/Lc 16,16 la implicación de que de algún modo la Ley y los Profetas periclitaron antes del Bautista o con su misión³⁴²; también en este caso hay que reconocer la enfatización del contraste. Se puede afirmar la efectividad del reinado de Dios sin necesidad de desacreditar lo que hubo anteriormente³⁴³.

5) El miembro final de la serie de dichos relativos a Jesús y el Bautista (Mt 11,16-19/Lc 7,31-35) presenta varios aspectos importantes, y tendremos que volver a él en más de una ocasión. Aquí necesitamos simplemente señalar la diferencia entre los estilos de Juan y Jesús. Juan era una figura marcadamente ascética (Mt 11,18/Lc 7,33), dato que concuerda con la tradición del Bautista recogida en los sinópticos (Mc 1,6 par.) y que puede estar reflejado en la descripción de Josefo³⁴⁴. Jesús, en cambio, tenía

³⁴⁰ Davies / Allison, *Matthew* II, 253-54.

³⁴¹ Una coherencia excesivamente minuciosa, ciega al hecho de que el material se originó en diferentes contextos, no puede servir como criterio de “autenticidad”; es claro que Mateo no vio inconveniente en secuenciar 11,11-13. Tras realizar uno de sus cuidadosos análisis, Schürmann concluye que bajo las posteriores modificaciones kerigmáticas se puede adivinar después de todo un *ipsissimum verbum Jesu* (Gottes Reich, 126-29, 134-35).

³⁴² Conzelmann utiliza Lc 16,16 como un texto fundamental al analizar los tres períodos en que, según la concepción lucana, se divide la historia de la salvación: Israel/la Ley y los Profetas, incluido el Bautista; Jesús, y la Iglesia (*Theology of St Luke*, p. ej., 16, 23, 112, 161). Es seguido por Fitzmyer en forma modificada: para Lucas, el Bautista representa una transición que cierra el período de Israel y da comienzo al de Jesús (*Luke*, 1115-16). Véase también Davies / Allison, *Matthew* II, 257-58. Meier duda que se pueda sacar gran cosa del dicho; no confía mucho en que sea discernible en él la intención original de Jesús (*Marginal Jew* II, 157-63). Sobre la actitud de Jesús respecto a la Ley véase *infra*, § 14.4.

³⁴³ La exageración, p. ej., de Kümmel, *Promise*, 124, indica la preocupación de los investigadores de la “segunda búsqueda” por hacer perceptible una solución de continuidad entre Jesús y su judaísmo nativo; véase también *infra*, cap. 14. n. 98.

³⁴⁴ Juan exhortaba a la “consagración (*hagneia*) del cuerpo” (Josefo, *Ant.* 18.117); *hagneia* suele tener el sentido de “pureza, castidad”, “estricta observancia de los deberes religiosos” (LSJ, *hagneia*; BAGD, *hagneia*).

fama de ser dado a los placeres de la mesa; atestigua esto no sólo el controvertido Mt 11,19/Lc 7,34³⁴⁵, sino también la breve parábola con que empieza la unidad (Mt 11,16-17/Lc 7,31-32)³⁴⁶. La parábola misma puede ser considerada típica del estilo didáctico de Jesús³⁴⁷. Además, el contraste concuerda con la esperanza expresada en Is 61,3 —“una corona en vez de ceniza, perfumes de fiesta en vez de traje de luto”— y con otra tradición de enseñanza, ya mencionada (§ 12.5b). Por eso no hay dificultad en reconocer aquí el recuerdo de uno de los intentos más brillantes de Jesús de señalar su idea de la diferencia entre su propia misión y la de Juan³⁴⁸.

Este examen un tanto prolijo de la tradición relativa a la idea que Jesús tenía del Bautista y de la diferencia entre ambos lleva a una conclusión clara. Las iglesias primitivas no veían la cuestión como surgida en su propia época, sino que la recordaban como un asunto del que Jesús había hablado en diferentes ocasiones. No cuesta concebir la agrupación de estas enseñanzas ya en vida de Jesús, al verse discípulos, y también antiguos discípulos del Bautista, en la necesidad de plantearse la pregunta de cómo se debía entender la relación entre Juan y Jesús. Lo importante aquí para nosotros es que era vista como indicación de que estaba aconteciendo una transición crucial. Había una sensación de expectativa realizada, de llegada de venturas largo tiempo deseadas, de oportunidad de la celebración de todo ello. Sólo uno de los cuatro dichos de la secuencia Q manifiesta explícitamente la idea hablando del reino, algo que también hace el dicho independiente (4). Pero supone poco riesgo resumirlos todos como expresión de la conciencia de que el reino estaba ya activo en la misión de Jesús y por medio de ella, en contraste con la del Bautista.

³⁴⁵ Véase *infra*, cap. 13, en nn. 183-84, y § 16.4b(5).

³⁴⁶ Hultgren, *Parables*, 204-206; “Es difícil imaginar que la parábola hubiera subsistido sin una explicación” (205).

³⁴⁷ Los contrastes duales son uno de los rasgos más característicos de las parábolas de Jesús; v. gr., paño nuevo y paño viejo, odres nuevos y odres viejos (Mc 2,21-22 parr.), camino ancho y camino estrecho (Mt 7,13-14/Lc 13,23-24), constructores sensatos y constructores insensatos (Mt 7,24-27/Lc 6,47-49), hijo que dice “sí” pero no obedece e hijo que dice “no” pero obedece (Mt 21,28-30), vírgenes prudentes y vírgenes necias (Mt 25,1-13), hijo pródigo e hijo fiel (Lc 15,11-32), y fariseo que se tiene por justo y recaudador de impuestos que se tiene por pecador (Lc 18,9-14).

³⁴⁸ La descripción de Jesús como “un comilón y un borracho” (*phagos kai oino-potēs*, ambas palabras *hapax legomena* en el NT pero claramente peyorativas y acaso un eco de Prov 23,20-21), “difícilmente pudo haber sido inventada por sus seguidores” (Funk, *Five Gospels*, 180); la confusión (¿entre los comentaristas!) respecto a la expresión “el Hijo del hombre” no resta validez a esta lógica (cf. *infra*, § 13.5, n. 184, y § 16.4). Véase también el cuidadoso análisis de Meier (*Marginal Jew* II, 144-56), aunque sigue a Sanders demasiado acriticamente en lo tocante a los “pecadores” (Mt 11,19/Lc 7,34) (149-50); cf. de nuevo *infra*, cap. 15, n. 224.

Particular interés encierra teológicamente el corolario inmediato respecto a la diferencia entre las dos perspectivas escatológicas. El Bautista veía el presente sólo como oportunidad para huir de la ira que se avecinaba. Jesús lo percibía como el tiempo en que ya se manifestaba la gracia de Dios³⁴⁹. Este aspecto de la misión de Jesús lo volveremos a ver repetidamente en los capítulos 13 y 14, *infra*.

En confirmación, pues, de lo que dedujimos en § 11.2b parece que la enseñanza de Jesús sobre el reino y sus convicciones al respecto pudieron ser el factor decisivo para que él emprendiera una misión independiente de la de Juan y destacara en su predicación aspectos no tocados por éste. El ángulo desde el que Juan hacía sus previsiones era excesivamente cerrado; la otra dimensión (o dimensiones) de lo que habían esperado los profetas se podía experimentar ya ahora. Tal idea y los enfoques y prácticas derivados de ella determinaron alguna suerte de separación entre Juan y Jesús. La diferencia entre los aspectos destacados por cada uno de los dos en las tradiciones examinadas evidencia que no podemos concebir la relación entre ellos como una clara línea divisoria, “antes” y “después” de algún punto escatológico crucial nítidamente definido. Y, hasta donde sabemos, nunca tuvieron los primeros seguidores de Jesús una actitud de franco rechazo del Bautista ni de su mensaje³⁵⁰. Pero el cambio de enfoque por Jesús fue percibido en la memoria cristiana más temprana como el despuntar de un nuevo día tras la oscuridad anterior al alba.

d. *Afirmaciones de Jesús sobre sus exorcismos*

Ciertamente, Jesús era conocido como eficaz exorcista. Esto se puede sostener con facilidad, como veremos más adelante (§ 15.7b, c.). Ahora vamos a ocuparnos de la tradición de que Jesús habló de su éxito en los exorcismos y de lo que significaba. Aquí encontramos nuevamente una colección, si no dos, de enseñanzas suyas al respecto. Como sucede con otras colecciones, el simple hecho de su existencia nos dice ya dos cosas. Primera, que se recordaba que Jesús había hablado de sus exorcismos en varias

³⁴⁹ Véase particularmente Becker, *Jesus of Nazareth*, 74-78, en relación con Mt 20,1-16; Lc 15,11-32, y Lc 18,10-14: “Ya no es el momento que pone fin a la era antigua y precede un juicio inminente; es el comienzo de una nueva era de salvación” (79). Similarmente, Merkel, “Gottesherrschaft”, 151-53; Gnllka, *Jesus of Nazareth*, 96-101: el tema de la “bondad incomprensible, inmensa”, “bondad increíble”, “bondad sin límites” (95, 101, 102).

³⁵⁰ Contra la opinión de Hollenbach (“Conversion of Jesus”, 203-17) y Crossan (*Historical Jesus*, 237-38), quienes sostienen que hubo una radical transformación de la anterior actitud de Jesús hacia Juan.

ocasiones. Y segunda, que un reflejo temprano entre los grupos de sus seguidores y en las primeras iglesias indujo a reunir esos dichos en una secuencia adecuada, sin duda como ayuda para una enseñanza y una apologética más satisfactorias³⁵¹.

Tema	Marcos	Q	
1. Belcebú	3,22-26	Mt 12,24-26	Lc 11,15.17-18
2. Dedo/Espíritu de Dios		Mt 12,27-28	Lc 11,19-20
3. El hombre fuerte	3,27	Mt 12,29	Lc 11,21-22
4. El que no está conmigo...		Mt 12,30	Lc 11,23
5. Pecado imperdonable	3,28-29	Mt 12,31-32	Lc 12,10
6. Regreso del espíritu impuro		Mt 12,43-45	Lc 11,24-26

Aquí nos encontramos ante dos grupos de dichos: uno compuesto de tres (Marcos), y el otro de seis (Q/Lucas), de los que sólo dos dichos (1) y (3) coinciden parcialmente en la serie. Los dos grupos y su diversidad tipifican el proceso de tradición oral. En particular podemos notar la existencia de una forma Q del primero (1) y una forma marcana, las cuales son evidentemente muy similares, pero no idénticas. Y Lucas tiene una versión (¿Q?) del dicho sobre el hombre fuerte (3; Lc 11,21-22), que carece de toda coincidencia verbal con Mc 3,27 pero dice lo mismo; si Lc 11,21-22 está realmente inspirado en Q³⁵², entonces Mateo siguió a Marcos³⁵³. Por ahora vamos a considerar solamente los tres primeros dichos de la serie (1-3)³⁵⁴.

³⁵¹ Véase Schröter, *Erinnerung*, 289-91. H. T. Fleddermann concibe la interrelación de las tradiciones desde un punto de vista demasiado literario al argüir que Marcos debió de conocer y modificar Q ("Mark's Use of Q: The Beelzebul Controversy and the Cross Saying", en M. Labahn / A. Schmidt [eds.], *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records* [JSNTS 214; Sheffield: Sheffield Academic, 2001]).

³⁵² Posibilidad apuntada en Kloppenborg, *Q Parallels*, 92, y en Robinson / Hoffmann / Kloppenborg, *Critical Edition*, 234-35, aunque con poca confianza. Meier encuentra que la forma de Marcos es "más primitiva" (*Marginal Jew* II, 417-18); la versión de Marcos y Mateo, con la idea de "atar" el mal, es más tradicionalmente judía (véase *supra*, n. 79) que la de Lucas, pero ésta puede haber sido modelada en alusión a Is 49,24-25; por eso, una vez más, quizá debamos contentarnos con hablar de variantes en la comunicación oral del dicho, donde sólo el tema se ha mantenido inalterado.

³⁵³ Conviene señalar que, de la colección arriba indicada, *Tomás* tiene sólo el tercer dicho (3), en una versión que claramente refleja más Mc 3,27 que Lc 11,21-22 (*EvTom* 35).

³⁵⁴ Sobre (5) véase *infra*, § 16.4b(3).

(1) Mt 12,24-26	Mc 3,22-26	Lc 11,15-18
²⁴Pero, al oírlo, dijeron los fariseos: “Éste no <u>expulsa los demonios</u> más que por el poder de Belcebú, el príncipe de los demonios”. ²⁵Él, <u>conociendo sus pensamientos</u>, les dijo: “<u>Todo reino dividido contra sí mismo</u> es asolado, y ninguna ciudad o <u>casa dividida</u> puede <u>subsistir</u>.” ²⁶Si Satanás expulsa a Satanás, está <u>dividido</u> contra sí mismo; ¿cómo, entonces, <u>subsistirá su reino</u>?”	²²Y los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: “Tiene a Belcebú, y por el <u>príncipe de los demonios expulsa los demonios</u>”. ²³Y él los llamó y se puso a hablarles en parábolas: “¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás? ²⁴Y si un <u>reino</u> está <u>dividido contra sí mismo</u>, ese reino no puede subsistir. ²⁵Y si una <u>casa está dividida</u> contra sí misma, no podrá <u>subsistir</u>.” ²⁶Y <u>si Satanás</u> se ha alzado contra sí mismo y está <u>dividido</u>, no puede <u>subsistir</u>, porque ha llegado su fin”.	¹⁵Pero algunos de ellos dijeron: “Por Belcebú, <u>el príncipe de los demonios, expulsa los demonios</u>”. ¹⁶Otros, para ponerlo a prueba, le pedían una señal del cielo. ¹⁷Pero él, <u>conociendo sus pensamientos</u>, les dijo: “<u>Todo reino dividido contra sí mismo</u> queda desierto, y cae casa sobre casa.” ¹⁸Si Satanás también está <u>dividido</u> contra sí mismo, ¿cómo <u>subsistirá su reino</u>? Porque decís que yo expulso los demonios por Belcebú”.

(2) Mt 12,27-28	Lc 11,19-20
²⁷Si yo expulso los demonios por Belcebú, ¿por quién los expulsan vuestros hijos? Por eso serán ellos vuestros jueces. ²⁸Pero si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios.	¹⁹Si yo expulso los demonios por Belcebú, ¿por quién los expulsan vuestros hijos? Por eso serán ellos vuestros jueces. ²⁰Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios.

(3) Mt 12,29	Mc 3,27	Lc 11,21-22
²⁹¿Cómo puede uno <u>entrar en casa de un hombre fuerte y saquear su ajuar</u>, si no ata primero al fuerte? Entonces si saqueará la casa.	²⁷Pero nadie puede <u>entrar en casa de un hombre fuerte y saquear su ajuar</u>, si no ata primero al fuerte. Entonces si saqueará la casa.	²¹Cuando un <u>hombre fuerte</u>, bien armado, guarda su morada, sus pertenencias están seguras. ²²Pero cuando uno más fuerte que él lo ataca y lo vence, le quita la armadura en que confiaba y reparte sus despojos.

Los tres dichos están claramente vinculados por un tema común: el éxito de Jesús como exorcista señala el triunfo del reino de Dios sobre Satanás. Por amplia mayoría, los especialistas contemporáneos admiten que el én-

fasis en esto pudo haber sido una característica de la enseñanza de Jesús. El consenso respecto a (2) y (3) es particularmente notable³⁵⁵.

1) El primer dicho (Mc 3,22-26 parr.) responde galanamente a una acusación de magia negra o brujería. Puesto que se creía que la posesión demoníaca era un objetivo perseguido por los demonios, no tenía sentido que el príncipe de los demonios pretendiera en modo alguno su expulsión³⁵⁶. Más adelante (§ 15,7b, h) nos detendremos a considerar el significado del pasaje. Aquí necesitamos señalar tan sólo que el poder del mal es descrito como un reino (explícitamente en Mt 12,26/Lc 11,18), con Satanás³⁵⁷.

³⁵⁵ El Seminario de Jesús emite un juicio positivo sobre la versión Q de (1) (Lc 11,17-18) y también sobre (2) ("Las observaciones [de Jesús] son agudas y frustran expectativas") y (3) ("La analogía del ladrón poderoso y calculador concuerda con el estilo de Jesús: es una comparación sorprendente e incurre en exageración") (Funk, *Five Gospels*, 52, 185-86, 329-30, 493). Becker considera que el enfrentamiento dialéctico de (1) es histórico y no tiene dudas sobre (2), pero atribuye (3) a la Iglesia (*Jesus*, 108-10, 184-85). Para Lüdemann (2) y (3) son "auténticos" (*Jesus*, 25, 337). Kollmann destaca particularmente respecto a (1) la falta de explicación cristológica (*Jesus*, 182). Sobre (2): "universalmente reconocido como auténtico" (Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 75); "uno de los resultados seguros de la crítica moderna" (Davies / Allison, *Matthew II*, 339). Yo intenté responder a las dudas de Sanders sobre (2) (*Jesus and Judaism*, 133-41) en mi contribución "Matthew 12:28/Lc 11:20 – A Word of Jesus?", en H. H. Gloer [ed.], *Eschatology and the New Testament*, G. R. Beasley-Murray FS (Peabody; Hendrickson, 1988), que volví a ofrecer en mi libro *The Christ and the Spirit*, vol. 2: *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 187-204. Sanders debilita su posición al seguir insistiendo en que se alude al reino "totalmente presente" en las acciones de Jesús (*Historical Figure*, 177-78). Sobre (3), Meier observa que el término *ischuros* ("fuerte") no era aplicado a Satanás por los cristianos (no lo llamaban "el fuerte") y que, en consecuencia, podría estar aquí recordada una peculiaridad del lenguaje de Jesús.

³⁵⁶ J. Marcus, "The Beelzebul Controversy and the Eschatologies of Jesus", en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, 247-77, entiende Mc 3,22-26 como que *todavía* no se ha acabado con el poder de Satanás, lo cual contrasta con la afirmación de 3,27. Para resolver el problema, este autor crea la hipótesis de que el pensamiento escatológico de Jesús experimentó una transformación notable. En consecuencia, 3,22-26 reflejaría la fase anterior al cambio y 3,27 la posterior. La transición hacia la nueva etapa habría arrancado del bautismo de Jesús, teniendo como causa su visión bautismal (cf. *infra*, n. 373). En otras palabras, pese a cuanto parecen indicar los relatos evangélicos, J. Marcus supone que Jesús desarrolló una misión *pre*-bautismal de carácter exorcista. Tiene más sentido la idea de que Jesús utilizó las dos metáforas/imágenes en diferentes momentos, una como argumento *ad hominem* (3,22-26), la otra para expresar su convicción de la derrota de Satanás mediante sus exorcismos (3,27).

³⁵⁷ *Beelzeboul* era el nombre de un antiguo dios cananeo, "Baal, Señor de los cielos"; por eso era visto como rival de Yahvé, "el Señor del cielo (Dn 5,23) (más al respecto, en Fitzmyer, *Luke II*, 920; Davies / Allison, *Matthew II*, 195-96). Siendo *b' l' zbul* es una formación hebrea (que no aramea), Casey especula que el intercambio dialéctico entre Jesús y los "escribas que habían bajado de Jerusalén" Mc 3,22) debió de ser en hebreo (*Aramaic Sources*, 88).

como su soberano o príncipe (*archōn*)³⁵⁸. La implicación es que la autoridad para realizar sus exorcismos no le viene a Jesús de ese reino, sino del reino de Dios³⁵⁹.

2) Tal implicación se hace explícita en el segundo dicho (Mt 12,27-28/Lc 11,19-20): los exorcismos de Jesús son efectuados por el poder divino y demuestran que “el reino de Dios ha llegado (*ephthasen*) a vosotros”. Este dicho ha sido considerado desde antiguo como uno de los puntos de acceso más seguros a la enseñanza de Jesús³⁶⁰, entre otras cosas por la clara afirmación de la presencia del reino en su misión y a través de ella³⁶¹. Merece atención la estructura del dicho: las dos expresiones clave (aquellas en que se pone el énfasis), situadas una al comienzo y la otra al final de la frase, son “Espíritu/dedo de Dios” y “reino de Dios”: “Pero si por el *Espíritu/dedo* de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el *reino de Dios*”³⁶². Esto indica que el dicho fue formulado de este modo para acentuar el contraste con el versículo precedente, intención que pasa inadvertida a quienes opinan que la lógica de Jesús habría sido dar la misma importancia a los propios exorcismos que a los de sus compatriotas judíos³⁶³. Lo que distinguía los exorcismos de Jesús no era sim-

³⁵⁸ La concepción del mal como una jerarquía estructurada, con Satanás (llamado de varias maneras; cf. p. ej., Fitzmyer, *Luke* 921) a la cabeza, era un desarrollo muy reciente en la demonología judía (véase *Jub* 48,15; 1QS 3,20-25; 1QM 17,5-6; 18,1-3; 11QMiq 2,13; *TestDan* 5,6).

³⁵⁹ Como es típico en él, Wright fuerza la parábola para que encaje en su hipótesis. Así, el dominio de Jesús sobre los demonios sólo podía llevar a una conclusión: “El Dios de Israel se convertía al final en rey” (*Jesus*, 453-54). En cambio Crossan, situando su estudio de la discusión sobre Belcebú en un capítulo relativo a magia, pasa por alto la pertinencia del dicho para la cuestión del reino (*Historical Jesus*, 318-20).

³⁶⁰ Cf., p. ej., Bultmann, *History*, 162; Perrin, *Rediscovering*, 63-67; Schlosser, *Règne*, 137-39; Merkel, “Gottesherrschaft”, 142-44; Schürmann, *Gottes Reich*, 106-108.

³⁶¹ “También entendemos mal el dicho si vemos en él una indicación de que el reino de Dios está presente sólo prolepticamente” (Becker, *Jesus of Nazareth*, 109); similarmente Merklein, *Jesu Botschaft*, 63-66; Gnlika, *Jesus of Nazareth*, 129. Véase, en contraste, R. H. Hiers, *The Historical Jesus and the Kingdom of God* (Gainesville: University of Florida, 1973): “La derrota de los demonios significa ... que se aproxima el tiempo para el establecimiento del reino de Dios” (63); similarmente Buchanan, *Jesus*, 31-33.

³⁶² Davies y Allison no perciben la significación de esta estructura, al centrarse en el aspecto cristológico: “‘Si yo expulso los demonios’ ... Lo que importa es que *Jesús* expulsa demonios” (similarmente Chilton, *Pure Kingdom*, 68); y al preguntar “¿Cómo si no por el poder de Dios podían expulsar demonios los exorcistas judíos?” se desentienden de la fuerte nota de escatología realizada (*Matthew* II, 339, 341). Véase *infra*, cap. 15, n. 384.

³⁶³ Bultmann, *History*, 14; Kümmel, *Promise*, 105-106; Perrin, *Rediscovering*, 63; Sanders, *Jesus and Judaism*, 134-35; Meier, *Marginal Jew* II, 410.

plemente su eficacia, sino sobre todo el poder por el que tenían éxito³⁶⁴. Ese poder es identificado de diferente manera en las distintas versiones del dicho: como “el Espíritu de Dios” (Mt 12,28), es decir, por implicación, una plenitud del Espíritu (escatológico) con que no contaban los otros exorcistas judíos³⁶⁵, y como “el dedo de Dios” (Lc 11,20), o sea el equivalente escatológico del poder por el que Moisés venció a los magos egipcios³⁶⁶. En cualquier caso, lo esencial es que se recordaba que Jesús había declarado estar especialmente habilitado (escatológicamente) por Dios y que sus éxitos como exorcista eran atribuidos a ello. Y ese éxito era a su vez prueba de que el reinado de Dios “ha llegado a vosotros (*ephthasen eph' hy-mas*)”³⁶⁷.

3) También las imágenes del tercer dicho son significativas. Aun sin el contexto proporcionado por las dos secuencias (Marcos y Q), habría parecido claro a un público judío que con el “hombre fuerte” se alude a Satanás, y

³⁶⁴ Dunn, *Jesus and the Spirit*, 48. Al argumento de que no existe una diferencia cualitativa entre Jesús y otros exorcistas judíos y que él “no es un fenómeno único” responde E. Grässer de modo incisivo: “¿Como si el hecho mismo de haber puesto en marcha el reino con sus exorcismos no convirtiera a Jesús precisamente en alguien excepcional!” (“On Understanding the Kingdom of God” [1974], en Chilton [ed.], *The Kingdom of God*, 52-71).

³⁶⁵ Hay un consenso casi general en que el “dedo” de Lucas es más “original” que el “Espíritu” de Mateo; pero en favor de éste se puede argumentar con mayor peso de lo que suele creerse (véase, p. ej., Dunn, *Jesus and the Spirit*, 45-46; J.-M. Van Cangh, “Par l'Esprit de Dieu – Par le Doigt de Dieu”, en Delobel [ed.], *Logia*, 337-42; más referencias en mi “Matthew 12:28/Luke 11:20”, 196 n. 24; estudio en Meier, *Marginal Jew II*, 464, n. 51; véase también P. W. van der Horst, “‘Finger of God’: Miscellaneous Notes on Luke 11:20 and Its Umwelt”, en W. L. Petersen et al. [eds.], *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical*, T. Baarda FS [NovTSup 89; Leiden: Brill, 1997] 89-103). Que el Espíritu sería derramado más plenamente en la edad venidera era una de las expectativas judías de entonces (véase *supra*, n. 65).

³⁶⁶ Parece evidente una alusión a Ex 8,19 (= 8,15 TM/LXX), donde los magos del faraón declaran que los milagros de Moisés han sido realizados por “el dedo de Dios”. En realidad, la alusión podría abarcar más todavía: en CD 5,18-19, Janés y Jambres, los magos del faraón así llamados en la Biblia, son movidos por Belial, es decir, que de hecho obran sus milagros (en competencia con Moisés) por la autoridad de Belial; tal implicación conecta el dicho (2) a (1) y (3) mucho más estrechamente de lo que se advierte a primera vista. Véase mi “Matthew 12:28/Lc 11:20”, 196. Es muy posible que esta tipología del Éxodo, con tonos abiertamente escatológicos, estuviera implícita en el dicho desde el principio: “un preludio a la liberación de Israel por medio del reino de Dios” (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 258-60). Sobre la originalidad del dicho como procedente de Jesús véase Meier, *Marginal Jew II*, 413-17.

³⁶⁷ Que el aoristo de *phthano* significa “ha venido/llegado” es algo que realmente no admite discusión (véase esp. Kümmel, *Promise*, 105-108; Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 75-80; Meier, *Marginal Jew II*, 412-13, 423 [con posible reconstrucción aramea], 468 n. 70), aunque Caragounis insista en que denota sólo inminencia (“Kingdom of God”, 423). Véase *supra*, § 12.4a.

con sus posesiones a los endemoniados (poseídos = posesos)³⁶⁸. La derrota de Satanás, la liberación de sus cautivos y, específicamente, la “atadura” de Satanás se esperaban como parte de la culminación final de los planes de Dios: Satanás atado y neutralizado a lo largo de las edades (¿la eternidad?)³⁶⁹. Lo esencial, pues, es la declaración de Jesús de que, en efecto, esa atadura se estaba produciendo³⁷⁰; más aún, que se había producido ya³⁷¹. El hombre fuerte había sido neutralizado; por eso se le podían arrebatarse sus posesiones (*skeuē*)³⁷².

Quizá sea aquí oportuno mencionar también el dicho de Lc 10,18. Está atestiguado sólo por Lucas, quien lo ofrece como respuesta de Jesús al regreso de los setenta (y dos) discípulos de su misión. Habían visto sometérselos los demonios en nombre de Jesús; es decir, también ellos habían tenido un exitoso ministerio de exorcismo. Habiéndolos escuchado, Jesús les responde: “Yo vi a Satanás caer como del cielo como un rayo”³⁷³. La im-

³⁶⁸ Contrástese con Buchanan, quien interpreta sistemáticamente las palabras de Jesús sobre el reino de Dios desde una perspectiva política (cf. *infra*, cap. 15, n. 35); respecto a este pasaje opina que el hombre fuerte era probablemente Roma y que atarla iba a requerir varias clases de sabotaje (*Jesus*, 215-16).

³⁶⁹ Véase *supra*, n. 79. Pero debemos recordar que el tiempo durante el que Satanás permanece “atado” varía según los textos; Tob 3,17 y 8,3 nos recuerdan que la “atadura” puede ser temporal, realizada simplemente para un determinado exorcismo.

³⁷⁰ La versión lucana del dicho da a entender que “el fuerte” es Jesús (Lc 11,22); pero en Marcos no se especifica quién es el que ata, y en Lucas la mencionada expresión no tiene un acento cristológico particular (la equivalente caída de Satanás en Lc 10,17-18 es ocasionada por el éxito de los discípulos al realizar sus exorcismos, aunque en nombre de Jesús).

³⁷¹ Tal como presenta su versión Marcos, podría ser que él pretendiera relacionar el “cuándo” de la derrota de Satanás con el anterior episodio de las tentaciones (cf. esp. Jeremías, *Parables*, 122-23; E. Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* [SNTSMS 2; Cambridge: Cambridge University, 1965] 15; Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 109-10; Wright, *Jesus*, 457-59). Pero Mc 1,13 no es presentado explícitamente como una victoria (Guelich, *Mark 1-8.26*, 176-77). Y debemos tener cuidado de no forzar la imagen de 3,27 para hacerla alegórica en cada detalle; Tob 3,17 y 8,3 nos recuerdan también que exorcismo y atadura podían ser concebidos como dos caras de un mismo suceso. Acaso tenga razón Ladd al interpretar los dichos “como una derrota espiritual de Satanás por el simple hecho del ministerio de Jesús” (*Jesus and the Kingdom*, 152-53).

³⁷² En otros escritos se emplea *skeuos* para aludir a los hombres como “objetos” de Dios (*ApMos* 31,4; véase también C. Maurer, *Skeuos: TDNT* 7 [1971] 359-60), y en *TestNef* 8,6 con referencia a la persona mala como el “instrumento particular” del diablo. Es posible que al elaborar el dicho se pensara en la clase de bandidaje que, según Josefo, se hizo frecuente en la década anterior a la de la rebelión judía (*Guerra*, 2.265); pero la imagen debió de ser mucho más familiar (Is 49,25; *SalSl* 5,3).

³⁷³ No necesariamente podría tratarse de una visión real de Jesús (Bultmann, *History*, 161, n. 2; Kümmel, *Promise*, 113-14; Fitzmyer, *Luke*, 860-62. J. Marcus retrotrae la visión al bautismo de Jesús (“Jesus’ Baptismal Vision”: *NTS* 41 [1995] 512-21). Similarmente, Theissen y Merz se preguntan si “se ha conservado la referencia a una

plicación es la misma: el exorcismo por el poder que Jesús ostentaba hacía patente el fin del poder de Satanás³⁷⁴.

Aun sin este dicho pobremente atestiguado³⁷⁵, el sentido de la serie de tradiciones suscita pocas dudas. Se recordaba que Jesús, además de ser un gran exorcista, había afirmado que sus exorcismos demostraban el cumplimiento de esperanzas largo tiempo alimentadas respecto a una liberación del poder del mal. Si la manifestación del reinado final de Dios iba a estar marcada por la atadura de Satanás, entonces los exorcismos de Jesús ponían de manifiesto que esa atadura ya se había producido o se estaba produciendo, que el ejercicio final del poder de Dios era ya una realidad.

e. *Parábolas de crecimiento*

Hay otro grupo de textos que debemos mencionar, aunque se debate sobre si no deben ser estudiados junto con los que examinamos en § 12.4. En su original e influyente obra sobre el tema, Dodd no sólo habla de “parábolas de crisis”, sino además de “parábolas de crecimiento”³⁷⁶. Éstas revisten también importancia para nosotros, puesto que tres de ellas son específicamente llamadas parábolas del reino (las dos últimas también por *Tomás*): la de la semilla que crece sola (Mc 4,26-29), la del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30/*EvTom* 57) y la del grano de mostaza (4,30-32 parr./*EvTom* 20). Luego está también la parábola del sembrador, recogida en los tres sinópticos (Mc 4,2-9 parr.) y en *EvTom* 9, con igual estructura y asunto (tres suelos estériles comparados con uno fructífero) y sólo pequeñas variaciones narrativas³⁷⁷. Y por último la parábola de la levadura, evidentemente cortada por el mismo patrón y también designada parábola del reino (Mt 13,33/Lc 13,20-21/*EvTom* 96)³⁷⁸. Es claramente perceptible,

visión de Jesús en su llamada” (*Historical Jesus*, 258). Becker, en cambio, niega que realmente hubiera una visión (*Jesus of Nazareth*, 108). Para lo que desde luego hay aquí poquísima base es para apoyar a Chilton en su fantasiosa idea de que Jesús era un adepto y practicante del misticismo merkaba (*Rabbi Jesus*, pássim).

³⁷⁴ Evans señala que la frase utilizada en Mc 3,26 con respecto a Satanás (“ha llegado su fin”) refleja la expectativa expresada en *TestMos* 10,1 (“Authenticating the Activities of Jesus”, 15).

³⁷⁵ Nótese, p. ej., la reserva de Meier (*Marginal Jew* II, 492-93). En cambio, el Seminario de Jesús da una valoración positiva (Funk, *Five Gospels*, 321), y Lüdemann muestra confianza en su “autenticidad” (*Jesus*, 329-30). Kollmann observa que el dicho no ha sido influido por la formación de la tradición postpascual (*Jesus*, 194).

³⁷⁶ Dodd, *Parables*, cap. 6.

³⁷⁷ Véase también Perrin, *Rediscovering*, 155-59; Wright presta también atención particular a las parábolas de crecimiento (*Jesus*, 229-42).

³⁷⁸ Para su estudio en detalle véase Hultgren, *Parables*, 406-407.

sobre todo en Marcos y Mateo, la tendencia a agrupar material de tema similar. En cuanto a *Tomás*, la tradición sugiere que las parábolas eran recordadas también por separado; y la frecuente repetición en este evangelio apócrifo de la exhortación “El que tenga oídos para oír, que oiga”, añadida al final de los discursos parabólicos, indica un amplio uso oral de las parábolas de Jesús³⁷⁹. El recuerdo de que él habló de esos temas está manifiestamente bien arraigado en la tradición.

	Mateo	Marcos	Lucas	<i>EvTom</i>
1. El sembrador	13,3-9	4,2-9	8,4b-8	9
2. La semilla que crece sola		4,26-29		21,4
3. El trigo y la cizaña	13,24-30			57
4. El grano de mostaza	13,31-32	4,30-32	13,18-19	20
5. La levadura	13,33		13,20-21	96

(2) Mc 4,26-29	<i>EvTom</i> 21,4
²⁶El reino de Dios es como cuando alguien echa semilla en la tierra; ²⁷y duerma o se levante, sea noche o día, la semilla germina y crece, sin que él sepa cómo. ²⁸La tierra produce por sí misma, primero hierba, luego espiga, luego grano abundante en la espiga. ²⁹Pero cuando el grano está <u>maduro</u>, entonces él va enseguida <u>con su hoz</u>, porque es el tiempo de la cosecha.	... Ojalá surja entre vosotros un hombre sabio que, <u>cuando el grano</u> haya <u>madurado</u>, venga rápidamente <u>con su hoz</u> en la mano y siegue.

(3) Mt 13,24-30	<i>EvTom</i> 57
²⁴El reino de los cielos puede ser comparado a un hombre que sembró buena semilla en su campo. ²⁵Pero, mientras todos estaban dormidos, llegó un <u>enemigo</u>, sembró <u>cizaña</u> <u>entre</u> el trigo, y se fue. ²⁶Por eso, cuando crecieron las plantas y dieron grano, apareció también la cizaña. ²⁷Entonces se presentaron los siervos al padre de familia y le dijeron: “Señor, ¿no era	El reino del Padre es como un hombre que tenía (buena) semilla. Vino de noche su <u>enemigo</u> (y) <u>sembró cizaña</u> <u>entre</u> la buena semilla.

³⁷⁹ *EvTom* 8,2; 21,5; 63,2; 65,2; 96,2 (también 24,2); cf. Mc 4,9 parr.; 4,23; Mt 11,15; 13,43b; Lc 14,35b (también Ap 13,9a).

buena la semilla que sembraste en tu campo? ¿Cómo es, pues, que tiene cizaña?" ²⁸Él respondió: "Un enemigo hizo esto". Le dijeron los siervos: "¿Quieres que vayamos a recogerla?" ²⁹Pero él replicó: "No; porque al recogerla podríais arrancar con ella el trigo". ³⁰Dejad que crezcan juntos hasta la cosecha; y en el tiempo de la cosecha diré a los segadores: 'Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla, pero el trigo reunido en mi granero'".

El hombre no dejó que ellos arrancasen la cizaña. Les dijo: "No sea que arranquéis la cizaña y con ella el trigo".

Porque el día de la siega aparecerá la cizaña; (entonces) será arrancada y quemada.

(4) Mt 13,31-32	Mc 4,30-32	Lc 13,18-19	EvTom 20
¹¹Les propuso otra parábola: "<u>El reino de los cielos</u> <u>es como un grano de mostaza</u> que alguien tomó y sembró en su campo. ¹²Es la más pequeña de todas las semillas, pero cuando ha crecido es la más grande de las hortalizas, y se hace árbol, de modo que las aves del cielo vienen a <u>hacer nidos en sus ramas</u>".	³⁰Dijo también: "¿Con qué podemos comparar <u>el reino de Dios</u>, o con qué parábola lo expondremos? ³¹<u>Es como un grano de mostaza</u>, que cuando se siembra en el suelo es la más pequeña de todas las semillas de la tierra; ³²pero cuando se ha sembrado se convierte en la más grande de todas las hortalizas, y echa grandes ramas, de modo que <u>las aves del cielo</u> pueden <u>hacer nidos</u> a su sombra".	¹⁸Decía, pues: "¿A qué se asemeja <u>el reino de Dios</u>? ¿Y con qué lo compararé? ¹⁹<u>Es como un grano de mostaza</u> que alguien tomó y sembró en su huerto; creció y se hizo árbol, y <u>las aves del cielo</u> <u>hicieron nidos en sus ramas</u>".	Dijeron a Jesús los discípulos: "Dinos a qué se asemeja <u>el reino de los cielos</u>". Él les dijo: <u>"Es como un grano de mostaza</u>, (la) más pequeña de todas las semillas. Pero, cuando cae en tierra que ha sido cultivada, echa una gran rama (y) se convierte en cobijo para (las) <u>aves del cielo</u>".

Ya hemos hablado de estas tres parábolas ³⁸⁰. Aquí se trata de señalar simplemente que en ellas el reino es parangonado a un proceso de crecimiento o desarrollo, pero también de culminación. Justificadamente, Dodd protesta contra la suposición de que tales dichos parabólicos aluden a un período

³⁸⁰ (2) y (3) al tratar sobre el juicio (§ 12.4e), y (4) al considerar el tema de la inversión escatológica (§ 12.4c). Que (2) se remonta de alguna manera a Jesús es algo en lo que coinciden el Seminario de Jesús (Funk, *Five Gospels*, 58-59) y Lüdemann, *Jesus*, 31.

de crecimiento indeterminado (oculto) que sólo ahora empieza a tener lugar³⁸¹. Y subraya que, por el contrario, las parábolas miran hacia atrás desde el final del proceso de crecimiento, desde el tiempo de la cosecha³⁸². Teniendo delante Mt 9,37-38/Lc 10,2/*EvTom* 73, no cabe desestimar tal punto de vista³⁸³: se recordaba que Jesús había descrito la cosecha como lista para la siega; el reinado de Dios había llegado ya a su fructificación. Por otro lado, Mateo y Lucas, en las subsiguientes instrucciones para la misión, incluyen el encargo de predicar: "El reino de los cielos/de Dios está cerca" (Mt 10,7/Lc 10,9). La posición de Dodd, por lo tanto, no es una que debamos defender a capa y espada³⁸⁴. Más bien conviene dudar antes de situar estas parábolas decididamente en uno de los distintos marcos temporales antes examinados³⁸⁵. Pertenecen al puñado de imágenes de las que Jesús se servía probablemente en su predicación del reino; a él le debían de preocupar las cuestiones de tiempo mucho menos que a los buscadores modernos. Si ha merecido la pena considerar las parábolas de crecimiento en este punto, es precisamente porque expresan la tensión y diversidad, dentro de la tradición de Jesús, en lo relativo al discurso sobre la venida del reino³⁸⁶.

En suma, a estas alturas ya debemos tener claro que la tradición de Jesús recoge una segunda y poderosa corriente según la cual el reino ya ha llegado, está ya presente de algún modo. Como en el caso de la otra corrien-

³⁸¹ La vieja posición liberal, que destaca la gradualidad del crecimiento y el tiempo intermedio hasta la cosecha (cf., p. ej., los autores enumerados por Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 185 n. 42), sigue siendo atractiva para Gnllka, *Jesus*, 139-44; Becker, *Jesus*, 73, 122-24, y Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 261. Contrástese con Kümmel: "No es el crecimiento de lo sembrado, sino la llegada cierta de la cosecha, llegada en la que nada puede influir, lo que constituye el meollo de la parábola [Mc 4,26-29]" (*Promise*, 128). La cosecha vendrá "sólo a través del milagro obrado por Dios: *auto-matē hē gē karpophorei*" (Hengel, *Charismatic Leader*, 60), "independientemente de cualquier acción humana" (Bultmann, *Theology* I, 8), "de manera insondable, milagrosa, sin causa visible" (Schrage, *Ethics*, 21).

³⁸² Dodd, *Parables*, 176-80, 185-86, 191, 193; Taylor, *Mark*, 266, 268-69 (pero reconociendo que la idea de crecimiento es parte de las parábolas en cuestión).

³⁸³ Mt 9,37-38/Lc 10,2 es el factor decisivo para Dodd (*Parables*, 178-79, 183, 187, 191).

³⁸⁴ Cf. R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (Friburgo: Herder, 1963) 159. Hultgren representa la posición mayoritaria, que ve la actualidad del reino, su condición de presente, más bien reflejada en la implicación de espera paciente, de pequeños comienzos, de fuerza oculta pero irresistible (*Parables*, 389, 398, 407).

³⁸⁵ Como observa Perrin, "lo que se destaca es Dios, lo que Dios hace y lo que hará; y la parábola, como todas las parábolas de este grupo, es una expresión de la confianza suprema de Jesús en Dios y en el futuro de Dios. ... De la experiencia de Dios en el presente se aprende a confiar en el futuro de Dios" (*Rediscovering*, 158-59). Oakman (*Jesus*, 123-28) y Crossan (*Historical Jesus*, 276-81) se centran más en lo irónico (o escandaloso) de utilizar la cizaña (y la levadura) como imagen del reino.

³⁸⁶ Cf. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 124-25, 126-27.

te (la de futuro), no siempre aparece el término *reino*. Y también aquí abundan los indicios de que la tradición fue transmitida con variantes propias de la narración oral. Pero la corriente mantiene su cohesión gracias a un persistente sentimiento de que se cumple lo anunciado, de que sucede algo de importancia suprema, de que ya se están experimentando las venturas esperadas para la edad venidera, de que hay un completo cambio de tono con respecto al mensaje del Bautista, de que el poder de Satanás ha sido derrotado decisivamente (¿definitivamente?). Cuesta pensar que un rasgo de tal persistencia y variedad hubiera podido estar ausente en los recuerdos de la predicación y enseñanza de Jesús. Por el contrario, esta nota de presencia actual del reino, de reinado (escatológico) de Dios activo en el ahora, seguramente distinguió la tradición de Jesús desde el principio. Y eso sólo pudo ocurrir porque daba carácter a lo que él predicaba y enseñaba.

12.6. Resolución del enigma

a. *En resumen*

Para toda búsqueda de Jesús, el tema del “reino de Dios/de los cielos” indica al menos dos cosas esenciales. 1) La tradición atestigua claramente el carácter central que en la predicación de Jesús tenía la realeza divina. Que Dios era “rey”, con todas las implicaciones de soberanía y poder absoluto que ese título encerraba, era evidente en la estructura de pensamiento de Jesús y fundamental en su mensaje. Tenía Jesús la completa certeza de que lo que Dios hace/ha hecho/hará revestía infinitamente más importancia que cualquier cosa realizada en la tierra: un cambio radical de perspectiva conducente a un diferente plano de motivación. Para él era absolutamente necesario que los objetivos personales y sociales estuvieran en línea con ese punto de referencia.

2) Jesús estaba seguro de que Dios tenía para su creación un plan en desarrollo —de hecho, a punto de culminar—, y de que su misión era expresión de ese plan y un medio de importancia decisiva para llevarlo a cabo. Nosotros no hemos hecho más que empezar el examen de estas dos dimensiones del discurso de Jesús sobre el reino. En los próximos capítulos continuaremos el proceso, prestando particular atención a las implicaciones inmediatas para el discipulado (¿cómo vivirían en adelante los que hubieran respondido a su mensaje del reino?) y para el papel de Jesús en el reino y su venida¹⁸⁷. En el presente capítulo hemos tenido que conten-

¹⁸⁷ Un útil examen de recientes trabajos al respecto puede verse en D. C. Duling, “Kingdom of God, Kingdom of Heaven”, en *ABD* IV, 56-69.

tarnos con esbozar el origen de ese lenguaje de Jesús, pasar revista a sus elementos de interés más inmediato (dejando a un lado las referencias al Hijo del hombre, a menudo complementarias) y centrar la atención en la cuestión principal planteada (el carácter presente/futuro del reino).

Podemos suponer, en resumen, que la referencia básica de lo que parece haber sido la expresión más característica de Jesús, “el reino de Dios”, fue dada por el lenguaje tradicional de la devoción judía. Sin embargo, él no es recordado aplicando a Dios la palabra *rey* ni adorándolo como “rey del universo”. Todo lo que se recuerda de su predicación sobre el reino de Dios tiene que ver en mayor o menor grado con las que desde antes de él habían sido las esperanzas y expectativas para el futuro³⁸⁸.

Algunas esperanzas de las que él hablaba se estaban ya realizando. Ocurrían cosas que anteriores generaciones habían anhelado ver. Ciegos recobraban la vista, cojos andaban, incluso había muertos que resucitaban. Además, a los pobres se les predicaba la buena noticia: ¡de ellos era el reino! El mensaje del Bautista de un juicio inminente debía ser modificado a la luz de lo que estaba sucediendo a través del ministerio de Jesús. El reinado de Satanás era destruido. Había una mies escatológica ya por cosechar³⁸⁹.

Otras veces, sin embargo, Jesús adoptó una perspectiva de futuro para presentar: 1) El reino de Dios como acuciantemente próximo: estaba llegando (en su propio ministerio); creaba una crisis a la que había que responder de inmediato. 2) El reino de Dios como una especie de ideal utópico para el futuro de la tierra: los últimos, primeros; los humildes, exaltados; los despreciados, ya en condiciones de entrar en el reino; y al menos algunas de las recompensas prometidas podían ser otorgadas en una ulterior fase de la historia. 3) El reino de Dios como estado final: tras el sufrimiento sin precedentes anticipado en el pensamiento apocalíptico (y anunciado por el Bautista), después de un juicio final que concerniría a generaciones y naciones, una existencia similar a la de los ángeles.

Aquí, pues, el buscador de Jesús se encuentra con un problema considerable. Ambos ramales de la predicación del reino de Dios, el del presente y el del futuro, parecen estar firmemente arraigados en la tradición de Jesús y bien establecidos en todas las corrientes de ella. A la luz de esta realidad, no podemos sino concluir que la enseñanza de Jesús se recordaba

³⁸⁸ “Jesús no es un ‘judío marginal’ en su predicación escatológica” (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 276).

³⁸⁹ Riches opina, con referencia a esos datos, que Jesús “transformó” las asociaciones tradicionales del término *reino* (*Jesus*, cap. 5, esp. 103-104); pero olvida las asociaciones enumeradas en § 12.2c, *supra*, las cuales sugieren que “transformar” no es el verbo más apropiado.

como caracterizada por ambas perspectivas. Los intentos de eliminar una u otra, o de realzar una pretiriendo la otra, generalmente no han tenido éxito³⁹⁰. Dentro de las secuencias, distintos elementos pueden ser considerados como explicaciones y desarrollos de ciertos aspectos destacados o temas más específicos. Pero es imposible eliminar por completo secuencias o aspectos destacados sin desvirtuar gravemente la tradición. Por lo menos tal parece haber sido el consenso entre los estudiosos hasta los años setenta del pasado siglo³⁹¹, y la mayor parte de ellos se sienten aún impelidos a concluir que es inevitable una especie de “ya-todavía no” en la descripción del reino³⁹².

³⁹⁰ Por ejemplo, el énfasis de Weiss en el aspecto futuro ha sido aprovechado sesadamente por Hiers, *Historical Jesus*; Sanders afirma claramente que toda elección entre “presente” y “futuro” debe llevar a decantarse por un reino “inmediatamente futuro” (*Jesus and Judaism*, 152); Allison, *Jesus of Nazareth*, y Ehrman, *Jesus*, subrayan esto mismo, incluso con más fuerza. Caragounis no encuentra “ni un solo dicho sobre el reino de Dios que exija de manera inequívoca ser interpretado como alusivo al presente” (“Kingdom of God”, 424). En el otro lado, Dodd explica que “Jesús quiso anunciar el reino de Dios no como algo que fuera a acontecer en un futuro cercano, sino como una realidad experimentada en el presente” (*Parables*, 46); Käsemann, por su parte, opina que la inconciliable contradicción entre los dos aspectos sólo se puede explicar postulando que el aspecto de “ya presente” es el auténtico, y que el de “aún por venir” refleja la enseñanza de las primeras comunidades (“The Beginnings of Christian Theology” [1960], *New Testament Questions of Today* [Londres: SCM, 1969] 82-107); y ya hemos notado la antipatía del Seminario de Jesús hacia un “Jesús escatológico” (cap. 4, n. 174, *supra*). Koester, sin embargo, subraya el carácter de “escatología realizada” que tenía la era de Augusto (“Jesus de Victim”, 10-13), debilitando así el argumento, basado en el criterio de semejanza, de que la “escatología realizada” era el rasgo más distintivo del mensaje de Jesús.

³⁹¹ La distinción de Ladd entre “cumplimiento” presente y “consumación” futura expresa bien la posición de consenso (*Jesus and the Kingdom*). Tipificando la perspectiva existencialista de la escuela de Bultmann, escribe H. Conzelmann: “La contradicción entre los dichos de “presente” y de “futuro” es sólo aparente. Los dos tienen la misma significación para la existencia de los hombres: la actitud humana del momento respecto a la venida del reino” (*An Outline of the Theology of the New Testament* [Londres: SCM, 1969] 114); El argumento de Manson (*Teaching* 117-30) de que la venida del reino en el ministerio de Jesús debe identificarse con uno u otro de los hitos de ese ministerio, muy probablemente con la confesión de Pedro (Mc 8,27-30), es una variación de la vieja idea de la existencia de dos claras etapas en el ministerio de Jesús, idea que Schweitzer desarrolló a su modo (§ 4.5a, *supra*).

³⁹² P. ej., Schürmann, *Gottes Reich*, 143; Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 72; Gnllka, *Jesus of Nazareth*, 135, 146, 149; Meier, *Marginal Jew* II, 450-54; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 275. Crossan critica a Meier por ser “realmente incapaz de combinar unos estratos de la tradición de Jesús que no sólo son divergentes, sino incluso opuestos”, como si las “incapacidades” del intérprete fueran un factor determinante en la valoración de los datos. No deja de producir perplejidad cómo algunos autores pueden estar tan seguros de la inconciliabilidad de elementos que Q y los evangelios sinópticos no tuvieron inconveniente en juntar.

b. ¿Proporciona Q la clave?

Los principales cambios desde el consenso mantenido hasta los años setenta han sido la estratificación de Q y la mayor importancia concedida al *Evangelio de Tomás*. Como ya señalamos, Kloppenborg ha aislado en Q un estrato sapiencial primario, compuesto de seis “discursos de sabiduría” (Q¹), y ha llegado a la conclusión de que un segundo estrato, éste de carácter apocalíptico y compuesto de cinco discursos sobre el juicio (Q²), fue introducido en la estructura de Q¹ ³⁹³. El hecho de que Q¹ parezca concertar tan bien con el carácter no apocalíptico de *Tomás* refuerza el convencimiento de Koester de que *Tomás*, aparte de contener material primitivo, fue compuesto muy tempranamente. Y lo que viene aquí más al caso: la mutua confirmación proporcionada por Q¹ y *Tomás* ha permitido al Seminario de Jesús y a Crossan argumentar que el estrato más primitivo de la tradición de Jesús era sapiencial y no apocalíptico. Obviamente, desde tal posición sólo hay un paso para concluir que su predicación tenía el mismo carácter. Es decir, al anunciar el reino de Dios no pensaba Jesús en ninguna intervención divina en la historia, en ninguna venida “apocalíptica” del reino. En particular, la nota de castigo de “esta generación” entró en la tradición de Jesús, bien por influencia de los discípulos del Bautista que se unieron al movimiento ³⁹⁴, bien como resultado del fracaso en la misión a Israel de la Iglesia primitiva ³⁹⁵.

Sin duda es un argumento impresionante en su coherencia. Pero tiene varios fallos. 1) Como Kloppenborg fue el primero en subrayar, la historia composicional de Q no determina la época ni el origen del material aportado a Q en las diferentes etapas de su composición ³⁹⁶. Aunque pudiéramos distinguir la composición posterior de la anterior —y no creo que dispongamos de criterios adecuados para hacerlo en un documento cuyo texto, contenido y extensión siguen siendo tan inciertos—, ello sólo significaría que Q¹ reunió un ramal de la tradición de Jesús ³⁹⁷. Q¹, podríamos

³⁹³ Véase *supra*, cap. 4. n. 166.

³⁹⁴ Funk, *Honest to Jesus*, 168; los discípulos de Juan que siguieron a Jesús “no habían entendido las sutilezas de la posición de Jesús”.

³⁹⁵ Véase *supra*, n. 222.

³⁹⁶ Véase especialmente Kloppenborg, “Sayings Gospel Q”, 323 n. 70, 337.

³⁹⁷ En este caso, la abundante mención del castigo de “esta generación” dentro de la tradición sinóptica (Mt 11,16/Lc 7,31; Mt 12,41-42/Lc 11,31-32; Mt 23,36/Lc 11,51; Mc 8,12.38; Mt 12,45; Lc 11,30.50; 17,25; véase también Meier, *Marginal Jew* II, 209 n. 134) y su relativa ausencia en el resto del NT sugieren que era un tema recordado como característico de la tradición de la enseñanza de Jesús y que, en consecuencia, fue incluido en las transmisiones de su tradición (cf. *supra*, § 7.4c y 12.4e). “Una peculiaridad de la expresión ‘esta genea’ es que, a lo largo del NT, se encuentra

decir, era simplemente una extensión de la práctica —de la que hemos visto numerosos ejemplos en § 12.4-5— de agrupar material de carácter similar dentro de una parte muchos más variada de la tradición de Jesús.

2) El argumento se apoya dificultosamente en la hipótesis “un documento por comunidad”, como si Q¹ constituyera en sí una prueba de que cualquier comunidad que lo hubiese conocido y utilizado no pudo conocer ni utilizar ninguna otra tradición de Jesús, o, alternativamente, de que esa comunidad era opuesta a cualquier otra con una (sola) tradición distinta³⁹⁸.

3) Pese a los esfuerzos de Koester, su argumento de que *Tomás* atestigua la existencia de una etapa no escatológica en la tradición de Jesús, no se libra de la acusación de petición de principio³⁹⁹. Ya hemos señalado varios casos en que se puede argüir con tanta o más capacidad de persuasión que *Tomás* desescatologizó la tradición de que hizo uso⁴⁰⁰.

4) El argumento se basa, con igual dificultad, en el paradigma literario de transmisión de tradición, como si fuera posible llegar no sólo a la forma más primitiva, sino incluso a la original, por el simple proceso de eliminar las modificaciones efectuadas en las versiones sucesivas. Pero si mi llamamiento a reconocer el carácter distintivo del proceso de tradición tiene algún valor, entonces habremos de reconocer también la continuidad de la tradición desde el principio y la improbabilidad de que se introdujeran modificaciones importantes que fueran en gran medida incompatibles con la tradición establecida.

5) Demasiado poca importancia se ha dado a la falta de apoyo para las hipótesis inferidas de las que depende el argumento de coherencia. Se exagera la oposición entre Jesús y Juan; la secuencia analizada anteriormente (§ 12.5c), así como la afirmación de que el evangelio empezó con Juan (§ 11.2c), indican que la relación entre ellos era más positiva y que la ruptura con Juan no representó necesariamente una negación de su mensaje⁴⁰¹. Los únicos discípulos del Bautista que se unieron a Jesús lo hicieron al co-

casí exclusivamente en los evangelios sinópticos y, dentro de ellos, tan sólo en labios de Jesús. Por eso está firmemente establecida en las primeras tradiciones cristianas como una expresión utilizada por Jesús y relacionada con su predicación” (E. Lövestam, *Jesus and 'This Generation': A New Testament Study* [CBNT 25; Estocolmo; Almqvist & Wiksel, 1995] 102).

³⁹⁸ Cf. *supra*, § 7.4b.

³⁹⁹ Véanse las frecuentes referencias a Koester en § 7.6 y 8, *supra*.

⁴⁰⁰ Véase también Allison, *Jesus of Nazareth*, 126-27, citando en particular *EvTom* 35, 41 y 103, pero haciendo referencia también a *EvTom* 10, 16 y 91.

⁴⁰¹ Pese a la posición, p. ej., de Crossan, quien argumenta que Jesús rompió con Juan a causa del mensaje apocalíptico de éste (*Historical Jesus*, 259).

mienzo mismo; no se sabe de otros discípulos suyos que se incorporasen al movimiento de Jesús después y llevando consigo el mensaje apocalíptico de Juan como algo diferente (si era ese mensaje lo que distinguía a los dos, lo lógico es que quien se uniera a Jesús dejando a Juan lo hiciera para dejar también atrás su predicación). Como quedó dicho, tiene más sentido leer el juicio pronunciado sobre las ciudades galileas en el contexto del ministerio de Jesús, que conocemos, que en el de una posterior misión en Galilea de la Iglesia primitiva, de la cual no hay indicios.

En conjunto, los argumentos basados en la conjunción Q¹/ *Tomás* son insuficientes para romper el anterior consenso. No cabe pasar por alto la fuerza, extensión y coherencia del doble aspecto temporal en la predicación del reino. Se recordaba que Jesús había hablado de la venida futura del reino y de su impacto ya en el presente. Al parecer, ni los transmisores anteriores ni los evangelistas encontraron dificultad o incongruencia en recordar ambos aspectos como parte integral del mensaje de Jesús. Esto debería guiar las reconstrucciones de su predicación en mayor medida de lo que ha sido el caso.

¿Puede tratarse la cuestión de un modo menos simplista que la mera eliminación de uno de los dos aspectos? Porque la presencia de ambos en la tradición de Jesús no deja de suponer una especie de enigma para el intérprete moderno. A nosotros, aunque no a los primeros transmisores, el aserto de que el reino está aún por venir y a la vez activo en el presente parece crearnos problemas de conceptualización. ¿Cómo pudo Jesús compatibilizar y enseñar ambos aspectos? ¿Qué concepto del “reino de Dios” implica esa dualidad? El modo más prometedor de tratar estas cuestiones es empezar por plantear de nuevo las tres preguntas clave de § 12.3.

c. *¿Una gran narración?*

Una respuesta al problema ha sido leer la tradición de Jesús como una parte integrada en un todo, en una gran narración (o metanarración). De hecho, muchos dirían que sin esa cuadrícula de fondo en la que situar los datos, éstos podrían ser objeto de interpretaciones demasiado divergentes. Halvor Moxnes nos recuerda que algunos protestantes se sintieron atraídos durante mucho tiempo por la gran narración sobre el declinar de la edad del espíritu y la libertad (el cristianismo primitivo) a la edad de las instituciones y el control (lo que Moxnes llama negativamente “catolicismo primitivo”)⁴⁰². Y, como ya hemos dicho, la gran narración de la mo-

⁴⁰² H. Moxnes, “The Historical Jesus: From Master Narrative to cultural Context”: *BTB* 28 (1998) 135-49.

dernidad proporcionó la clave a los antiguos buscadores de Jesús liberales: él era un maestro de moral no taumaturgo, que defendió un individualismo optimista; una actitud similar a la europea, nacida de la seguridad en la propia superioridad cultural, en el propio poder industrial y en las conquistas imperialistas. Hace un siglo, el cambio de paradigma causado por Weiss y Schweitzer hizo de la escatología apocalíptica judía la historia dentro de la que se debía leer la proclamación del reino por Jesús. Y aunque el paradigma apocalíptico fue impugnado desde varios frentes, durante la mayor parte del siglo XX conservó su influencia sobre los buscadores de Jesús, como la mantiene todavía sobre un número considerable de ellos⁴⁰³. Pero ahora, a su vez, ese paradigma ha sido minado por muchos, y se han tratado de hallar otras claves hermenéuticas⁴⁰⁴. Los buscadores de Jesús que no quieren alinearse con el pluralismo posmoderno y el concomitante rechazo de todas las metanarraciones siguen buscando la gran narración que permita resolver el problema de la predicación que hizo Jesús del reino. Dos de ellas han sido desarrolladas por completo en la década final del siglo XX gracias a los esfuerzos de Dominic Crossan y Tom Wright.

1) En su *Birth of Christianity*, donde proporciona, por así decir, las notas explicativas de que carece su *Historical Jesus*, Crossan aclara que trabaja con una gran narración inspirada en la antropología intercultural (el “modelo de Lenski-Kautsky”): la gran narración de una “sociedad campesina”, o sociedad campesina igualitaria⁴⁰⁵, explotada por las clases gobernantes pero resistente a ellas⁴⁰⁶. En este amplio esquema (formado no sólo por el judaísmo rural, sino por la sociedad rural en conjunto), Crossan introduce algunos datos de la arqueología galilea⁴⁰⁷ y, en la tesis de Horsley al respecto, encuentra confirmación de creciente protesta y agitación campesina en tiempo de Jesús⁴⁰⁸. Añadido a ello su análisis literario, efectuado por estratos cronológicos⁴⁰⁹, el resultado es una de las más impresionantes hazañas metodológicas realizadas desde Strauss, un siglo y medio antes.

⁴⁰³ Sanders, *Jesus and Judaism*, 10; también *Historical Figure*, 183; Allison, *Jesus of Nazareth*, 36-44; Lüdemann, *Jesus*, pássim.

⁴⁰⁴ Véase la crítica que hace Moxnes de otras metanarraciones propuestas (“Historical Jesus”, 138-48).

⁴⁰⁵ *Historical Jesus*, 263-64.

⁴⁰⁶ *Birth*, 151-59, 166-73; “Peasant [‘campesino’] es un término interactivo aplicado a gente del campo que sufre explotación y opresión” (216).

⁴⁰⁷ *Birth*, cap. 13.

⁴⁰⁸ *Birth*, 148, 210. La tesis en cuestión se halla recogida en R. A. Horsley / J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus* (Minneapolis: Seabury, 1985); véase también Crossan, *Historical Jesus*, caps. 7, 9 (esp. 184-85) y 10 (esp. 218-19).

⁴⁰⁹ Véase *supra*, cap. 4, n. 163.

Cuando la predicación de Jesús es situada dentro de ese esquema —arguente Crossan—, aunque el reino pudo haber sido entendido desde una perspectiva apocalíptica en tiempos de Jesús, es el reino *sapiencial* el que mejor encaja: “El reino sapiencial mira más bien al presente que al futuro. ... Se entra en ese reino por sabiduría o bondad, por virtud, justicia o libertad. Es un estilo de vida para ahora, en vez de una esperanza de vida para el futuro”⁴¹⁰.

Esta gran narración presenta algunos problemas. En primer lugar, aunque Crossan insiste en que él no pretende hacer puras extrapolaciones del mundo mediterráneo como si formase una sola unidad cultural, ni generalizar demasiado simplistamente partiendo de las características universales de la sociedad campesina, su tratamiento del judaísmo resulta muy limitado y su análisis de las condiciones en la Baja Galilea restringido en exceso. Pero realmente necesitamos tener una idea más clara de lo que significaba el judaísmo en tiempos de Jesús, de sus características y de cómo troqueló la identidad judía, también en Galilea. Los factores que operaban en la sociedad judía eran no sólo sociales y económicos, sino también nacionales y religiosos, y seguramente estos últimos proporcionaban la narración dominante por la que también los campesinos judíos encontraban sentido a sus vidas⁴¹¹. Esa narración simplemente no encaja en una más amplia de tipo económico, *à la Marx*; las características de la tradición e identidad judía forman de hecho una contranarración, que al menos parece haber sido determinante para Jesús y para su mensaje del reino.

En segundo lugar, con la media docena de episodios de protesta que narra Josefo relativos a ese período se forma demasiado a la ligera una sola trayectoria ascendente de agitación y violencia. Pero, exceptuadas la revuelta a la muerte de Herodes el Grande y la creciente tensión que condujo a la primera rebelión judía en 66 d. C., todo lo que tenemos son unos cuantos incidentes aislados y de orígenes diversos, cuya repercusión en Galilea durante los años veinte y treinta fue probablemente mínima. Por lo

⁴¹⁰ *Historical Jesus*, 284-92 (cita en 292); *id.*, *Jesus*, 55-58.

⁴¹¹ Cf. especialmente la crítica de S. Freyne, “Galilean Questions to Crossan’s Mediterranean Jesus”, en Arnal / Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?*, 63-91 (“Si fuéramos a seguir la metodología de Crossan hasta su conclusión lógica ... difícilmente lo situaríamos en parte alguna; por supuesto, no en Galilea”, 64); véanse las observaciones sobre este punto de M. Sawacki, *Crossing Galilee: Architectures of Contact in the Occupied Land of Jesus* (Harrisburg: Trinity, 2000) 73-80; cf. J. A. Overman, “Jesus of Galilee and the Historical Peasant”, en Edwards / McCollough (eds.), *Archaeology and the Galilee*, 67-73. M. Cserhati, *Methods and Models in the Third Quest of the Historical Jesus* (Durham Univ., tesis doctoral, 2000), previene contra la imagen ideal de una sociedad campesina igualitaria (como la que se encuentra en Crossan, *Historical Jesus*, 262).

demás, y durante el ministerio de Jesús, apenas existen indicios de agitación creciente, aunque sin duda había injusticia, opresión y malestar. Da la impresión de que la supuesta escalada de protestas se debe más bien, de nuevo, a una lectura generalizadora de las particularidades de la situación histórica de Jesús, con escasa atención a las particularidades mismas⁴¹².

Por último, es bastante sorprendente que Crossan tome sus ejemplos y documentación para el reino sapiencial enteramente de la diáspora judía (Filón, Sabiduría de Salomón) y de la literatura griega (*Sentencias de Sexto*)⁴¹³. No está claro cómo se concilia esto con la predicación de Jesús, sobre todo siendo tan notable la ausencia de lenguaje relativo al rey/reino en los escritos sapienciales judíos. En cambio, el tema es prominente en la literatura sálmica, profética y apocalíptica (§ 12.2b). Todo lo cual lleva a pensar que nuevamente Crossan está extrapolando desde una hipótesis mucho más amplia y forzando demasiado los argumentos, en su intento de postular un sentido no apocalíptico para el “reino” como el contexto que daba significado a lo que oía el público galileo de Jesús.

2) Wright es el más categórico al afirmar que el buscador necesita trabajar con una gran narración⁴¹⁴. Critica a sus predecesores por haber realizado “un trabajo pseudoatomístico sobre fragmentos aparentemente aislados” y subraya que “la verdadera tarea” es “una gran hipótesis y una seria verificación”⁴¹⁵. “El especialista debe trabajar con grandes hipótesis y volverse, por último, a la gran imagen para ver si encaja cada cosa en el conjunto, como justificación de las decisiones a pequeña escala”⁴¹⁶. En otras palabras, la verificación consiste esencialmente en demostrar que los distintos detalles encajan en la estructura de la gran narración. La cuestión aquí es que la expresión “reino de Dios” evoca un relato que bien puede estar presente incluso en ausencia de la expresión, y los distintos dichos sólo pueden tener sentido en relación con ese relato⁴¹⁷. El libro de Wright *Jesus and the History of God*

⁴¹² Véase *supra*, § 9.8.

⁴¹³ *Historical Jesus*, 287-91, texto simplemente reproducido en *Jesus*, 56-58. Las *Sentencias de Sexto* es “una colección de dichos sapienciales griegos que un escritor cristiano reunió probablemente a finales del siglo II” (F. Wisse, *ABD* V, 1146-47).

⁴¹⁴ Wright, *New Testament and People of God*: desde el realismo crítico, tal como Wright lo entiende, “se considera que el conocimiento de los detalles ocurre dentro del marco más amplio de la narración o de la idea general que el observador tiene de las cosas y que constituye la base de su modo de relacionarse con el mundo” (37); “la sencillez del esquema, la elegancia en el tratamiento de los detalles dentro de él, la inclusión de todas las partes del relato y la capacidad de éste para tener sentido más allá de su asunto inmediato: esto es lo que cuenta” (42); cf. también 98-109.

⁴¹⁵ Wright, *Jesus* 3.3; cf. también 51, 87-89, 133.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 79.

⁴¹⁷ *Ibid.*, 224-25.

es un extenso estudio de Jesús realizado sobre esa base, no menos impresionante y sugestivo que el de Crossan, como cabía esperar de dos especialistas que toman tan en serio el medio del relato en su trabajo.

Los problemas con el estudio de Wright comienzan con su identificación de la gran narración. Él no duda que “la historia dominante” es la del “exilio y la restauración”⁴¹⁸; es decir, la creencia mayoritaria de los contemporáneos de Jesús de que Israel estaba todavía en el destierro⁴¹⁹ y la predicación de Jesús relativa a que el destierro terminaba ya. El anuncio de que “la venida del reino era inminente” compendia “toda la narración del nuevo éxodo de Israel, su regreso final del exilio”⁴²⁰. Pero hay varios puntos débiles en esta posición.

Primero, Wright exagera la importancia del tema de la vuelta del destierro en el judaísmo palestino. El retorno a la patria de los dispersos de Israel en conformidad con lo previsto originalmente en el Deuteronomio (cap. 30) era sin duda parte de la esperanza escatológica judía⁴²¹. Pero no hay verdaderos indicios de que *los que entonces vivían en la tierra prometida* se considerasen todavía en el destierro. Tal hipótesis difícilmente concuerda con el asombroso himno de alabanza al sumo sacerdote Simón en el Eclesiástico (cap. 50)⁴²² o con la confianza que la purificación del altar y del templo atestiguaba en la restauración de la herencia de Israel (2 Mac 2,17)⁴²³.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 245, 576-77. Sanders habla con más cautela de “una esperanza común respecto a la restauración de Israel, que puede abarcar una variedad de temas” (*Jesus and Judaism*, 124).

⁴¹⁹ Cf. especialmente Wright, *New Testament and People of God*, 268-72; *Jesus*, xvii-xviii, 126-27, 203-204.

⁴²⁰ *Jesus*, 244.

⁴²¹ Véase *supra*, § 12.2c. Textos como Daniel, Tobías y Baruc, por supuesto, fueron escritos desde la perspectiva de los que estaban aún dispersos por las naciones (Dn 9,3-19; Tob 13,3-18; Bar 2,11-15; 3,7-14). Ese revivir con la imaginación (como en la liturgia) acontecimientos fundamentales de la historia de Israel —pactos con patriarcas, la Pascua y el éxodo, el errar por el desierto y la entrada en la tierra prometida, el reino davídico y una fe resistente bajo la opresión, el destierro y el regreso, el triunfo macabeo y la pérdida del templo (70 d. C.)— no debe ser tratado con rigidez ni reducido a un tema único.

⁴²² Véase Hayward, *Jewish Temple*, caps. 3-4. La oración de Eclo 36,13.16 (“Reúne todas las tribus de Jacob, que hereden la tierra como en los días de antaño”) “es para que Dios devuelva a la tierra santa todos los judíos que no volvieron nunca después del destierro” (P. W. Skehan / A. A. Di Lella, *Ben Sira* [AB 39; Nueva York; Doubleday, 1987] 422). La llamada a la liberación de la opresión (36,1-2) concuerda con los salmos de lamentación (Sal 43, 54-57, 109, 140-41) y no presupone que quien habla se creyera todavía en el destierro, ni que estuvieran aún en él aquellos que ya habían regresado.

⁴²³ I. H. Jones, “Disputed Questions in biblical Studies: 4. Exile and Eschatology”: *ExpT* 112 (2000-1) 401-405, critica justificadamente a Wright por sacar los pasajes de su contexto, refiriéndose a Tob 13,5-7; 2 Mac 1,27-29 y Bar 3,6-8 (402).

Y, presumiblemente, los sacerdotes saduceos responsables del *tamid*, el sacrificio ofrecido dos veces al día en el templo, tampoco se veían como desterrados⁴²⁴. Mal se compadece tal hipótesis con la confianza en la propia falta de culpa por parte de un fariseo como Saulo (Flp 3,6); y la antítesis “justos/pecadores” de los *Salmos de Salomón* evidentemente trabajó con un marco de referencia que no dependía del paradigma destierro-restauración. La comunidad de Qumrán ciertamente hizo uso del tema del exilio y el regreso, pero de diferentes modos: un retorno de “Damasco” ya acontecido (CD 1,4-8)⁴²⁵, un destierro de Jerusalén al desierto (¿de Judea!)⁴²⁶ y la amenaza de destierro futuro de los malos (repetiendo el modelo de Dt 29,27-28)⁴²⁷. Uno no ha captado la complejidad de este uso de la imagen cuando dice simplemente que la secta se consideraba todavía en el destierro⁴²⁸. La misma observación sobre la complejidad del tema de la restauración se puede hacer con respecto a *Jubileos*⁴²⁹ y los “profetas de señales” de que habla Josefo (*Ant.* 20.97-98,

⁴²⁴ M. Casey, “Where Wright Is Wrong”: *JSNT* 69 (1998) 95-103. R. P. Carroll entiende que la falta de “todo sentido de permanencia de la experiencia exílica” en la literatura profética refleja “el punto de vista de la comunidad de Jerusalén” (“Deportation and Diasporic Discourses in the Prophetic Literature”, en Scott [ed.], *Exile*, 63-85). “La minoría selecta consideraba las profecías de Jeremías tan completamente cumplidas, tan absolutamente corroboradas como para dejar de ser relevantes...” (B. Halpern, “The New Names of Isaiah 62:4: Jeremiah’s Reception in the Restoration and Politics of ‘Thirteenth Isaiah’”: *JBL* 117 [1998] 623-43).

⁴²⁵ “CD no menciona directamente el regreso acontecido en el siglo VI a. C., porque el escritor consideraba que el destierro no había concluido hasta la fundación de su comunidad” (J. G. Campbell, “Essene-Qumran Origins in the Exile: A Scriptural Basis”: *JJS* 46 [1995] 143-56).

⁴²⁶ M. G. Abegg, “Exile and the Dead Sea Scrolls”, en Scott (ed.), *Exile*, 117-27, cita 1QpHab 11,4-8 (el “destierro” [*galot*] del Maestro de Justicia); 1QH 12,8-9 (“me llevan de mi tierra”); 1QM 1,2-3 (“los desterrados [*golâ*] del desierto”); 4Q171 2,26-3,1 (“los retornados/arrepentidos del desierto”); 4Q177 8,10 (“destierro?”); 4Q390 1,5-6 (el primero en subir “desde la tierra de su cautividad” [*m’rtz šbim*, un eco de Jr 30,10; 46,27] para construir el santuario, quien no participará en el mal como el que hubo en el período anterior al destierro); cf. referencias a la comunidad del desierto (1QS 8,13-14; 9,19-20). 4Q161 2,14, “cuando regresaron del desierto de los pueblos”, evidentemente refleja Ez 20,35, con su concepción del desierto como una etapa intermedia de purgación entre el éxodo desde los países de la diáspora y la entrada en la tierra prometida (20,33-38).

⁴²⁷ 4Q169 3-4 4,1-4; Abegg rellena 4QMMT C21b-22 en los mismos términos (“Exile”, 122-23).

⁴²⁸ Como declara Abegg (“Exile”, 120 n. 38, 121).

⁴²⁹ B. Halpern-Amaru, “Exile and Return in *Jubilees*”, en Scott (ed.), *Exile*, 127-44, concluye: “Desde la perspectiva posexílica del autor, la restauración de una pureza perdida, no el destierro y el regreso a la tierra prometida, es la marca del inminente ésjaton” (144).

167-72)⁴³⁰. Y en general es ir más allá de los indicios deducir que quienes vivían en Palestina en tiempos de Jesús, que acudían al templo regularmente o en peregrinación, se sentían aún desterrados⁴³¹.

Segundo, por el sumario de las expectativas judías ofrecido en § 12.2c, *supra*, debe ser ya evidente que no había una gran narración general que configurase el pensamiento de los contemporáneos de Jesús. El regreso de los dispersos a Israel era sin duda un aspecto destacado, pero no constituía en sí la gran narración de la que formaban parte las otras expectativas. Un fallo importante de la “gran hipótesis” de Wright es, pues, la suposición de que el “regreso del destierro” (y el retorno de Yahvé a Sión) eran de hecho los únicos “relatos de control” que deberían ser considerados como la textura de la predicación de Jesús sobre el reino. Nuestro análisis (§ 12.4-5) ha proporcionado abundantes indicios de que otros elementos de expectativas judías entraron en mucha mayor medida en la predicación de Jesús como era recordada por sus discípulos. Los enumero en el orden de § 12.4c:

2. eliminación de incapacidades y taras (§ 12.5c);
3. la imagen de un gran banquete (§ 12.4f, § 12.5b);
7. probablemente, una peregrinación escatológica de las naciones (12.4c);
8. los mansos, herederos de la tierra (§ 12.4c);
9. sufrimiento (§ 12.4d);
11. la derrota de Satanás (§ 12.5d), y
12. el juicio (final) (§ 12.4e).

En consecuencia vuelve con renovada fuerza la cuestión planteada en § 12.3a: si los datos justifican la hipótesis de una sola metanarración coherente que “controle” la variedad de expectativas judías vigentes en tiempos de Jesús⁴³².

⁴³⁰ C. A. Evans, “Aspects of Exile and Restoration in the Proclamation of Jesus and the Gospels”, en Scott (ed.), *Exile*, 299-328 (más o menos equivalente a “Jesus and the Continuing Exile of Israel”, en Newman [ed.], *Jesus and the Restoration of Israel*, 77-100), no resiste la tentación, frente a la obvia imagen de una repetición de la entrada en la tierra prometida (apertura del Jordán, derrumbamiento de los muros de la ciudad), de sacar el forzado corolario de que “Israel se sentía en un estado de esclavitud, incluso de destierro” (305).

⁴³¹ Véase F. G. Downing, “Exile in Formative Judaism”, *Making Sense in (and of) the First Christian Century* (JSNTS 197; Sheffield Academic, 2000) 148-68.

⁴³² Cf. la crítica que Borg hace de Sanders (utilizando una imagen diferente): “La lente con que es contemplado ‘Jesús como profeta de escatología de la restauración’ nos limita en exceso la visión, dejando fuera de su alcance demasiados datos. Su poder de esclarecimiento es inadecuado” (*Jesus in Contemporary Scholarship*, 81).

Tercero, el fallo más grave de la gran hipótesis de Wright es su incapacidad para demostrar que la narración de la vuelta del destierro era un factor de control en la enseñanza de Jesús. No insertaba pasajes en la supuesta estructura narrativa ni leía la tradición, tal como la hemos ensamblado anteriormente (§ 12.4-5), a través de unas gafas proporcionadas por el relato controlador, como si por la invocación del mantra “fin del destierro”, “retorno del exilio” se volviera clara la interpretación de esas tradiciones⁴³³. Una “seria verificación” requiere demostrar que existe al menos un buen número de posibles alusiones al regreso del destierro dentro de la tradición de Jesús. La más probable es la parábola del hijo pródigo, que se arrepiente y vuelve de “un país lejano” (Lc 15,11-24)⁴³⁴. Pero el gran relato del regreso del destierro se revela inadecuado para explicar la segunda mitad de la parábola, donde la resistencia del hermano mayor a aceptar al menor funciona claramente como un tema distinto, el de los contrastes duales⁴³⁵. Y poco refuerza Wright su argumento privilegiando la parábola del sembrador (Mc 4,2-8)⁴³⁶. No es sólo que esté traída por los pelos su idea de que en la semilla sembrada (de nuevo) en la tierra hay una alusión a los regresados del destierro⁴³⁷. El problema reside sobre todo en que la acción de plantar y la cosecha abundante son metáforas de aplicación mucho más diversa⁴³⁸, y en que la imagen de diferentes suelos y resultados invita de modo natural a otra línea de pensamiento y aplicación distinta que la del regreso del destierro⁴³⁹. La llamada a los doce discípulos ciertamente hace pensar en la restauración

⁴³³ Un aspecto poco encomiable del estudio de Wright es la tendencia a citar simplemente textos, sin acompañarlos de ningún análisis (p. ej., *Jesus*, 166, 179-80).

⁴³⁴ Wright, *Jesus*, 125-31.

⁴³⁵ Véase *supra*, n. 347, e *infra*, § 13.5. De su lectura de la parábola, Wright (*Jesus*, 127) infiere que el hermano mayor podría haber sido identificado con los samaritanos (que se opusieron al retorno de los desterrados a Judea), desentendiéndose por completo del contexto indicado por Lucas (la parábola estaba dirigida contra la oposición de los fariseos a que Jesús comiera con “pecadores”, Lc 15,1-3).

⁴³⁶ Wright, *Jesus*, 230-39.

⁴³⁷ Jr. 24,6; 32,41; Os 2,23; Am 9,15 (citado por Wright, *Jesus*, 232-33, n. 128).

⁴³⁸ De los pasajes citados por Wright, cf. Jr 31,27 y 4 *Ezra*, 8,41; la parábola podría evocar el clásico recordatorio de la intervención de Dios en el proceso agrícola (Is 28,23-26; para la imagen del desarrollo fructuoso véase, p. ej., BAGD, *karpos*, 2, *kar-pophoreō*, 2); en determinado momento el mismo Wright identifica “semilla” con “palabra”, como viene sugerido por la explicación posterior (*Jesus*, 238), pero parece no importarle que esa explicación (que él incluye con la parábola) no revele conocimiento de su postulado “relato de control” (cf. Mc 4,13-20 parr.). Véase *infra*, § 13.1.

⁴³⁹ Véase también la crítica de Liebenberg a la similar interpretación que hace G. Lohfink de que lo sembrado son personas, pasando por alto la estructura básica de cuatro grupos de semillas (*Language*, 363-68, con referencia a G. Lohfink, “Die Gleichnis vom Sämann [Mk 4:3-9]”; *BZ* 30 [1988] 36-69; también “Die Metaphorik der Aussaat im Gleichnis vom Sämann [Mk 4,3-9]”, en *Studien zum Neuen Testament* [Stuttgart: KBW, 1989]).

escatológica o en la renovación de Israel (las doce tribus)⁴⁴⁰; pero, si la “teología del regreso del destierro” estaba entre las razones fundamentales de tal iniciativa⁴⁴¹, es sorprendente que no se le diera mayor relieve⁴⁴². Y la primera petición del Padrenuestro (“Santificado sea tu nombre”) podía evocar la profecía de Ez 36,22-28⁴⁴³. En general, sin embargo, Wright se contenta con leer la tradición de Jesús con la lente de su gran relato, sin más intento de justificación⁴⁴⁴. Pero al comprimir la diversidad de la predicación de Jesús sobre el reino para que sea conforme a ese solo relato de control⁴⁴⁵, desatiende Wright mucho de lo que tiene importancia central en tal predicación, entre otras cosas la postura crítica de Jesús frente a los dirigentes del Israel de entonces, así como su preocupación por los “pobres” y los “pecadores”⁴⁴⁶.

⁴⁴⁰ Sanders, *Jesus and Judaism*, 98-102; véase *infra*, § 13.3b.

⁴⁴¹ Wright, *Jesus*, 430-31; Evans, “Exile”, 317-18. Aunque así fuera, la idea sería la de los desterrados de Israel devueltos a la tierra prometida y reunidos con los que ya vivían en ella, no la de que éstos estuvieran aún en el exilio.

⁴⁴² Sobre la imagen de “las ovejas perdidas de la casa de Israel” y de Israel como rebaño disperso (sin pastor) véase *infra*, § 13.3h. El tema dominante en Lc 13,28-29/Mt 8,11-12 es de inversión escatológica (*supra*, 12.4c) más que de regreso de la dispersión judía (pese a la opinión de Sanders, *Jesus and Judaism*, 219-20; Allison, *Jesus Tradition in Q*, 176-91).

⁴⁴³ Cf. *Jesus*, 293, y particularmente G. Lohfink, *Jesus and Community* (Filadelfia: Fortress, 1985) 15-17. También McKnight cree percibir tal evocación en la primera petición del Padrenuestro (*New Vision*, 24-26); pero las implicaciones son más que la simple restauración de Israel en la tierra prometida (Fitzmyer, *Luke*, 898-99). Y a la pregunta de por qué Jesús no empleó el lenguaje de “destierro” no se puede responder simplemente que “hablar del reino es hablar de ‘fin del exilio’, por ser ‘fin del exilio’ el negativo del positivo ‘reino’” (*New Vision*, 83, n. 51).

⁴⁴⁴ También Evans acude en apoyo de Wright encontrando otros indicios de teología del destierro en la enseñanza de Jesús (“Exile”, 316-27): la “señal del cielo”, Mc 8,11-13 (con dependencia de la suposición de Evans de que los “profetas de señales” de que habla Josefo representaban el regreso del destierro; *supra*, n. 430); la alusión a Is 56,7 en Mc 11,17 parr. (pero una alusión al retorno de los dispersos [Is 56,8] es eliminada dos veces; véase *infra*, § 15.3d y 17.3); la reunión de los elegidos desde los extremos de la tierra en Mc 13,27 (la alusión es a los LXX, no al TM, de Zac 2,6 [LXX 10]; Evans supone que “en ‘los elegidos’... entran también los exiliados de Israel”); amenaza de destierro implicada en los “ayes” dirigidos contra Corozáin y Betsaida (Mt 11,21-23/Lc 10,13-15). Cuando hay que esforzarse tanto en hallar alusiones a un “relato de control” es lícito abrigar serias dudas sobre si “regreso del destierro” era realmente el relato en cuestión.

⁴⁴⁵ Por ejemplo: la acogida de Jesús a los pobres era un signo de retorno del destierro (*Jesus*, 255); “el perdón de los pecados es otro medio de decir ‘regreso del exilio’” (268-72); Mc 13 es “el relato del verdadero retorno del destierro”, y la anunciada destrucción de Jerusalén marca fin del destierro (340-43, 358-59, 364).

⁴⁴⁶ Véase *infra*, § 13.5; 14.4, 8. Por otro lado, negar simplemente que Jesús utilizase alguna vez el tema del regreso de los desterrados, como hace Becker (*Jesus*, 129), es desentenderse de las cuestiones planteadas por Wright. Para Becker, la creación, no la historia de la salvación, constituye lo central del mensaje de Jesús sobre el reino (12-35); pero la distinción tiene más que ver con un debate entre eruditos alemanes que con la tradición de Jesús, y las insinuaciones en contra de Israel de 1.36-37 no dejan de ser preocupantes.

En suma, podemos estar seguros de que Jesús el judío compartía la confianza de su pueblo en Dios con respecto a Israel y al futuro. Pero, por otro lado, debemos prestar oído a la advertencia del posmodernismo contra la dependencia acrítica de grandes relatos; en otras palabras, contra la superposición de una metanarración unitaria sobre datos mucho más complejos⁴⁴⁷.

d. ¿Qué clase de “escatología”?

¿Qué clase de fin preveía la tradición de Jesús? Ya hemos señalado que el término *fin* era utilizado con más flexibilidad de lo que habitualmente se ha reconocido al tratar sobre la escatología de Jesús. Dado que “fin” puede denotar el fin de una época, y que “el fin de los días” no necesariamente significa el fin de los tiempos (§ 12.3b), la idea de que Jesús diera a entender de algún modo que en su misión había hecho realidad esperanzas abrigadas respecto a la edad venidera es menos problemática de lo que podría parecer a primera vista⁴⁴⁸. Similarmente, las cuestiones planteadas por el adjetivo *apocalíptico* son mucho menos claras de lo que a menudo se cree, puesto que puede ser aplicado a conocimiento obtenido por revelación y a visiones de realidades celestiales en el presente y en el futuro (cercano). Los aspectos normalmente contemplados en el uso popular del término apenas tienen relieve en la tradición de Jesús: convulsiones cósmicas se mencionan sólo en Mc 13,24-25; y la intervención divina es más implícita (particularmente el juicio final) que explícita, aunque, por supuesto, todavía tenemos que examinar la tradición sobre la venida del Hijo del hombre. Aun así, la cuestión sigue en pie: ¿no atribuye la tradición también a Jesús una expectativa escatológica futura y final, que incluía la venida del reino de Dios de un modo no experimentado hasta ahora, el triunfo final de Dios sobre el mal, el juicio final de las naciones, un estado de cosas imaginado como un gran banquete, y la resurrección desde la muerte a una existencia angélica?⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Cf. la crítica de C. Marsh, “Theological History? N. T. Wright’s, *Jesus and the Victory of God*”: *JSNT* 69 (1998) 77-94.

⁴⁴⁸ Cf. la lidia de Sanders con la misma clase de problema (*Jesus and Judaism*, 228-37). Becker trata de soslayar la cuestión subrayando la continuidad entre “la realidad presente y la perfección venidera” en la misión de Jesús, “una unidad continua”; “lo esencial de la predicación de Jesús es que desde ahora en adelante el reino de Dios será realidad en este mundo”; “el presente es el comienzo del reinado de Dios” (*Jesus*, 104-107, 119-21). Similarmente, Merkel concluye que el banquetear y la alegría ya durante la misión de Jesús significan que no se da la ruptura propia del esquema de las dos edades (“Gottesherrschaft”, 159). Pero ¿hace esto algo más que reformular el problema?

⁴⁴⁹ Goppelt, p. cj., distancia a Jesús del “apocalíptismo”, pero no duda de que anunció el inminente fin del mundo (*Theology* I, 55-61, 67-72).

Una respuesta típica ha sido entrar en sutilezas respecto al término *escatología*. La transformación por Bultmann de la ultimidad cronológica en ultimidad existencial es un clásico ejemplo. Pero tal proposición va mucho más allá de toda concepción del “fin” extraída del lenguaje que habrían reconocido los judíos de la época de Jesús. Crossan quiere usar “escatología” como “el amplio término genérico para la negación del mundo”⁴⁵⁰ e intenta delimitar un espacio intermedio entre la “escatología apocalíptica” de Q y la “escatología ascética” de Tomás en la “escatología ética” de Jesús⁴⁵¹. Pero ¿resuelve realmente la cuestión de la escatología futura de Jesús la sustitución de una escatología apocalíptica por alguna forma de “fin” ideal utópico? También en este caso el estudio de Wright aborda con desenvoltura la cuestión. Como Schweitzer, intenta situar a Jesús en el contexto de la escatología judía; pero se trata de una escatología cuyos rasgos apocalípticos son simplemente efectos de sonido cósmicos⁴⁵². Esto significa que Wright puede interpretar los elementos futuros de las previsiones de Jesús sólo partiendo de su viaje a Jerusalén y de la destrucción de la ciudad santa en 70 d. C. Que en las previsiones de Jesús pudo haber entrado algo más —juicio de las naciones, resurrección a una existencia angélica, el cielo y el infierno de la predicación tradicional cristiana—, eso no es asunto del que se ocupe Wright.

La salida más común ha sido la síntesis entre la tesis de Schweitzer de la “escatología completa” y la antítesis de la “escatología realizada” de Dodd, ofrecida por la escatología incoada de Jeremías, o “escatología en proceso de realización”⁴⁵³. Imágenes como las de un tren entrando en una estación, el día empezando a alborear, la etapa final de la segunda guerra mundial comenzando con el día D y culminando con el día V (imagen apreciada por una generación anterior) se han empleado para ilustrar la tensión en el uso de Jesús. Mi modesta contribución al debate ha sido señalar el paralelo entre la escatología cristiana primitiva y la escatología del mismo Jesús, proporcionado por la referencia al Espíritu en ambos casos⁴⁵⁴. Desde la perspectiva escatológica de Pablo, el Espíritu experimentado por los primeros creyentes debía entenderse como la “primera entrega”

⁴⁵⁰ *Historical Jesus*, 238.

⁴⁵¹ Véase *Birth*, caps. 15-16 (especialmente pp. 279-92); cf. la reflexión de Theissen y Merz sobre la combinación de presente y futuro en el Padrenuestro (*Historical Jesus*, 261-64): “el ‘reinado de Dios’ es la expresión de una poderosa energía ética” (264). Véase también Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, 70-73.

⁴⁵² *Jesus*, 80-82, 96-97, 207-209. Wright sigue aquí a Caird, *Language*, cap. 14.

⁴⁵³ Jeremías, *Parables*, 230 (“sich realisierende Eschatologie”).

⁴⁵⁴ J. D. G. Dunn, “Spirit and Kingdom”, *ExpT* 82 (1970-71) 36-40, reeditado en *The Christ and the Spirit*, vol. 2; *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 133-41.

del reino, cuya herencia plena estaba aún pendiente⁴⁵⁵. La experiencia de Jesús de su unción y habilitación para el ministerio por el mismo Espíritu/poder de Dios pudo haberlo convencido de que la manifestación (final) del ansiado reinado de Dios era ya perceptible⁴⁵⁶ y de que la manifestación completa no podía demorarse mucho tiempo.

La cuestión es que tales estudios han encontrado imposible negar que Jesús había expresado convencimiento de que iban a ocurrir de manera *inminente* sucesos que luego no se produjeron. Su predicación del reino no puede desligarse de la espera de esos sucesos con o sin rasgos “apocalípticos”. Lo cual significa también que Jesús había abrigado esperanzas que no se cumplieron. En sus previsiones había elementos no realizados luego. Por decirlo sin rodeos: el curso de los acontecimientos demostró que Jesús se había equivocado. Tan incómoda conclusión para unos eruditos que eran además creyentes encontró un paliativo en la idea de que así se hacía más “real” la humanidad de Jesús y quedaba demostrado que ellos habían trabajado con un método desapasionado y con escrupulosa honradez: ¿ese no era el “Jesús histórico” que habrían deseado encontrar!

Tampoco yo voy a rechazar tal conclusión. No creo que se pueda obviar fácilmente que Jesús esperaba la venida del reino con efectos finales que no acontecieron; algunos preferirán decir que no han acontecido *todavía*. Pero queda aún más que añadir.

Se ha prestado demasiado poca atención al carácter de la esperanza profética judía. La tradición profética aprendió a vivir con la realidad de anuncios incumplidos sin denigrar las profecías mismas⁴⁵⁷. Ya hemos visto cómo el salmo 89 lucha por encarar positivamente la promesa incumplida de mantener la dinastía davídica. La descripción por Jeremías de la esperada devastación de Judá como un retorno al caos (Jr 4,23) no se consideraba una falsa profecía porque no hubiera llegado el fin del mundo⁴⁵⁸. Habacuc (2,3) proporcionó al judaísmo posbíblico un ejemplo de cómo

⁴⁵⁵ 2 Cor 1,22; 5,5; similarmente Rom 8,23; cf. también Rom 8,14-17; 1 Cor 6,9-11; 15,44-50; Gál 4,6-7.29-30; Ef 1,14. Véase mi *Theology of Paul*, 421, 424, 469-70.

⁴⁵⁶ Cf. Borg, *Jesus*, 198-99.

⁴⁵⁷ Schnackenburg, p. ej., menciona textos que hablan de una “casi espera”: Is 13,6; 51,5; 56,1; Ez 7,1-13; 12,21-25; 30,3; Jl 2,1; Sof 1,7.14-18 (*God's Rule*, 201 n. 65). Véase también Meyer, *Aims*, 245-49. “La reinterpretación y adaptación de promesas proféticas ha sido siempre frecuente en la religión judía, constituyendo, de hecho, más una ventaja que un inconveniente desde el punto de vista teológico” (M. Bockmühl, *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah* [Edimburgo: Clark, 1994] 101).

⁴⁵⁸ Caird, *Language*, 258-59.

abordar el problema de esa demora⁴⁵⁹. Poniendo de relieve que muchos judíos estaban aún en el exilio es fácil pasar por alto el hecho de que esas creencias se podían sustentar sólo porque no se habían cumplido (¿o deberíamos decir que no se habían cumplido completamente?) anteriores esperanzas de retorno del exilio. Según Robert Carroll, la “disonancia” resultante “dio origen a hermenéutica”, incluida la transición desde la profecía a la apocalíptica⁴⁶⁰. La hermenéutica incluía lo que él llama “predicción adaptativa” (citando a Jeremías y a Ezequiel) y expectativas realizadas (Esdras inspirado por la predicación del Segundo Isaías)⁴⁶¹.

Más pertinente, sin embargo, es el hecho de que las profecías fallidas dieron también origen a profecías renovadas⁴⁶². Por ejemplo, Jeremías esperaba que al cabo de setenta años de destierro Israel y Judá serían devueltos a la tierra prometida y prosperarían gobernados por un rey de la restaurada dinastía davídica⁴⁶³. Tal expectativa se cumplió sólo parcialmente, y la falta de realización completa causó perplejidad a Zacarías (Zac 1,12). Pero otros hicieron suya esa esperanza, entre ellos Daniel, en una de las profecías más famosas y de influencia más duradera, la de las sesenta semanas de años (Dn 9,24-27). Se acepta generalmente que el autor escribió en el período macabeo y creía estar en la semana final⁴⁶⁴, la mitad de la cual (tres “tiempos” y medio = tres años y medio)⁴⁶⁵ sería vivida bajo dominio extranjero (7,25; 8,14; 9,27). Por eso “Daniel” esperaba que “el fin de los días” fuera inminente (12,11-13). La esperanza tuvo parcial cumplimiento también en este caso, con la instauración del reino asmoneo. Y asimismo otros la hicieron suya: cristianos que intentaban expresar una clara esperanza para el futuro⁴⁶⁶. La cuestión es ésta: dentro de la tradición

⁴⁵⁹ A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2ff.* (NovTSup 2; Leiden: Brill, 1961).

⁴⁶⁰ R. P. Carroll, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World* (Minneapolis: University of Minnesota, 1956), y L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston: Row, Peterson, 1957). Entre los textos indicativos del problema del retraso se encuentran Is 10,25; Hab 2,2.3; Jl 1,15; 2,1 (168-72).

⁴⁶¹ Carroll, *When Prophecy Failed*, 172-77, 180-82.

⁴⁶² En lo que sigue me sirvo especialmente de C. L. Holman, *Till Jesus Comes: Origins of Christian Apocalyptic Expectation* (Peabody: Hendrickson, 1996).

⁴⁶³ P. ej., Jr 25,12-13; 29,10-14; 30,3.8-11; 31,1.5-14; 32,36-41; 33,10-22.

⁴⁶⁴ Cf. p. ej., Collins, *Apocalyptic Imagination*, 87-90, 109; Holman, *Till Jesus Comes*, 50-51.

⁴⁶⁵ BDB, *mo'ed*, 1b; *'ad*, 2.

⁴⁶⁶ Ap 11,2-3; 12,6.14; cf. Lc 21,24. Las profecías fueron influyentes en el período patrístico (p. ej., Justino, *Diál.* 32.3-4; Ireneo, *Adv. haer.* 5.25.3; 5.30.4). Véase también W. Adler, “The Apocalyptic Survey of History Adapted by Christians: Daniel's

profética/apocalíptica judía se reconocía de algún modo que el cumplimiento parcial de una esperanza no la invalidaba ni la demostraba errónea. Antes al contrario, la llevaba a convertirse en base y trampolín para una nueva formulación de la misma esperanza.

En reflexiones algo similares observa Anthony Harvey que, así como un relato necesita un final, quienes miran al futuro necesitan alguna clase de límite que les haga el tiempo finito y comprensible. Cuando una crisis prevista como el fin llega y pasa sin que acontezca lo esperado, no necesariamente se dan por erróneas las advertencias anteriores: pueden ser simplemente reorientadas hacia la próxima crisis⁴⁶⁷. El hecho de que el fin previsto por un profeta resultara equivocado no privaba al mensaje profético de su credibilidad a ojos de quienes ya antes lo valoraban⁴⁶⁸.

Podríamos ir más allá afirmando que toda esperanza, por su naturaleza, contribuye a determinar lo que por su naturaleza es indeterminado (el futuro). Porque la esperanza apunta más allá del pasado y del presente, conocidos, hacia el futuro, desconocido⁴⁶⁹. Y cuando pretende hablar del futuro, la esperanza (incluso la esperanza inspirada) no puede hacer otra cosa que adoptar los modelos y estructuras de lo conocido y desde ellos intentar construir (o discernir) alguna proyección en el futuro⁴⁷⁰. Tal es el carácter de la esperanza⁴⁷¹. Se equivoca, a veces sin remedio ("sin esperanza"), porque el futuro es siempre desconocido, y sólo se tiene conocimiento de él cuando ya se ha convertido en presente y pasado. Pero seguimos esperando, porque la esperanza es nuestro único medio de afrontar el futuro, el cual puede dejarnos paralizados por el temor que sin ella inspira. A este res-

Prophecy of 70 Weeks", en J. C. Vanderkam / W. Adler, *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (CRINT 3.4; Assen: Van Gorcum, 1996) 201-38. De hecho, las setenta semanas de Daniel conformaron la escatología cristiana hasta bien entrado el siglo XVIII.

⁴⁶⁷ Harvey escribía cuando la amenaza nuclear había alcanzado un punto crítico. Es interesante observar cómo al final de la guerra fría, al considerarse más alejado el peligro de conflicto mundial apocalíptico, también se vio menos apocalíptico el mensaje de Jesús.

⁴⁶⁸ Harvey, *Jesus*, cap. 4. "Jesus and Time: the Constraint of an Ending", 71-76, 89-90.

⁴⁶⁹ "El futuro se mueve como un horizonte ... y siempre permanece a la misma distancia" (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 278).

⁴⁷⁰ Éste es el elemento válido en el contraste, por lo demás forzado, que establece B. J. Malina en "Christ and Time: Swiss or Mediterranean?", *The social World of Jesus and the Gospels* (Londres: Routledge, 1996) 179-214. Nótese la observación de Talman ya citada (cap. 15, n. 24).

⁴⁷¹ En cambio, la escatología apocalíptica nace más bien de la desesperación respecto al presente y sólo puede describir el futuro con extraños símbolos, puesto que poco o nada del presente da base a la esperanza.

pecto cabe decir que la esperanza profética no era esperanza en el futuro *per se*, sino esperanza *en Dios* para el futuro, con la preocupación concomitante de cómo esa esperanza debía determinar la vida en el presente⁴⁷².

Ahora sería imposible penetrar en la psicología profética relativa a dicha cuestión. Pero no puedo por menos de preguntarme si no había en tiempos de Jesús más reflexión consciente sobre este aspecto de la esperanza profética de lo que se ha venido creyendo⁴⁷³. La pregunta es si Jesús o sus primeros seguidores tomaron en cuenta tales consideraciones al exponer sus propias previsiones escatológicas. O, mejor, si no es propio de la profecía hacer esas firmes predicciones y responsabilidad del oyente, sabedor del carácter de la tradición, reconocer que la afirmación en ella de antiguas imágenes y aspiraciones para los mismos fines no debe ser más valorada que cualquier otro elemento de predicción. Dada mi idea del papel fundamental de escuchar y recibir en el proceso de tradición, el carácter bilateral de los oráculos pronunciados-recibidos y valorados como profecía significa que ninguna declaración profética, incluso muy clara y abierta, debe ser considerada aisladamente, sin tener en cuenta lo que implica el proceso de escuchar-recibir-retransmitir. Sin anticipar mucho lo que corresponde a un análisis posterior quiero significar que el papel mediador a la par que limitador de la tradición fue sin duda una de las razones por las que el “retraso de la parusía” tuvo, al parecer, relativamente poca importancia para los cristianos de la primera generación⁴⁷⁴.

De esto emerge la posibilidad de que el tiempo que informa la escatología de la tradición de Jesús no deba ser concebido como simplemente lineal. Una tradición que podía hablar del “fin” tan flexiblemente como hemos visto en escritos de la época de Jesús no debe agarrotarse en la imagen matemática de una línea recta entre dos puntos. Un instrumento hermenéutico muy utilizado por los maestros de aquella época era la tipología; es decir, el reconocimiento de patrones discernibles en las relaciones de Dios con su pueblo en el pasado, a partir de los cuales formarse una ex-

⁴⁷² Cf. Bultmann: “Lo esencial en el mensaje escatológico es la idea de Dios que opera en él y la idea de la existencia humana que contiene, no la creencia de que el fin del mundo está ahí cerca” (*Theology* I, 23); Crossan y Reed: “Como en nuestro grito contemporáneo *We shall overcome* (“Prevaleceremos”), hay conocimiento cierto de *qué* y sobre *qué*, pero no de *cómo* ni *cuándo*” (*Excavating Jesus*, 75).

⁴⁷³ Dado que sin duda existía el problema de la profecía deliberadamente falsa (véase *supra*, § 8.2). Caird cree que “Lucas y Pablo no esperaban que sus declaraciones sobre la vida después de la muerte fueran tomadas obtusamente al pie de la letra” (*Language*, 248). “No se les ocurrió a los primeros cristianos rechazar las predicciones de Jesús porque no se hubieran cumplido de inmediato” (Meyer, *Aims*, 248).

⁴⁷⁴ Por ejemplo, ya en la versión marcana del discurso apocalíptico encontramos la nota añadida para aclarar y limitar: “pero todavía no es el fin” (13.7).

pectativa informada de las relaciones de Dios con su pueblo en el futuro. Situar el propio tiempo y auditorio dentro del marco temporal de una narración antigua, como hace Hebreos con el vagar de Israel por el desierto (Heb 4) y como los predicadores han hecho antes y después, revela conciencia de que no hay que considerar el tiempo simplemente como una línea ininterrumpida de acontecimientos que apunta siempre hacia delante. ¿Se trata, entonces, de que afirmaciones categóricas relativas al “fin” atestiguan más la convicción personal del profeta y su fe en Dios y en que el futuro es de Dios, como se venía enseñando desde el pasado, que claridad de percepción en lo tocante al “fin” mismo? El profeta expresa su confianza en Dios respecto a acontecimientos futuros con una intensidad de fe que lo lleva a no dudar de que sucederá lo anunciado⁴⁷⁵. Y podrá “errar” en cuanto al tiempo, pero la tradición no valora la profecía solamente en el aspecto cronológico.

Probablemente convenga subrayar en todo esto que los contemporáneos de Jesús y los primeros cristianos podían vivir con la decepción de la profecía fallida sin que ese fallo menoscabara el núcleo de fe que encontró expresión en la profecía. Alguna que otra vez, cuando la tensión se exacerbaba, o en determinados escritos, podían exclamar: “¿Hasta cuándo, Señor?” Pero, por lo demás, seguían con su vida normal. Los profetas podían contemplar el futuro y, acto seguido, volverse a abordar los asuntos apremiantes del presente. Incluso los autores de apocalipsis, en la época en que los escribían y después de escribirlos, seguían leyendo la Torá, orando y viviendo vidas de obediencia tal como ellos las entendían. Al parecer, los miembros de Qumrán superaron constructivamente una tensión de cumplimiento de profecía en su comunidad y de clímax escatológicos todavía esperados⁴⁷⁶. Si Pablo es representativo en algún grado, los primeros cristianos vivían en y de la tensión entre el “ya” de la esperanza escatológica cumplida y el “todavía no” de aquello por lo que se seguía trabajando, a la espera de su realización⁴⁷⁷.

¿Sucedió de otro modo en el caso de Jesús? Conviene recordar que la tradición mateana del Padrenuestro parece haber añadido la tercera petición (“Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo” [Mt 6,10]), seguramente como un desarrollo explicativo de la segunda (“Venga tu reino”,

⁴⁷⁵ Cf. McKnight, *New Vision*, 12, 129-30, 138-39.

⁴⁷⁶ Schwemer señala que “la yuxtaposición de las concepciones del reinado de Dios como presente y como escatológico encuentra un luminoso ejemplo en los ‘Cantos para el holocausto del sábado’: la expectativa escatológica del reinado de Dios en la tierra tiene su base en la presente celebración cultural del reinado de Dios en el cielo” (“Gott als König in den Sabbatlchern”, 117).

⁴⁷⁷ Véase, p. ej., mi *Theology of Paul*, cap. 18.

[6,10a])⁴⁷⁸. ¿Indica esto cómo era entendida en los primeros tiempos la petición de la venida del reino? ¿Que el reino de Dios sería reconocido (como presente) cuando la voluntad de Dios se hiciera (en la tierra)⁴⁷⁹, o que no serviría de nada buscar el reino sin esforzarse en hacer la voluntad de Dios? El mismo evangelista parece sacar la conclusión (Mt 7,21)⁴⁸⁰. En cualquier caso, la tradición de Mateo no ve en el ruego de que venga el reino una aspiración que sirva de algo por sí sola. Como señalará luego Lucas en Hechos, bien estaban las preguntas sobre el reino (e incluso escrutar el cielo), pero lo que verdaderamente importaba ahora era la misión (Hch 1,5-11). O como más recientemente ha apuntado Lee Keck: “La verdadera cuestión no es si Jesús atinó o erró en cuanto al tiempo de la venida del reino, sino si estaba en lo cierto respecto al Dios que él imaginaba como rey y padre”⁴⁸¹.

e. *¿El reino, una metáfora?*

Antes de que nos detuviésemos a recapitular, la línea de reflexión precedente nos estaba conduciendo hacia problemas de conceptualización, con el lenguaje como el problema básico. De algún modo, el lenguaje nos confina en un encierro lingüístico/semiótico, en el que las palabras sirven (inadecuadamente) como ventanas de percepción y como líneas de comunicación. Al desempeñar ambas funciones, no realizan con verdadera eficacia ninguna de las dos. La cuestión fundamental, pues, es cómo el lenguaje se las maneja con el tiempo y en particular con el futuro.

Paul Ricoeur ha observado que es la narración lo que da a la historia su flujo temporal, siendo en general propia de la narración la idea de principio y de fin⁴⁸². La narración se sirve de la experiencia humana y, produciendo una respuesta del lector, media entre lo que ha sido y lo que aún

⁴⁷⁸ Como quedó dicho (§ 8,5b), la explicación más obvia de la diferencia entre las dos versiones del Padrenuestro (la mateana y la lucana) es que hubo un desarrollo litúrgico. Menos convincente es la tesis alternativa de que las dos primeras peticiones están en paralelo (“nombre” es virtualmente sinónimo de “reino”) [Gnilka, *Jesus of Nazareth*, 137]). No debe excluirse la posibilidad de que la adición explicativa fuera “autorizada” por el propio Jesús (cf. *infra*, § 16.2b).

⁴⁷⁹ Véase también Luz, *Matthäus* I, 344-45; Davies / Allison, *Matthew* I, 605-606.

⁴⁸⁰ Caird, *Theology*, llega a una conclusión similar con respecto a Jesús: “Entrar en el reino de Dios era para Jesús equiparable a la vida de discipulado: someterse a las demandas del Dios que es rey” (*Theology*, 369).

⁴⁸¹ *Who Is Jesus?*, 112.

⁴⁸² P. Ricoeur, *Time and Narrative* I, cap. 3.

está por ser⁴⁸³. Pero si no podemos entender la historia de que Jesús fue parte como una sola (gran) narración, ¿cómo la entenderemos, entonces? Resulta insatisfactorio concluir que la única alternativa es pensar en una multiplicidad de narraciones para los judíos del siglo I. Porque las lecturas, indudablemente diferentes, de la intervención de Dios en la historia que encontramos en los “judaísmos” de la época eran aún percibidas como lecturas dispares de una misma narración, según estaban recogidas en las Escrituras de Israel. Las diferentes lecturas eran, en efecto, variaciones sobre la confianza común en que Dios realizaba sus planes para la humanidad y la creación. Lo que falta es una sola narración *completa* totalmente consensuada en cuanto a sus detalles. Lo que tenemos en la escatología de § 12.2c es un esquema común básico de fe y esperanza desarrollado y complementado sólo con fogonazos de percepción e inspiración. Tenemos una narración en cierto modo comparable a un rollo fragmentario del Mar Muerto: sabemos que los fragmentos pertenecen al mismo documento (aunque algunos pueden proceder de algún documento desconocido); pero unirlos asignando a cada uno el lugar que le corresponde está fuera de nuestro alcance, por lo mucho del texto que falta o se ha borrado. Al estar la narración incompleta falla el flujo temporal, y no hay modo de relacionar unos con otros los episodios y comentarios. Una imagen alternativa es la de una película llena de *flash-backs*, donde no siempre se tiene la certeza de si la escena que se está viendo pertenece al pasado o al presente. Con la escatología de la tradición de Jesús nos encontramos como ante una película llena de *flash-forwards*, pero nos plantea el mismo problema. Si no reina en nosotros la confusión, entonces es que algo va mal: estamos imponiendo nuestro orden a una narración intrínsecamente desordenada. El espejo roto de la profecía da a menudo una imagen picassiana, y no está nada claro cómo los fragmentos encajan entre sí.

Otro término que se ha revelado útil en tales disquisiciones es *mito*, entendido no en el sentido de historia ficticia, sino en el de una historia que *trasciende* la historia y cuyas escenas, tomadas del patrón de la historia humana, pueden funcionar sólo de manera gráfica o alusiva⁴⁸⁴. Los es-

⁴⁸³ Éste es mi intento sobremanera simplificado de utilizar para mis propios fines la “triple mimesis” de Paul Ricoeur, es decir, su distinción entre mimesis₁, mimesis₂ y mimesis₃, y reconozco mi deuda a la nota introductoria D. Pellauer a M. Joy (ed.), *Paul Ricoeur and Narrative* (Calgary: University of Calgary, 1997) XIV-XVI. En relación con las reflexiones de la subsección anterior (§ 12.6d) hay que señalar la inevitabilidad de alguna confusión entre las tres fases del proceso.

⁴⁸⁴ Mi uso de “mito” es, pues, limitado (véase “Myth”, en *DJG*, 566-69). Soy consciente del debate sobre el empleo mucho más amplio de este término; K. W. Bolle / P. Ricoeur, “Myth”, en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion* (Nueva York: Macmillan, 1987) X, 261-82; R. A. Oden, “Myth and Mythology”, en *ABD* IV, 946-56.

tudiosos de la Biblia suelen emplear el término en relación con el “tiempo” de los comienzos, la *Urzeit*, los primeros capítulos del Génesis. Es un tiempo que precede a la historia, siendo el tiempo histórico, por definición, susceptible en principio de ser investigado con los instrumentos normales de la investigación histórica. La *Urzeit* es “tiempo prehistórico”, podríamos decir. ¿Qué tenemos, entonces, en el “tiempo poshistórico”, la *Endzeit*? Una de las características no lineales de la escatología judía es la esperanza de que la *Endzeit* será como la *Urzeit*, con el “fin” siendo de nuevo el principio, y el cielo el paraíso restaurado. Lo que es tanto como decir que el tiempo poshistórico compartirá inevitablemente el carácter mítico del tiempo prehistórico. Quien intente hablar del final futuro deberá recurrir a términos gráficos o alusivos, en la imposibilidad de establecer una correlación entre palabra y acontecimiento con la misma confianza que cuando se trata de tiempo histórico. Por ofrecer otra analogía: la historia se asemeja en cierto modo a un día de otoño (como el que veo a través de mi ventana mientras escribo estas palabras); un día que empieza con una niebla que se va despejando lentamente y termina con una niebla que se acumula lentamente también. Durante las horas centrales se ve con suficiente diafanidad hacia delante y hacia atrás. Pero en las partes del día más cercanas a su comienzo y a su final, cuando está lejos de ser indudable para los sentidos que el día ha empezado realmente o que realmente ha terminado, nadie atrapado en esa niebla puede tener una idea clara de posición y menos aún de dirección.

Ya hemos mencionado como un modo de expresión alternativo la propuesta de Perrin de que el reino sea visto como un “símbolo flexible”; también la crítica de Weight a Schweitzer por interpretar *ad litteram* el lenguaje apocalíptico. Yo prefiero el término *metáfora* precisamente porque, tal como la entiendo, la metáfora no es fácilmente convertible en otra cosa. Al final, Perrin pretende convertir el símbolo flexible del reino en una variedad de referentes. Y Wright, también al final, pretende que el lenguaje apocalíptico de convulsión cósmica y “fin del mundo” haga simplemente referencia al acontecimiento concreto de la destrucción de Jerusalén⁴⁸⁵. Pero como sostienen Ricoeur y Martin Soskice, la metáfora no es un si-

⁴⁸⁵ Wright está endeudado en este punto con Caird, *Language*, 266. Pero al afirmar que los escritores bíblicos “hablaban metafóricamente del fin del mundo para referirse a lo que ellos sabían de sobra que no era el fin del mundo” (256), Caird alude sobre todo a la escatología realizada de Dodd (253). Keck advierte de peligros similares en el discurso, actualmente más de moda, sobre la llamada de Jesús a “restaurar” Israel: “Porque ‘Israel’ era un símbolo sagrado, evocador, él [Jesús] pudo usar ‘doce’ para sugerir el futuro ofrecido por Dios sin describirlo ni organizar un movimiento que acelerase su venida o lo administrase una vez llegado” (*Who Is Jesus?*, 51).

nónimo ni una alternativa de otro modo de descripción lingüístico. La metáfora dice lo que no puede expresarse de otra manera, o al menos no tan eficazmente ni tan bien. La metáfora no sólo expresa la esperanza en algo; ella misma *es* la esperanza. Se puede preguntar a qué hace referencia la metáfora; pero la pregunta correlativa adecuada no es: ¿Qué *significa* esto?, sino ¿Qué es lo que esto *evoca*?⁴⁸⁶ No preguntamos por el significado de una obra musical como la sinfonía “Heroica” de Beethoven, ni por el de una obra de arte como el “Guernica” de Picasso o de un poema como “Jerusalén” de Blake; están dirigidos más al corazón que a la cabeza. Sucede algo parecido con la metáfora. El efecto metafórico imprime un giro tal a una expresión que ésta deja de apuntar a su referente lógico y adquiere una cualidad no racional, casi subliminal.

No hay, pues, razón para sorprenderse cuando una serie de metáforas que “describen” un determinado asunto no se acomodan unas con otras: siempre hacen referencia a aspectos particulares y son fragmentarias por naturaleza; sirven para evocar sentimientos más que para comunicar significados. La inherente polivalencia de las parábolas echa a perder todo intento de extraer una imagen uniforme del reino a partir de las que tratan sobre él⁴⁸⁷. Por eso los estudiosos no deben tener muy en cuenta los fallos e incongruencias perceptibles en la esperanza expresada en la metáfora del reino de Dios, como si se pudiera expresar de otra manera y más adecuadamente. Sin embargo, durante siglos, los judíos han esperado la edad futura y los cristianos el cielo, sin tener unos ni otros una idea clara de lo que esperaban, sino sólo esos términos y las imágenes que completaban la metáfora básica.

Y de nuevo la pregunta: ¿sucedió algo diferente en el caso de Jesús y de los primeros que conservaron y transmitieron sus palabras? Quizá debamos inferir simplemente que “el reino de Dios” era otro modo de hablar de la edad futura, del cielo y de las repercusiones de éste en la tierra. Tal expresión hacía una referencia, mas no tenía un “significado” preciso: de ahí la variedad de imágenes, a veces incoherentes⁴⁸⁸. Pero su poderoso sim-

⁴⁸⁶ Cf. cómo entiende Caird el “lenguaje expresivo”: “Mientras que el objeto del lenguaje referencial es aclarar y transmitir una idea, el objeto del lenguaje expresivo es captar y comunicar una experiencia o responder a ella” (*Language*, 15-16).

⁴⁸⁷ Véase la tesis principal de Liebenberg, *Language* (p. ej., 46-47, 69, 158-59), aunque también subraya la estabilidad de las “estructuras de nivel genérico” y que los contextos narrativos reducen la inherente polivalencia de las parábolas (58-59, 70-71, 156-57). “Incluso cuando son leídas de manera aislada –a fin de entender sus relatos– hay que suponer cierto *Bedeutungshorizont* [horizonte de significado]” (58-59).

⁴⁸⁸ Leivestad, notando la gran variedad de expectativas escatológicas en el judaísmo primitivo, añade el comentario: “Al parecer, Jesús no sintió la necesidad de someterlas a ningún tipo de orden” (*Jesus*, 167-68).

bolismo evidentemente motivó a Jesús más que cualquier otra imagen o metáfora.

¡Todo este capítulo intentando dilucidar qué quería decir Jesús con la expresión “el reino de Dios” o qué entendían quienes la oían, y sólo para llegar (o al menos así podría parecer) a tan modesto resultado! Sin embargo, si no he estado descaminado en la reflexión precedente, es más importante haber puesto de manifiesto el carácter evocador del lenguaje antes de exprimirlo para obtener más contenido de afirmación o práctica. Para que el piano dé notas armoniosas, primero ha de estar afinado. En este caso he dicho cuanto he podido para afinar hermenéuticamente nuestro oído, y ahora estamos en condiciones de empezar a interpretar melodías que sean más fácilmente reconocibles para los seguidores de la Búsqueda.

Capítulo 13

¿A quiénes dirigió Jesús su mensaje?

Hemos empezado estudiando lo que claramente era el elemento central en la predicación de Jesús: el reino de Dios. Esto nos ha permitido examinar y clasificar (de modo provisional) una parte muy sustancial de la tradición concerniente a la enseñanza de Jesús. Será necesario volver a mucho de ese material para abordar ciertas cuestiones a medida que avancemos. En el capítulo 12, un solo asunto se reveló tan absorbente como para requerir toda nuestra atención: el significado de la expresión “el reino de Dios” y lo que su uso pudo haber evocado en los oyentes de Jesús, sobre todo en lo tocante a sus esperanzas para el futuro. De manera un tanto frustrante vimos que la pregunta “¿Qué quería decir Jesús exactamente al hablar del reinado de Dios como futuro?” no tenía una respuesta clara. Quizá hubiera sido más adecuado preguntar: “¿Quería Jesús decir algo exactamente (es decir, traducible hoy a proposiciones diáfanas) al hablar del reinado de Dios como futuro?” Una firme confianza en Dios y en el futuro regido por Dios, expresada en lenguaje profético y en cierta medida apocalíptico, es perceptible sin duda. Pero la tarea de traducir ese lenguaje a prosa del siglo I (o del XX) es contraproducente, al perderse con ella más de lo que se pretende ganar. El lenguaje que habla a la imaginación y al espíritu difícilmente puede ser traducido a una descripción de hechos sin que se produzca una pérdida considerable.

Afortunadamente, sin embargo, es posible arrojar más luz sobre la dimensión de presente del reino. A medida que formulemos diferentes preguntas y centremos la atención en otros aspectos de la misión de Jesús, la imagen completa se hará cada vez más clara, y lo mismo el modo de vivir en conformidad con el reino. Así pues, en este capítulo y en los cuatro subsiguientes habremos de preguntarnos sucesivamente: ¿A quiénes dirigió Jesús su mensaje del reino? ¿Qué significó su aceptación para los que respondieron a él? ¿Cómo vieron otros el papel de Jesús respecto a la venida

del reino? ¿Cómo lo entendió él mismo? Y ¿previó Jesús su muerte como parte de ese papel? Tales preguntas se integran en la gran cuestión que ha obsesionado a los buscadores del “Jesús histórico” desde que Raimarus la planteó por primera vez de manera tan directa: ¿Cuál era la intención de Jesús? ¿Qué pretendía él realizar mediante su misión?¹ Por difícil que sea la cuestión, no va a haber modo de eludirla. La curiosidad humana exigirá una respuesta. Una prueba decisiva de toda contribución en gran escala a la búsqueda es verificar si la cuestión ha sido tratada debidamente y si la respuesta ofrecida se corresponde con los datos disponibles.

13.1. La escucha de Jesús

La primera de las cinco preguntas (¿A quiénes dirigió Jesús su mensaje?), como las restantes, plantea una dificultad inmediata, porque desde el principio venimos subrayando la imposibilidad de llegar hasta Jesús mismo. Todo lo que tenemos en la tradición de Jesús es el acervo de referencias sobre cómo lo escuchaban quienes respondían positivamente a su mensaje (el Jesús recordado). En consecuencia, nuestra pregunta inicial debe ser reformulada inevitablemente del siguiente modo: ¿Cómo era entendida la intención de Jesús por quienes lo seguían? Lo que a su vez significa que fácilmente se podría retitular este capítulo como “La llamada al discipulado”, ya que era así como entendían la predicación de Jesús aquellos de los que procede la tradición relativa a él².

Pero cuando se aborda de ese modo la tradición, aun cuando ésta invite a hacerlo así, se dejan muchas otras cuestiones sin tocar. ¿Se dirigía Jesús sólo a un pequeño grupo dentro de la Galilea del siglo I? ¿Intentaba o esperaba él convocar sólo a un resto dentro de Israel? ¿Cómo era escuchado por quienes no respondían positivamente a su mensaje?³ ¿Tenía éxito su misión en lo tocante a obtener la respuesta deseada? ¿O fracasó Jesús por cuanto hizo tan pocos discípulos? Son preguntas de formulación un tanto incómoda para la fe, pero que siguen estando ahí y no deben ser pasadas por alto.

De hecho se plantean dentro de la misma tradición de Jesús. Los primeros transmisores y compiladores de ella estaban familiarizados con pre-

¹ Véase *supra*, § 4.2. Tal cuestión constituye el elemento más destacado en el programa de la llamada “tercera búsqueda desde Meyer, *Aims of Jesus*, y, se reconozca o no, proporciona el principal motivo para más o menos cada intento de reconstruir “el Jesús histórico”.

² De ahí que en mi tratamiento anterior, de carácter más popular, empleara ese título: *Jesus' Call to Discipleship* (“Llamada de Jesús al discipulado”) (Cambridge: Cambridge University, 1992).

³ Jeremias, *Proclamation*.

guntas de este tipo, y su legado atestigua el interés que les inspiraban. Ese interés alcanzó su más clara expresión en un importante aspecto de la tradición de Jesús que es desatendido con frecuencia. Me refiero al énfasis en *escuchar*, un verbo puesto con frecuencia en labios de Jesús; o mejor, al énfasis en escuchar adecuada, correctamente.

Cada uno de los evangelistas sinópticos, independientemente, presenta a Jesús instando a la escucha de una de sus parábolas⁴. En Q, Jesús subraya el privilegio que tienen sus oyentes por ver lo que ven y oír lo que oyen (Mt 13,16-17/Lc 10,24)⁵. La parábola final del sermón de la llanura/del monte hace hincapié en la necesidad de escuchar y poner por obra las palabras de Jesús (Mt 7,24.26/Lc 6,47.49)⁶. Esto último es característicamente judío e, incidentalmente, refleja la demanda del maestro en el contexto de la comunicación y transmisión oral. La perentoriedad de la petición está implícita en el hebreo *šama'*, que, como “escuchar”, es un oír con la connotación de “prestar atención a lo que se dice”⁷. De ahí la *Shemá* (Dt 6,4-5: “Escucha, Israel...”), oración que Marcos pone en labios de Jesús en 12,29-30. Y sin duda ese énfasis era frecuente entre los devotos de tiempos de Jesús⁸. Tanto Pablo (Rom 2,13) como Santiago (Sant 1,22-25) insisten en lo mismo (escuchar y *hacer*), y más probablemente refleja cada uno un rasgo de la tradición de Jesús que la influencia de alguno de los dos en el otro o que la repetición independiente de un

⁴ Mc 4,3; Mt 21,33; Lc 18,6.

⁵ Citado *supra*, § 12.5b.

⁶ Véase *supra*, cap. 12, n. 215. Lucas (o su tradición) destaca lo mismo en su versión del comentario de Jesús al serle anunciada la presencia de su madre y sus hermanos.

Mt 12,50	Mc 3,35	Lc 8,21b
Quienquiera que <u>haga la voluntad de mi Padre del cielo, éste es mi hermano y mi hermana y mi madre.</u>	Quien <u>haga la voluntad de Dios, éste es mi hermano y mi hermana y mi madre.</u>	Mi madre y mis hermanos son los que escuchan y ponen por obra la palabra de Dios.

Similarmente Lc 11,28: “Dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan”.

⁷ BDB, *šama'*, 1.i-n. Es generalmente reconocido que, en el relato sinóptico de la transfiguración, la voz del cielo que concluye la parte más dramática de la escena (“Éste es mi Hijo amado; escuchadle” [Mc 9,7 parr.]) fue introducida para reflejar que el así aludido era un profeta del estilo de Moisés (Dt 18,15: “[Yahvé suscitará ... un profeta como yo], a quien escucharéis [*tišma'uni*]”).

⁸ En la Torá véase particularmente Nm 15,39; Dt 4,1.5-6.13-14; 16,12; 30,8.11-14. Los qumranitas se veían a sí mismos como “los cumplidores de la Ley” (1QpHab 7,11; 12,4-5; 4QpSal 37(4Q171) 2,15.22-23). Véase también, p. ej., Filón, *Cong.* 70; *Praem.* 79; Josefo, *Ant.* 20.44: *m. Abot* 1.17; 5.14; véase también Str-B III, 84-88.

énfasis tradicional sin conocimiento (o con desinterés) de que Jesús lo había compartido⁹.

Lo más sorprendente es el modo en que los evangelistas repiten la exhortación epigramática "El que tenga oídos (para oír), que oiga"¹⁰. Esto es claramente un recurso didáctico que los evangelistas (y presumiblemente subsiguientes escribas) se tomaron la libertad de incluir casi a la buena de Dios en la tradición de Jesús¹¹. La cuestión es que evidentemente la exhortación era considerada típica de esa tradición, y, en consecuencia, se hacía libre uso de ella al comunicar oralmente el material. Tal peculiaridad podría atribuirse a la poderosa influencia ejercida por un maestro de época muy temprana. Pero el hecho de que la exhortación se halle diseminada a lo largo de la tradición se explica mejor si era un rasgo del estilo característico de Jesús. Reconocida así desde el principio, no quedó como un elemento fijo en la tradición, sino como una característica de la comunicación oral de ésta, un poco a la manera de las frases formularias utilizadas por los cantores de las grandes sagas¹².

Más al caso viene la implicación de que lo que decía Jesús quizá *no* era escuchado debidamente. La posibilidad de que no se prestara oído ni acogida al mensaje de Jesús es reconocida explícitamente (Mc 6,11/Q 10,10). A este respecto, Mateo y Lucas narran el episodio del joven rico que no escuchó/acogió la palabra de Jesús (Mt 19,22/Lc 18,23). Y los evangelistas *no dudan en incluir otros relatos donde los adversarios de Jesús se escandalizan por lo que le oyen decir*¹³. Especialmente notable es el modo en que Marcos y Mateo en particular emplean la parábola del sembrador como una especie de ventana a la enseñanza parabólica de Jesús¹⁴. Lo sig-

⁹ Véase *supra*, § 8.1.e. El cuarto evangelista subraya el vínculo entre oír y seguir (Jn 1,37.40; 6,45; 10,3-5.16.27; cf. 1 Jn 1,1.5; 2,7.24; 3,11; 4,6).

¹⁰ Mc 4,9 parr.; 4,23; 7,16 (algunos mss.); Mt 11,15; 13,43; Lc 12,21 (unos cuantos mss.); 13,9 (muy pocos mss.); 14,35; 21,4 (pocos mss.); *EvTom* 8,2; 21,5; 24,2; 63,2; 65,2; 96,2. La exhortación fue tomada por el vidente del libro del Apocalipsis (Ap 2,7.11.17; 3,6.13.22; 13,9). Además aparece en los sinópticos con otras formulaciones: "Mirad lo que/cómo oís" (Mc 4,24/Lc 8,18); "Oídmе todos y entendid" (Mc 7,14/Mt 15,10); "a vosotros os digo, los que escucháis" (Lc 6,27).

¹¹ "Es una variación casi puramente de recitación en público" (Crossan, *Fragments*, 73).

¹² Véase *supra*, § 8.3f.

¹³ Mc 11,18; Mt 15,12; Lc 4,28; 16,14; Jn 6,60; 8,43.

¹⁴ Ambos la sitúan al comienzo de su colección principal de parábolas (Mc 4; Mt 13). La colección de Lucas es más modesta (Lc 8,4-18). Como Mateo y Lucas siguieron Mc 4,2-20 tan de cerca, no es posible determinar si Q tenía algún equivalente. También Lc 8,16-18 ha seguido Mc 4,21-25, pero los paralelos de Q/*Tomás* están dispersos (véase *supra*, cap. 8, n. 295). Sería extraño que Q no hubiese conocido una colección de parábolas. Quizá éste sea un caso en que no es posible distinguir el material Q ¡simplemente porque no hay material q!

nificativo es que los tres evangelistas tratan la parábola del sembrador como una parábola de escucha, de diferentes clases de escucha¹⁵. Para ellos, de hecho, lo que realmente subraya la parábola es más bien las diferentes clases de escucha infructuosa (Mc 4,4-47.15-19 parr.), aunque acaba reconociendo que también habrá escucha que dará (mucho) fruto (Mc 4,8.20 parr.). Por supuesto era así como se entendía la parábola en las típicas comunicaciones de la tradición dentro de las iglesias primitivas¹⁶, y probablemente de ese modo fue entendida desde el principio¹⁷.

Mateo y Lucas siguen también a Marcos al insertar entre la parábola y su explicación el comentario un tanto desconcertante —por no decir desabrido— que dice dar razón de por qué hablaba Jesús en parábolas.

Mt 13,10-15	Mc 4,10-12	Lc 8,9-10
¹⁰ Entonces vinieron los discípulos y le preguntaron: “¿Por qué les hablas en parábolas?” ¹¹ Él respondió:	¹⁰ Cuando se quedó a solas, los que estaban a su alrededor con los Doce le preguntaron acerca de las parábolas. ¹¹ Y él	⁹ Entonces sus discípulos le preguntaron qué significaba esa parábola.

¹⁵ Particularmente Marcos: empieza la parábola con la exhortación a “escuchar” (4,3); el verbo correspondiente (*akouō*) se encuentra no menos de ocho veces en 4,9-20; la frase formularia “El que tenga oídos para oír, que oiga” aparece dos veces en la secuencia (4,9.23), seguida la segunda vez por la recomendación “Prestad atención a lo que escucháis” (4,24), y la serie de parábolas termina señalando que Jesús “les anunciaba la Palabra acomodándose a su capacidad para escuchar” (4,33). Esa comparación de la predicación con la siembra es lo que Liebenberg describe como “una metáfora conceptual convencional” que proporciona la clave para entender la parábola (*Language*, 362, 370-76).

¹⁶ Parece poco dudoso que la explicación de la parábola (Mc 4,13-20) fue añadida a ésta en el curso de su transmisión. Notable sobre todo es la frecuente referencia a “la palabra” en un sentido absoluto (siete veces en Mc 4,14-20, con carácter redaccional confirmado por 4,33), rasgo más reminiscente de un uso posterior, especialmente las noticias de Lucas sobre la difusión de “la palabra” (Hch 4,4; 6,4; 8,4; 10,36; 11,19; 14,25; 15,7; 16,6; 17,11; 19,20; 20,7), que de cualquier otra cosa recordada como dicha por Jesús en otro lugar (véase Hultgren, *Parables*, 189-90). Liebenberg, sin embargo, se pregunta con razón si los evangelistas pensaban necesariamente que esa interpretación añadida era la única posible (*Language*, 351; también 376-414, esp. 405-406); casi con toda certeza, *EvTom* 9 refleja tradición oral independiente (bibliografía en Hultgren, 185, n. 6): no tiene la explicación de los sinópticos y muestra la clase de variaciones propias de la comunicación oral.

¹⁷ Cuando nos centramos en cómo fue entendida la parábola (su “impacto”) se vuelve insustancial la cuestión de lo que Jesús quiso decir con ella (su “significado”) y de si la imagen principal es la semilla, las plantas o los diferentes suelos (cf., p. ej., los trabajos a que hace referencia Hultgren, *Parables*, 185-88). Hay una amplia coincidencia en que, muy probablemente, la parábola tuvo su origen en Jesús (cf., p. ej., Perrin, *Rediscovering*, 156; Funk, *Five Gospels*, 54; Lüdemann, *Jesus*, 28-29).

<u>"A vosotros se os ha dado co- nocer los misterios del reino de los cielos, pero a ellos no.</u> ... ¹³Por eso a ellos les hablo <u>en parábolas, que</u> <u>'viendo</u> <u>no perciben</u> <u>y oyendo</u> no oyen <u>ni entienden'.</u> ¹⁴En ellos se cumple la profe- cía de Isaías que dice: 'Oiréis, pero nunca entenderéis; mira- réis, pero nunca veréis. ¹⁵Por- que se ha embotado el cora- zón de este pueblo y se han endurecido sus oídos, no sea que vean con sus ojos, y oigan con sus oídos, y entiendan con su corazón, y se convier- tan, y yo los cure' (Is 6,9-10)".	les dijo: <u>"A vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios, pero a los de fuera todo se les presenta</u> <u>en parábolas,</u> ¹²para <u>que,</u> <u>'viendo, vean</u> <u>y no perciban,</u> <u>y oyendo,</u> oigan <u>y no entiendan,</u> no sea que se conviertan y sean perdonados".	¹⁰Él dijo: <u>"A vosotros se os ha dado co- nocer los misterios del reino de Dios; pero a otros (les ha- blo)</u> <u>en parábolas, para que</u> <u>'viendo</u> <u>no perciban,</u> <u>y oyendo</u> <u>no entiendan'".</u>
--	--	--

La clara utilización de Is 6,9-10 (Mc 4,12 parr.) refleja sin duda el posterior desconcierto frente al fracaso de la misión pospascual de los discípulos dirigida a sus compatriotas judíos¹⁸. Pero, pese a tal hecho, no debemos excluir la posibilidad de que el mismo Jesús fuera recordado haciéndose eco del deprimente discurso de Isaías al hablar de su propia misión¹⁹. Esta cita refleja rasgos distintivos del targum arameo de Is 6,9-10²⁰, que indican la existencia de una versión establecida en las iglesias de lengua aramea. Ya hemos observado que las tradiciones del Bautista y de Jesús parecen muy influidas por reflexión sobre profecías isaianas, y no hay razón para dudar de que ambos predicadores estuvieron a su vez influidos por su conocimiento de Isaías²¹. En razón de lo cual sería bastante sorprendente que Jesús, quien debía de tener muy presente lo sucedido al

¹⁸ Jn 12,40; Hch 28,26-27; Rom 11,8. Véase también Gnllka, *Die Verstockung Israels. Isaías 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (SANT 3; Múnich: Kösel, 1961); C. A. Evans, *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (JSOTS 64; Sheffield: Sheffield Academic, 1989).

¹⁹ Gnllka, *Verstockung*, 198-205, y Evans, *To See*, 103-106, concluye que el *logion* procede de Jesús (más bibliografía en Evans).

²⁰ Manson, *Teaching*, 77-78; Chilton, *Galilean Rabbi*, 91-93.

²¹ Véase *supra*, cap. 11, en nn. 122, 136, y nn. 115-17, 119, 129-31, 133-34, 147.

Bautista (¿el fracaso de su misión?), no hubiera reflexionado sobre los aspectos sombríos de la vida pública del gran profeta y sobre sus implicaciones para la misión propia.

Aquí nos encontramos frente a lo que podríamos llamar la paradoja de la parábola. Jesús no necesitaba decir que el término que él más probablemente utilizaba para referirse a la parábola, *mašal*, tenía una gama de significados. Típicamente significaba sabiduría proverbial, como la del Eclesiástico²². Pero en un uso más extendido se solía aplicar con referencia a un dicho oscuro o enigmático²³. Por eso el hecho de que el término *parabolē* quedara establecido como la traducción griega de *mašal* y en la tradición cristiana tomara su significado característico de relatos/parábolas de Jesús (y no de sus metáforas y aforismos, más breves) no debe hacernos perder de vista la ambivalencia esencial que originalmente tenía el término. Si Jesús definía su enseñanza (en conjunto o en parte) como *m^ešhalim*, entonces esa ambivalencia debía de serle evidente. Difícilmente podía escapársele que su enseñanza, iluminadora para unos, era para otros oscura y enigmática.

En este caso, la reflexión contemporánea sobre el modo en que funcionan las parábolas concuerda perfectamente con el antiguo reconocimiento de la ambigüedad parabólica. La parábola, incluso en mayor medida que la metáfora (§ 12.6e), depende para su efecto de su percepción por el oyente, de su impacto en él. La tradición sinóptica refleja en Mc 4,10-12 parr. la confianza (posterior) en que los discípulos habían sido receptores privilegiados de una enseñanza especial: la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios era un *mystērion*, un “misterio o secreto”²⁴; les había sido revelada a ellos, pero permanecía escondida, oculta para otros²⁵. Marcos refuerza esta

²² Eclo 1,25; 3,29; 13,26; 20,20.27; 21,16; 38,33; 39,2; 47,17. Una indicación al respecto se encuentra en Josefo, *Ant.* 8.44, que refleja 1 Re 4,32.

²³ El *mašal*/la *parabolē* de Balaán (Nm 22,7.18; 24,3.15.20.21.23), el proverbio “¿Conque también Saúl entre los profetas?” (1 Sm 10,12); son paralelos a *šammālainigma* (Dt 28,37), *ḥidālainigma* (Prov 1,6; Eclo 39,3; 47,15) o *ḥidālproblēma* (Sal 78,2), en el sentido de “adivinanza o dicho oscuro”.

²⁴ Se coincide generalmente en que *mystērion* refleja el sentido característicamente apocalíptico de los secretos divinos ahora revelados por medio de Dios (ya en Dn 2,18-19.27-30; 1 *Hen* 103,2; 104,10.12; 106,19; para Qumrán véase, p. ej., 1QS 3,23; 4,18; 9,18; 11,19; 1QH 9[=1],21; 10[=2],13; 12[=4],27-28; 15[=7],27; 1Qp-Hab 7,5.8.14; en el NT cf. Rom 11,25; 1 Cor 15,51; Ef 1,9-10; 3,3-6; Col 1,26-27; 2,2; 4,3; 2 Tes 2,7; Ap 1,20; 10,7). Véase también el todavía valioso estudio de R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term 'Mystery' in the New Testament* (FBBS 21; Filadelfia: Fortress, 1968).

²⁵ Esto mismo dice, presumiblemente, *EvTom* 62. A la presencia de un paralelo en Q (Mt 11,25-26/Lx 10,21) debe dársele más importancia de la que es habitual. ¿Se deleitaba Jesús, como el que habla en los salmos de 1QH (¿el Maestro de Justicia?), en el conocimiento que había recibido y podía impartir a sus discípulos más próxi-

visión hablando de “los de fuera” (en contraste con “vosotros”, i. e., “los de dentro”)²⁶: el misterio/secreto del reino les ha sido revelado a los Doce, mas para los de fuera las parábolas son sólo enigmas (Mc 4,11)²⁷. El lenguaje deja percibir el modo en que las parábolas de Jesús eran adaptadas en algunas/muchas de las primeras comunidades, sin duda con intención de reforzar el sentimiento de ser una minoría privilegiada a la que Jesús había dado a conocer el secreto del reinado de Dios²⁸. De hecho, sin embargo, la formulación reflejaba simplemente el resultado real: a muchos/los más, la enseñanza de Jesús les había producido desconcierto e incomodidad.

En el espíritu de Isaías (6,9-10), ese resultado era considerado compatible con la intención divina, incluso querido por Dios²⁹. Pero la realidad básica del amplio rechazo debió de ser patente al propio Jesús mucho an-

mos? Las primeras comunidades (Q) lo recordaban exultante con ello. Y si Mt 11,27/Lc 10,22 es visto como una adición interpretativa (Kloppenborg, *Formulation*, 198), no tiene mucho sentido atribuir los versículos precedentes a exultación cristiana en vez de a Jesús (cf. Davies / Allison, *Matthew II*, 273-77).

²⁶ El uso de *hoi exō* (“los de fuera”) en 4,11 es tanto más significativo en Marcos cuanto en el episodio anterior estableció el mismo contraste: su madre y sus hermanos estaban “fuera” (3,31-32). Mateo y Lucas omiten o cambian el *hoi exō* de Mc 4,11. También en las cartas paulinas se describe a los no creyentes como “de fuera” (1 Cor 5,12-13; Col 4,5; 1 Tes 4,12).

²⁷ Un notable paralelo se encuentra en palabras de Josefo relativas a la comunidad de Qumrán: “A los de fuera (*tois exōthen*) el silencio de los de dentro les parece un enorme misterio (*mysterion*)” (*Guerra* 2.133).

²⁸ De ahí la explicación de Mc 4,33-34 (la conclusión de la colección marcana de parábolas), que Mateo utiliza a su modo (Mt 13,34-35). La cuestión a que se refiere este pasaje queda oscurecida por el hecho de que los primeros cristianos veían la resurrección de Jesús como la clave principal para desentrañar el enigma que les había seguido pareciendo la enseñanza de Jesús sobre el reino. Marcos señala el contraste en 8,32: Jesús habló “abiertamente” (*parrēsia*, ya no *en parabolē*) de aquello que lo aguardaba: su entrega, muerte y resurrección (8,31). La tradición ha sido tan adaptada aquí a la luz de la fe pascual que es difícil discernir si hubo una forma prepascual. Conviene señalar, sin embargo, que la declaración de 4,11, aunque restringida por 4,33, va a contrapelo del importante tema marciano de la mente embotada de los discípulos (p. ej., 6,52; 8,17-21); el pasaje tampoco cuadra con la usual lectura del “secreto mesiánico” de Marcos (cf. Pesch, *Markusevangelium* I, 240; H. Räisänen, *The ‘Messianic Secret’ in Mark’s Gospel* [Edimburgo: Clark, 1990] 143). No debe ser motivo de sorpresa que la tradición de Jesús contenga esas manifestaciones dispares, las cuales reflejan probablemente la mezcla de fascinación y perplejidad con que muchos de los primeros discípulos debieron de oír su enseñanza.

²⁹ Esta conclusión es inevitable al hacer la exégesis de Mc 4,12. Las oraciones con *hina* y con *mēpote* difícilmente pueden expresar otra cosa que finalidad (Black, *Aramaic Approach*, 212-14; Marcus, *Mark 1-8*, 299-300; contra la opinión de Manson, *Teaching*, 78-79, y de Chilton, *Galilean Rabbi*, 92-94). El hecho de que Mateo y Lucas hayan atenuado la crudeza de Marcos (ambos omiten la oración con *mēpote*, y Mateo tiene *hoti* en lugar de *hina*) es un poderoso indicio de que ambos leyeron Marcos del mismo modo.

tes del final de su misión: muchos oían y no entendían, muchos veían pero no percibían, muchos eran reacios a convertirse y aceptar la curación ofrecida por Dios mediante la misión de Jesús³⁰. El mismo que recriminó a Cafarnaún, Corozáin y Betsaida por no haber respondido a su mensaje (§ 12.4e) difícilmente podía sorprenderse de ver que sus parábolas eran inaceptables para muchos. El hecho de que en este punto sea expresado casi un dogma predestinario de la intención divina no es necesariamente indicio de reflexión cristiana posterior. También aquí debemos preguntarnos con Schweitzer si no fue Jesús quien dio antes expresión a ese “dogma”³¹.

La posibilidad de que estemos en la buena pista encuentra apoyo en el tema de lo oculto/manifiesto. Sin duda deliberadamente, Marcos lo incluye en su colección de parábolas (Mc 4,21-22) y al parecer es seguido por Lc 8,16-17. Pero también Lucas conoce versiones similares de los mismos dichos, presumiblemente a través de Q (Mt 5,15/Lc 11,33; Mt 10,26-27/Lc 12,2-3) y de *Tomás* (*EvTom* 6,4; 33,1-2)³².

Mt 5,15	Mc 4,21	Lc 8,16	Lc 11,33	<i>EvTom</i> 33,2
Nadie enciende <u>una lámpara</u> para ponerla <u>debajo</u> <u>del celemin</u> , sino <u>sobre el candelero</u> , para que alumbre a todos los de la casa.	Les dijo: “¿Acaso se trae <u>una lámpara</u> para ponerla <u>debajo</u> <u>del celemin</u> o de- bajo de la cama, y no <u>sobre el candelero</u> ?”	Nadie, después de encender <u>una lámpara</u> , la cubre con una vasija ni la pone bajo la cama, sino que la pone <u>sobre el candelero</u> , para que los que entren vean la luz.	Nadie después de encender <u>una lámpara</u> la pone en un sótano o <u>debajo del celemin</u> , sino <u>sobre el candelero</u> , para que los que entren puedan ver el resplandor.	Nadie enciende <u>una lámpara</u> y la pone <u>debajo del celemin</u> ni en un lugar escondido, sino que la pone <u>sobre el candelero</u> , para que todos los que entren y salgan vean su luz.

³⁰ Cf. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 105-107; Evans, *To See*, 103-106.

³¹ Cf. *supra*, cap. 4 nn. 118-20. Para un análisis detallado de Mc 4,10-12 véase especialmente Guelich, *Mark 1-8*, 199-212.

³² El dicho de Mc 4,22/Mt 10,26/Lc 8,17/12,2 figura también en *Pap. Oxy* 654, 5,2.4 y *EvTom* 5,2, un testimonio múltiple muy notable; de ahí las muchas probabilidades de autenticidad que le atribuye Crossan (*Historical Jesus*, 350, 436). El Seminario de Jesús cree que Mc 4,21 parr. bien puede remontarse de algún modo a Jesús, quien podría haber dicho algo similar a *EvTom* 5,2, la forma más primitiva de Mc 4,22 parr. (Funk, *Five Gospels*, 56-57, 475-76); y Lüdemann concluye que ambos elementos de Mc 4,21-22 “perfectamente podrían remontarse a Jesús” (*Jesus*, 30, 169). Sobre Mt 10,26-27/Lc 12,2-3 véase McKnight, “Public Declaration or Final Judgment? Matthew 10:26-27 = Luke 12:2-3 as a Case of Creative Redaction”, en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, 363-83, especialmente 378-81. Véase también Mt 11,25/Lc 10,21; 13,35; Lc 18,34; 19,42.

Mt 10,26-27	Mc 4,22	Lc 8;17	Lc 12,2-3	EvTom 6,4; 33,1
²⁶ No les tengáis miedo; porque <u>no hay nada encubierto que no sea descubierto, ni nada secreto que no llegue a ser conocido.</u>	²² Porque <u>no hay nada oculto</u> sino para ser descubierto, <u>ni nada secreto</u>	¹⁷ Porque <u>no hay nada oculto</u> que no sea descubierto, <u>ni nada secreto</u> que no llegue a ser conocido y <u>a salir a la luz.</u>	² No hay nada encubierto que no sea descubierto, <u>ni nada secreto que no llegue a ser conocido.</u>	^{6,4} No hay nada oculto que no llegue a ser manifestado, ni <u>nada encubierto</u> que quede sin ser revelado.
²⁷ Lo que yo os digo <u>en la oscuridad</u> , decidlo vosotros <u>a plena luz</u> ; y lo que oigáis <u>susurrado</u> , <u>proclamadlo desde las azoteas.</u>			³ Por eso, lo que dijisteis <u>en la oscuridad</u> será oído <u>a plena luz</u> , y lo que <u>susurrasteis</u> a puerta cerrada será <u>proclamado desde las azoteas.</u>	^{33,1} Lo que escuchéis al oído, <u>proclamadlo</u> a los oídos de otros <u>desde vuestras azoteas.</u>

También aquí parece haber un sentimiento de verdad discutida. El sentimiento de los discípulos de haber sido privilegiados con percepciones reveladoras por parte de Jesús, que ellos tenían el deber de difundir y que iban a revelarse como ciertas al final. Lo que Jesús dijo sigue siendo oscuro (!); pero lo importante es que él es recordado en estos dichos como dando a entender que su mensaje era iluminador³³ y que (presumiblemente) sus discípulos tenían la responsabilidad de compartirlo de manera más amplia antes de que su verdad fuera revelada finalmente a todos. Conviene señalar que estos dichos no han sido muy desarrollados ni convertidos en fundamento para una afirmación cristiana de haber recibido conocimientos de origen divino³⁴, lo cual sugiere que siguieron siendo más o menos oscuros para los discípulos, pero se conservaron porque eran recordados como algo dicho por Jesús.

Escuchar a Jesús no era, pues, asunto sencillo. La parábola del sembrador indica que inevitablemente había diferentes escuchas y diferentes

³³ La imagen de la enseñanza —particularmente de la Torá— como guía iluminadora para la vida está hondamente arraigada en los Salmos y en la literatura sapiencial de Israel (p. ej., Sal 43,3; 56,13; 119,105; Prov 6,23; Ecl 2,13; Eclo 32,16) (H. Conzelmann, "phōs", en *TDNT* IX, 332).

³⁴ Se da el hecho notable de que el material reunido en Mc 4,21-22.24-25 permaneció diseminado en Q, como también en *Tomás* (cf. *infra*, cap. 8, n. 295). Pero Mt 5,15/Lc 11,33 ha sido integrado en un similar grupo de "luz" en Mt 5,14-16, y combinado de manera diferente en Q dentro de un grupo de luz/oscuridad (Lc 11,34-35/Mt 6,22-23).

resultados. Los que escuchaban y respondían positivamente eran, en todo caso, un grupo relativamente pequeño³⁵. ¿Cuánto de esto había previsto Jesús? ¿Eran sus objetivos muy modestos? Dudo que se pueda dar alguna respuesta clara a tales preguntas. Lo que podemos hacer, una vez más, es centrarnos en cómo él era escuchado por los que, respondiendo a su predicación, se hicieron discípulos suyos.

13.2. La llamada

Hemos empezado el examen principal de la predicación de Jesús sobre el reino donde lo comenzó Marcos: 1,15 (§ 12.4a, 5a). Por eso es apropiado iniciar en el mismo punto la fase siguiente. Porque Marcos completa su resumen con una exhortación: “El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios está cerca; arrepentíos y creed en el evangelio”. Según Marcos, Jesús llamó a sus oyentes al arrepentimiento y a la fe.

a. “Arrepentíos”

Se discute si este tema fue sustancial en la predicación de Jesús. Lo cierto es que Mateo sigue aquí Marcos, aunque ha modificado Mc 1,15 (Mt 4,17). Marcos refiere la misión de los Doce en términos similares: “Y habiendo salido, predicaron para llevar a sus oyentes al arrepentimiento (*hina metanoōsin*)” (Mc 6,12). En este punto se recuerda a Jesús (y a sus discípulos) predicando con el mismo objetivo que el Bautista (Mc 1,4 par.; Q 3,8)³⁶. Pero Mc 1,15 y 6,12 son sumarios del evangelista, que no recoge ni una palabra del mismo Jesús sobre el tema. En cambio Q recuerda dos dichos de Jesús, a los que hemos hecho referencia más de una vez³⁷: los “ayes” contra las ciudades galileas que no se arrepintieron (Mt 11,21/Lc 10,13) y, a la inversa, el elogio de los ninivitas, que se arrepintieron con la predicación de Jonás (Mt 12,41/Lc 11,32). Y en Lucas hay otros casos de llamada al arrepentimiento o de mención de él³⁸. Pero el número de referencias a la cuestión no es aquí lo esencial.

³⁵ Lucas habla sólo de ciento veinte en Hch 1,15.

³⁶ Véase *supra*, § 11.3b.

³⁷ Véase *supra*, cap. 9, n. 304; cap. 12, n. 177, y § 12.4e.

³⁸ Lc 13,3.5; 15,7.10; 16,30; 17,3-4. El comentario de 5,32 es ciertamente redaccional. Se trata de un tema importante para Lucas (Lc 24,47; Hch 5,31; 11,18; 20,21; 26,20). En Mateo, véase también 21,29.32 (*metamelomai*).

Además, éste es uno de los casos en que el recuento de palabras puede inducir a error, como advierte Jeremías³⁹. Señala este autor varias parábolas y episodios del ministerio de Jesús donde se deja claro qué implica el arrepentimiento: particularmente las parábolas del hijo pródigo (Lc 15,17) y del recaudador de impuestos (Lc 18,13), más la parábola Q de la casa desocupada (Mt 12,43-45/Lc 11,24-26), y los episodios del joven rico/hombre importante (Mc 10,17-31 parr.) y de Zaqueo (Lc 19,8)⁴⁰. Con poco riesgo de equivocarnos podemos concluir, por lo tanto, que el recuerdo de que Jesús habló de arrepentimiento y exhortó a él estaba firmemente arraigado en su tradición tal como era repetida en las primeras comunidades de discípulos.

El significado del griego *metanoëō/metanoia* (“arrepentirse/arrepentimiento”) no está en discusión: “arrepentirse” es cambiar de opinión o de actitud, a menudo sintiendo pesar por esa opinión o actitud anterior⁴¹. Y algo de este sentimiento se observa en el remordimiento del hijo pródigo y del recaudador de impuestos⁴². Pero hay acuerdo general en que detrás de *metanoëō/metanoia* en la predicación del Bautista y de Jesús se encuentra la voz hebrea/aramea mucho más radical *šub/šub*, “volver atrás, convertirse”⁴³. El término fue traducido mucho más fielmente en los LXX mediante el griego *epistrephō*, con el mismo significado. Esto nos permite darnos cuenta de que Juan y Jesús en realidad estaban exhortando a “volver al Señor”, con lo que se hacían eco de una invitación constante en sus Escrituras, particularmente en los Profetas⁴⁴. Los esenios, por su parte, creían haber entrado en “la alianza de conversión (*brit ššubā*)” (CD 19,16)⁴⁵. Así pues, la exhortación expresada en el término griego

³⁹ *Proclamation*, 152-53. Véase también Goppelt, *Theology* I, 77-86; McKnight, *New Vision*, 172-73. La observación habría que repetírsela a Becker (cf. su *Jesus*, 236).

⁴⁰ Wright también responde a la crítica de que hace objeto Sanders a Jeremías sobre esta cuestión, apuntando a la “narración implícita” (de la restauración de Israel) (*Jesus*, 247-48); véase *infra*, § 13.3a.

⁴¹ BAGD, *metanoëō, metanoia*; J. Behm, *metanoëō*, en *TDNT* IV, 978-79. De ahí que *metanoëō* sea normalmente utilizado en los LXX para traducir el hebreo *niham* (“sentir pesar”) (Behm, 989-90).

⁴² Lc 15,17-19; 18,13. En Lc 17,4, una traducción apropiada sería: “Si tu hermano ... dice ‘me arrepiento (*metanoëō*)’, deberás perdonarlo”.

⁴³ Véase, p. ej., E. Würthwein, *metanoëō*, en *TDNT* IV, 984; H. Merklein, *EDNT* II, 416. Cf. también Jeremías, *Proclamation*, 155. Behm señala que *metanoëō* es utilizado como equivalente de *šub* en posteriores traducciones griegas del AT (*TDNT* IV, 990).

⁴⁴ Dt 4,30; 30,2.10; Sal 7,12; 22,27; 51,13; 78,34; 85,8; 90,3; Is 6,10; 19,22; 31,6; 44,22; 55,7; Jr 3,10.12.14; 4,1; 5,3; 8,5; 24,7; Ez 18,30; Os 3,5; 6,1; 7,10; 14,2; Jl 2,12-13; Am 4,6.8-11; Zac 1,3; Mal 3,7.

⁴⁵ Véase R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (HTKNT Supp. 1; Friburgo: Herder, 1986) I, 43-44.

metanoëō habría sido oída inicialmente como una reiteración de la llamada de los profetas a volver a Dios; es decir, por implicación, a volver de una vida incompatible con los mandamientos divinos, a volver de una irresponsabilidad social inaceptable en el pueblo de Yahvé. El carácter radical de la llamada es indicado muy adecuadamente con la traducción *metanoëō* como “convertirse”; una conversión que en el caso de los individuos supone alterar radicalmente la manera y dirección de toda su vida en sus motivaciones, actitudes y objetivos básicos y, en el caso de una sociedad, reformar radicalmente sus metas y valores comunes⁴⁶. El hijo pródigo, que en una *metanoia* incluso literal abandonó su estilo de vida y volvió junto a su padre (Lc 15,18-20a), representa de modo perfecto esa conversión. Similarmente, la parábola del fariseo y el recaudador pone en evidencia que tal conversión/arrepentimiento ha de ser incondicional (sin confiar, como hace el fariseo, en la propia aceptabilidad para Dios [Lc 18,10-13])⁴⁷.

El único pasaje de la tradición sinóptica que expresa este sentido de conversión por medio de *strepthō* (“cambiar”) se encuentra en Mateo: “En verdad os digo que, a menos que cambiéis y os hagáis como niños, nunca entraréis en el reino de los cielos” (Mt 18,3). Parece ser la versión mateana de un dicho menos radical conservado en Mc 10,15/Lc 18,17⁴⁸. Pero Jn 3,3.5 probablemente indica que la tendencia a reformular la enseñanza de Jesús sobre esta cuestión en términos de mayor radicalidad se daba en más de una corriente de la tradición de Jesús: para entrar en el reino era necesario no sólo hacerse como un niño (*paidion*), sino como un recién nacido. Y, en *Tomás*, este casi renacer deviene la base de una exposición radical de carácter diferente (*EvTom* 22)⁴⁹.

⁴⁶ Goppelt pone especialmente de relieve la llamada al arrepentimiento (*Theology*, caps. 3-4): “Cada una de las demandas de Jesús buscaba nada menos que una transformación de la persona desde la misma raíz, es decir, un arrepentimiento total” (118).

⁴⁷ A pesar de que estas parábolas se encuentran recogidas solamente en Lucas, una amplia mayoría de estudiosos ven su origen en Jesús (p. ej., Fitzmyer, *Luke*, 1083-86; 1183-85; Funk, *Five Gospels*, 356-57, 369; Becker, *Jesus*, 152, 765-77; E. Rau, “Jesu Auseinandersetzung mit Pharisäern über seine Zuwendung zu Sünderinnen und Sündern. Lk 18,10-14a als Worte des historischen Jesus”: *ZNW* 89 [1998] 5-29; Hultgren, *Parables*, 83-84, 125; Lüdemann, *Jesus*, 365), aunque Lüdemann cree que Jesús no pronunció la segunda parábola, porque “está basada en una fundamental hostilidad a los fariseos que Jesús no compartía” (376; contrástese con Becker, *Jesus*, 76).

⁴⁸ Davies y Allison piensan que la forma mateana del dicho es más primitiva que la marcana, ya que la expresión “recibir el reino” (Mc 10,15) es muy probablemente de origen pospascual (se encuentra sólo en este pasaje de los sinópticos), a diferencia de “entrar en el reino”, frecuente en labios de Jesús (*Matthew* II, 757).

⁴⁹ Cf. *EvTom* 46,2, donde parece haberse mezclado este pensamiento con la tradición Q de Mt 11,11/Lc 7,28. Véase *infra*, § 14.2.

b. "Creed"

Según Marcos, Jesús instó a sus oyentes no sólo a arrepentirse/convertirse, sino también a creer: *pisteuete* (1,15). Marcos formula la llamada en el lenguaje de misioneros posteriores: "creed en el evangelio"⁵⁰. Pero hablar de "creer", de "fe", no es ajeno a la tradición sinóptica de las palabras de Jesús⁵¹. Algo que llama la atención es que la mayoría de las referencias a la fe (o a la falta de ella) están relacionadas con la realización de milagros: casi dos tercios de las que se encuentran en los sinópticos (en Marcos, concretamente, ocho de trece)⁵². Típicamente, la tradición recuerda a Jesús diciendo cosas como "No temas, tan sólo ten fe" (Mc 5,36), "Todo es posible para quien cree" (Mc 9,23) y, más frecuentemente, "Tu fe te ha salvado/sanado"⁵³. El encuentro con el centurión/oficial real en Cafarnaún es recordado como significativo por la gran impresión que la fe de ese hombre causó en Jesús (Mt 8,10/Lc 7,9; cf. Jn 4,48-50). Y Mateo refiere algo similar de otro encuentro de Jesús con una persona no judía (Mt 15,28). Poco importa si todos los episodios donde Jesús habla de creer o de fe son recuerdos exactos. Porque la tradición muestra sin lugar a dudas que este tema era recordado como usual, especialmente en los relatos de milagros, y fue incorporado (sobre todo como fórmula recurrente) precisamente por lo arraigado que estaba desde el principio en las comunicaciones de la tradición.

Otro aspecto destacable es que la fe mencionada en tales pasajes no tiene un carácter distintamente cristiano, a diferencia de la que cobró forma en la misión evangelizadora posterior, es decir, la fe en Jesús, particularmente en su muerte y resurrección⁵⁴. La mayor parte de las veces, en los relatos sinópticos, los evangelistas ni siquiera intentan presentarla como fe en Jesús⁵⁵.

⁵⁰ Como nombre, la palabra *evangelio* parece traer su origen de Pablo o de los primeros misioneros, por lo cual apenas hay duda de que "en el evangelio" es una glosa de Marcos (véase *supra*, cap. 12, nn. 3-4).

⁵¹ *Pisteuō* en Mc 5,36/Lc 8,50; 9,23; Mc 9,42/Mt 18,6; Mc 11,23-24/Mt 21,22; Mt 8,13; 9,28; *pistis* en Mc 4,40/Lc 8,25; Mc 5,34/Mt 9,22/Lc 8,48; Mc 10,52/Mt 9,29/Lc 18,42; Mc 11,22/Mt 21,21; Mt 8,10/Lc 7,9; Mt 17,20/Lc 17,6; Mt 15,28; 23,23; Lc 7,50; 17,19; 18,8; 22,32. En Juan el uso se multiplica considerablemente.

⁵² Cf. Jeremías, *Proclamation*, 162-63; pero véase también *infra*, cap. 15, n. 366.

⁵³ Mc 5,34 parr.; 10,52 parr.; Lc 7,50; 17,19. Véase C. L. Blomberg, "Your Faith has Made You Whole: The Evangelical Liberation Theology of Jesus", en J. B. Green / M. Turner, *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, I. H. Marshall FS (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 75-93 (76-83).

⁵⁴ Véase, p. ej., mi *Theology of Paul*, 174-77.

⁵⁵ Roloff, *Kerygma*, 173. La sola excepción es Mc 9,42 (mss. A, B, L, W, etc.)/Mt 18,6: "al que escandalice a uno de estos pequeños que creen (en mí)..." Pero también la ausencia de "en mí" del texto marcano está bien atestiguada, y es muy posible que

Más bien se refieren a confianza en el poder de Dios para curar⁵⁶ o para atender a una súplica⁵⁷, o, más en general, a la providencia y cuidado divinos (Mt 6,30/Lc 12,28)⁵⁸, aunque sólo Mc 11,22 habla explícitamente de “fe en Dios”⁵⁹. Esto lleva a pensar que los relatos y enseñanzas sobre la fe a que exhorta Jesús ya habían adquirido forma definitiva antes de los acontecimientos pascuales. No menos notable es la completa falta de referencias a la fe del propio Jesús o a él como “creyente”⁶⁰. Jesús no es tanto el que cree/confía en Dios como el mediador a través del cual el poder sanador divino beneficia a quienes tienen esa fe/confianza⁶¹. En suma, Jesús no es presentado ni como el modelo del creyente, ni como aquel en quien posteriores oyentes debían creer.

Al verbo griego *pisteuē* subyace, sin duda, el hebreo en forma hifil *ʾmn* (*heʾemin*, “creer, confiar en”), que con referencia a confiar en Dios aparece repetidamente en las Escrituras hebreas⁶². El nombre equivalente al griego *pistis*, el hebreo *ʾemunâ* o *ʾemet*, tiene más el sentido de “firmeza, fiabilidad,

ese sintagma hubiera sido añadido por Mateo y luego, en transcripciones posteriores, copiado en Marcos (Metzger, *Textual Commentary*, 101-102; Pesch, *Markusevangelium* II, 113). Así sucede en la burla de la multitud en Mc 15,32: “que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos”, texto al que Mateo añadió evidentemente “en él” al utilizarlo en su evangelio y al que posteriormente, en la tradición textual marcana, se hizo a veces la misma adición obviamente con idéntico fin.

⁵⁶ Cf., p. ej., Mc 2,5 parr. y los pasajes citados en el párrafo precedente.

⁵⁷ Mc 11,22-24/Mt 21,21-22; Mt 17,20/Lc 17,6.

⁵⁸ *Oligopistos* (“poca fe”) parece un término nacido en Q (por lo demás, sólo se encuentra en la literatura cristiana); Mateo lo ha convertido en uno de sus temas (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; 17,20). Dado que *oligopistos* “carece de todo equivalente real en las lenguas semíticas”, Fitzmyer concluye que difícilmente puede remontarse a Jesús mismo (Luke, 979); pero, aunque el término no tenga un equivalente directo, la idea ciertamente podría haber sido expresada por Jesús (cf. Str-B I, 438-39; Davies / Allison, *Matthew* I, 656).

⁵⁹ Cf. Bornkamm, *Jesus*, 129-37. Stegemann va más lejos: “Jesús aparece simplemente como un *mediador* del poder celestial, divino” (*Library*, 236).

⁶⁰ Roloff, *Kerygma*, 166-68, 172-73. A pesar de Fuchs (cf. *supra*, cap. 5, n. 61) y del renovado interés respecto a este punto en los estudios paulinos a raíz del libro de Richard Hays, *The Faith of Jesus Christ: An investigation of the Narrative Substructure of Galatians iii.1-iv.11* (Chico: Scholars, 1983); más bibliografía en mi *Theology of Paul*, 335. La sola excepción podría ser Mc 9,23, dado que Jesús considera que “todo es posible” para él porque tiene fe; pero la frase funciona sobre todo como una exhortación a creer dirigida al padre del muchacho (9,24) (breve análisis en Meier, *Marginal Jew* II, 655, con bibliografía en notas).

⁶¹ En Mt 9,28, Jesús anima a los dos ciegos a creer que él puede ayudarlos; cf. Mc 11,31 parr. y Mt 21,32, donde se habla de creer en el Bautista. Véase *infra*, § 15.7g(3).

⁶² Gn 15,6; Éx 14,31; Nm 14,11; 20,12; Dt 1,32; 2 Re 17,14; 2 Cr 20,20; Sal 78,22; Jon 3,5 (cf. BDB, *ʾamun*, hifil 2c), más Is 7,9; 28,16; 43,10 (cf. A. Jepsen, *ʾaman*, en TDOT I, 305-307); más frecuentemente en los deuterocanónicos: Jdt 14,10; Ecl 2,6.8.10; 11,21; Sab 1,2; 12,2; 16,26; 18,6; 1 Mac 2,59.

fidelidad”⁶³, pero puede abarcar el sentido del verbo *hifil*, como parece indicar el uso atribuido a Jesús. Por eso, si Jesús utilizó realmente el equivalente arameo de ese nombre (*hermanuta*), en eco del verbo que exhortaba a confiar en Dios, hay que señalar que la idea habría sido de “fe firme”, fe sólida y absolutamente confiada en Dios⁶⁴. Fue la fe firme del centurión (Mt 8,10/Lc 7,9), la fe arrolladora de los amigos del paralítico (Mc 2,5 parr.), la fe audaz de la mujer con hemorragias (Mc 5,34 parr.), la fe tenaz de Bartimeo (Mc 10,52 parr.) lo que impresionó a Jesús. Fue una confianza inamovible en Dios la condición señalada por Jesús para una segura respuesta divina a los ruegos (Mc 10,52 parr.)⁶⁵.

c. “Seguidme”

A diferencia del Bautista, Jesús es recordado llamando a algunos a su seguimiento: Simón y Andrés (Mc 1,17/Mt 4,19), Leví/Mateo (Mc 2,14 parr.), Felipe (Jn 1,43), los dispuestos a negarse a sí mismos y tomar su cruz (Mc 8,34 parr.; Mt 10,38/Lc 14,27), el joven rico (Mc 10,21 parr.), el discípulo en ciernes (Mt 8,22/Lc 9,59). ¿Tenía esta invitación un carácter selectivo? ¿O entraba en la llamada a arrepentirse y creer? La cuestión queda oscurecida por el hecho de que los que seguían a Jesús no eran sólo los del grupo inmediato de discípulos⁶⁶, sino también individuos no integrados en él (Mc 10,52 parr.), mujeres que le daban apoyo (Mc 15,41; Mt 27,55), e incluso grandes multitudes⁶⁷. La respuesta más obvia a la pre-

⁶³ BDB, *’emunah*, *’emeth*; Jepsen, *TDOT* I 310-13, 316-19.

⁶⁴ La recriminación de una “generación incrédula (*apistos*)” (Mc 9,19) puede reflejar Dt 32,20 (“una generación perversa, hijos en los que no hay fidelidad [*lo’-emun*]”). Mt 11,17/Lc 9,41 (“generación incrédula y perversa”) se suele considerar un acuerdo menor frente a Marcos, por influencia más explícita de Dt 32. Sin embargo, Stuhlmacher afirma que Jesús presentó “una visión completamente nueva de la fe”, como un don de Dios y como fe en Dios (*Biblische Theologie* I, 91-92).

⁶⁵ Confróntese Mc 11,22-24 par. con Mt 7,7-11/Lc 11,9-13.

⁶⁶ Mc 1,18/Mt 4,20; Mc 2,14 parr.; 6,1; 10,28 parr.; Mt 8,10/Lc 7,9; Mt 4,22; 19,28; 20,29; Lc 5,11; 22,39; Jn 1,37.40; 10,4-5.27. En una de las más influyentes contribuciones a la nueva crítica redaccional, Bornkamm observa que Mateo, situando la secuencia sobre el seguimiento de Jesús (Mt 8,18-22) inmediatamente antes del episodio de la tempestad calmada (8,23-27), con la introducción-vínculo, “Subió después a la barca, y sus discípulos lo siguieron”, quiso mostrar lo que entrañaba ser discípulo/seguidor de Jesús (G. Bornkamm et al., *Tradition and Interpretation in Matthew* [Londres: SCM, 1963] 52-57).

⁶⁷ Mc 2,15; Mc 3,7/Mt 4,25/12,15; Mt 8,1; 19,2; Jn 6,2. Alternativamente podríamos preguntarnos si el endemoniado curado, que quería quedarse con Jesús pero fue enviado a casa para que contase allí lo sucedido (Mc 5,18-20), era menos seguidor de Jesús.

gunta es que Jesús lanzó una llamada general al arrepentimiento y a la fe (¿como el sembrador al esparcir ampliamente su semilla?), pero eligió a determinados individuos para que fueran sus discípulos como con idea de darles una enseñanza más intensa⁶⁸. Sobre este asunto habremos de volver algo más adelante (§ 13.3b y 14.3).

d. Urgencia de la llamada

Como vimos (§ 12.4g-h), una de las características de la proclamación del reino por Jesús era la nota de urgencia. Pues bien, merece la pena observar que una nota similar es manifiesta en algunas llamadas de Jesús al discipulado, particularmente en las de la colección de Lc 9,57-62/Mt 9,19-22.

Mt 8,19-22	Lc 9,57-62
¹⁹Entonces se acercó un escriba y dijo: “Maestro, <u>te seguiré adondequiera que vayas</u>”. ²⁰Y le dice Jesús: “<u>Las zorras tienen madrigueras, y las aves del cielo, nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza</u>”. ²¹Otro de sus discípulos le dijo: “Señor, <u>permíteme ir primero a enterrar a mi padre</u>”. ²²Pero Jesús le dijo: “<u>Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos</u>”.	⁵⁷Y mientras iban de camino, uno le dijo: “<u>Te seguiré adondequiera que vayas</u>”. ⁵⁸Y le dijo Jesús: “<u>Las zorras tienen madrigueras, y las aves del cielo, nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza</u>”. ⁵⁹Dijo a otro: “<u>Sígueme</u>”. Pero él dijo: “[Señor], <u>permíteme ir primero a enterrar a mi padre</u>”. ⁶⁰Pero Jesús le dijo: “<u>Deja que los muertos entierren a sus muertos</u>; pero tú ve a anunciar el reino de Dios”. ⁶¹Otro dijo: “Te seguiré, Señor; pero permite que vaya primero a despedirme de los de mi casa”. ⁶²Le dijo Jesús: “Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el reino de Dios”.

Un discípulo (seguramente en ciernes o aspirante) es recordado pidiendo: “Permíteme ir primero a enterrar a mi padre” (Mt 8,21-22/Lc 9,59-60)⁶⁹. Lo desabrido de la respuesta de Jesús se ha subrayado mucho

⁶⁸ Cf. Hengel, *Charismatic Leader*, 59-60; Schnackenburg, *Sittliche Botschaft*, 59-66; véase *supra*, § 8.1b.

⁶⁹ La variación en detalles entre Mateo y Lucas es la propia de las narraciones orales. Véase la posición contraria de H. Fleddermann, “The Demands of Discipleship Matt 8,19-22 par. Luke 9,57-60”, en F. van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1992) 541-61, que es incapaz de distinguir la transmisión oral, con sus variaciones, de la composición literaria. Sobre Mt 8,20/Lc 9,58 véase *infra*, § 16.4b(4).

en los últimos años. Entre los judíos, enterrar al propio padre era uno de los deberes más elementales de un hijo; estaba antes que otras importantes obligaciones, como la recitación de la Shemá (*m. Ber.* 3.1)⁷⁰. Jeremías destaca la urgencia implícita: “En Palestina, el entierro tenía lugar el mismo día de la muerte, pero era seguido por seis días de duelo, en los que la familia del difunto recibía expresiones de condolencia. Jesús no podía permitir una demora tan prolongada”⁷¹. Bailey, sin embargo, opina que se ha malentendido un uso idiomático. A su entender, la frase “enterrar al padre” es un modismo tradicional específicamente referente al deber de un hijo de vivir en el hogar paterno y cuidar a sus padres hasta que éstos eran enterrados de modo digno”: ¡la demora podía ser considerable!⁷²

Una urgencia similar es perceptible en el tercer dicho incluido por Lucas (9,61-62): al aspirante a discípulo ni siquiera se le permite ir a despedirse de su familia (en llamativo contraste con el caso de Eliseo en 1 Re 19,20-21)⁷³. Una vez más, Bailey arroja claridad desde la cultura próximo-oriental: la petición de ir a despedirse estaba en consonancia con las normas de buena conducta, ya que antes de responder a la llamada de Jesús lo conveniente era solicitar el permiso paterno. Al rechazar la petición, Jesús se estaba atribuyendo de hecho una mayor autoridad que la del padre, lo cual no dejaba de ser escandaloso⁷⁴. Un grado equivalente de entrega se pide en el dicho que exhorta a los oyentes a (esforzarse para) entrar por la puerta estrecha (que conduce al reino/a la vida) (Lc 13,24/Mt 7,13-14)⁷⁵.

⁷⁰ Cf. especialmente Hengel, *Charismatic Leader*, 8-15; Sanders, *Jesus and Judaism*, 252-55. La aspereza del dicho es un marchamo de autenticidad tanto para el Seminario de Jesús (Funk, *Five Gospels*, 161) como para Lüdemann (*Jesus*, 326).

⁷¹ Jeremías, *Proclamation*, 132.

⁷² Véase K. E. Bailey, *Through Peasant Eyes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 26-27; cf. Buchanan, *Jesus*, 86; cf. § 14.4h, *infra*.

⁷³ Las razones por las que el Seminario de Jesús niega la autenticidad de Lc 9,62 son típicas: “Mirar atrás” (v. 62) sugiere un contexto social en que la formación del grupo ha llegado ya a una etapa avanzada. ... Además, la imagen corresponde a temas de la Biblia hebrea: la mujer de Lot recibe mortal castigo por haber mirado atrás (Gn 19,26). ... Y (el dicho) no concuerda con la forma hiperbólica en que suele expresarse Jesús” (Funk, *Five Gospels*, 317). La primera razón es fruto de enfocar en exceso motivos internos, desentendiéndose del texto; la segunda tiene su origen, como en otras ocasiones, en la arbitraria suposición de que un relato bíblico —como este de la mujer de Lot— pudo influir en los discípulos de Jesús pero no en Jesús mismo. Así, necesariamente, la conclusión ha de resultar extraña (cf. Lüdemann, *Jesus*, 326-27).

⁷⁴ *Through Peasant Eyes*, 27-31.

⁷⁵ Pasaje citado *supra*, § 8.5d. Hay coincidencia entre Perrin (*Rediscovering*, 144-45) y Funk (*Five Gospels*, 347) en que de alguna forma el dicho se remonta a Jesús.

Jeremias llama también la atención sobre la instrucción misional “no intercambíéis saludos por el camino” (Lc 10,4): “Ésa es una orden que se habría podido juzgar sobremedida inapropiada. En Oriente, los saludos revisten mayor importancia que entre nosotros, dado que tienen un significado religioso”. En la época de Jesús, el intercambio de saludos probablemente implicaba cierto ceremonial y consumía cierto tiempo. El mensaje del reino no permitía ese retraso (cf. 2 Re 4,29)⁷⁶. Una idea similar flota en otro de los dichos exclusivos de Lucas: la posibilidad de una desgracia inesperada hace también urgente la llamada al arrepentimiento (Lc 13,3.5)⁷⁷. Aunque estos últimos dichos son dudosos en cuanto a su autenticidad, concuerdan con la urgencia implícita en mucha de la enseñanza de Jesús sobre el reino y en Mt 8,21-22/Lc 9,59-60. Y aquí, como en otros pasajes, no hay razón para presentar como incompatibles el entusiasmo de la primitiva iglesia misionera y el sentimiento de inminencia en la expectativa de Jesús.

Características de la llamada de Jesús a la misión parecen haber sido, pues, las cuatro exhortaciones que hemos visto: a arrepentirse, a creer, a seguirlo y a hacer todo ello como un asunto de urgente prioridad.

13.3. Israel

¿Quiénes eran los destinatarios de la llamada? ¿El pueblo en conjunto? ¿Grupos? ¿Individuos? ¿Los israelitas considerados individualmente? Ya hemos advertido la conveniencia de distinguir entre una exhortación general al arrepentimiento y a la confianza y una llamada al discipulado dirigida a determinadas personas, aunque el discurso sobre el “seguimiento” de Jesús hizo la distinción menos clara⁷⁸. Pero una mayor claridad es posible cuando se tiene en cuenta el reciente reconocimiento de que Jesús abrigó cierta esperanza de restauración de Israel y orientó su misión, siquiera en alguna medida, hacia ese fin⁷⁹.

⁷⁶ Jeremias, *Proclamation*, 133; Fitzmyer señala que esa instrucción “ha sido interpretada también más en lo relativo a la dedicación que a la prisa” (*Luke*, 847), aunque evidentemente el efecto habría sido el mismo. Pese a estar el dicho atestiguado sólo por Lucas, Robinson, Hoffmann y Kloppenborg no dudan en incluir Lc 10,4b en Q (*Critical Edition of Q*, 164-65).

⁷⁷ Véase *supra*, cap. 12, n. 221. Pero urgencia no es lo mismo que precipitación, como indican las parábolas lucanas sobre la construcción de una torre y sobre ir a la guerra (Lc 14,28-33); cf. al respecto Hultgren, *Parables*, 137-45.

⁷⁸ Subrayan esto mismo Hengel, *Charismatic Leader*, 59-63, y Sanders, *Jesus*, 222-27.

⁷⁹ Véase *supra*, cap. 12, nn. 34 y 35.

a. *La llamada a “volver”*

Si realmente al verbo griego *metanoēō* subyace el hebreo *šub* (§ 13.2a), entonces no podemos pasar por alto que la exhortación al arrepentimiento lo era a “volver”. Ésta era una llamada frecuente en los profetas⁸⁰, incluida –pero de ningún modo solamente– la vuelta necesaria para que el disperso Israel fuera reconstituido en la tierra prometida⁸¹. Particular intensidad reviste la repetida llamada de Jr 3: “vuelve, Israel apóstata” (v. 12), “volved, hijos apóstatas” (vv. 14 y 22)⁸². En todos los casos la llamada era a Israel en conjunto, al pueblo de la alianza, que no había sido fiel a su Dios. Aunque también debemos señalar Sal 22,27: “Todos los confines de la tierra recordarán y volverán al Señor, y todas las familias de las naciones se postrarán ante él”. Similarmente, la llamada a “confiar” (§ 13.2b) tiene ecos de la alianza: confiar en Yahvé, en su fidelidad a su pueblo⁸³. Las resonancias pactales son manifiestas en todos los pasajes bíblicos citados anteriormente (n. 62) y en Dt 32,20, aunque, como sucede en Sal 22,27, está presente el recordatorio a los israelitas de que también otras naciones podrían confiar en el Dios de Israel (Jon 3,5). Podemos, pues, concluir que toda llamada de Jesús a arrepentirse y creer debió de ser entendida por sus oyentes como una reiteración de la llamada profética al pueblo de Israel a volver a su Dios y confiar de nuevo en él.

¿Significa esto también que Jesús esperaba una vuelta nacional a Dios en la línea del despertar religioso de la época de Josías (2 Cr 34-35)? ¿Compartía la creencia posterior de que, con sólo que Israel se arrepintiese, empezaría el cambio a la nueva era y se cumplirían las diversas expectativas relacionadas con ella?⁸⁴ Las respuestas a estas preguntas pueden ser todo menos categóricas.

⁸⁰ Is 44,22; 55,7; Ez 18,30; Os 3,5; 6,1; 14,2; Jl 2,12-13; Zac 1,4 Mal 3,7. Pero nótese de nuevo la enigmática frase de 6,10: “no sea que ... se conviertan y sean curados” (véase *supra*, § 13.1).

⁸¹ Dt 30,2-5.10; Jr 24,5-7. Wright se centra nuevamente de manera demasiado prioritaria en el tema del regreso del destierro (*Jesus*, 346-58).

⁸² Jr 3,12: *šubā m'šubā yisra'el* (lit., “vuelve, desviada Israel”); 3,14.22; *šubu banim šubabim* (literalmente, “volved, hijos desviados”).

⁸³ Cf. Wright, *Jesus*, 258-64; McKnight, *New Vision*, 164-66.

⁸⁴ Str-B I, 162-65; pero la creencia está ya implícita en Hch 3,19-21.

b. *La elección de los Doce*

A pesar de algunas hipótesis en contra (más curiosas que persuasivas), pocos investigadores han puesto en duda que Jesús formó en torno a sí un círculo de doce discípulos: un grupo más íntimo que el mal definido de sus discípulos en general. John P. Meier ha examinado a fondo recientemente toda la cuestión, y poco más cabe añadir⁸⁵. Los principales argumentos son los de siempre.

1) “Los Doce” como denominación de ese grupo de discípulos más íntimo tiene profundas y extendidas raíces en la tradición de Jesús⁸⁶. El grado de *variación*⁸⁷ en las referencias a él es típico de la comunicación oral. Se da el hecho notable de que Pablo, al hacer el resumen del evangelio que él recibió a su conversión (dos o tres años después de la muerte de Jesús), menciona una aparición posresurreccional de Jesús “a los Doce” (1 Cor 15,5). No parece probable que esta denominación, ya entonces tradicional, hubiera sido creada sólo como resultado de las apariciones posteriores a la resurrección⁸⁸. Es mucho más verosímil que cuajara con la permanencia de ese número de discípulos en el entorno de Jesús durante su misión en Galilea.

2) Hay varias listas de “los Doce”:

⁸⁵ J. P. Meier, “The Circle of the Twelve: Did It Exist during Jesus’ Public Ministry?”: *JBL* 116 (1997) 635-72, con información bibliográfica completa; id., *Marginal Jew* III, 128-47; Meier examina también los datos relativos a cada uno de los Doce (*ibid.*, III, 199-245). Para estudios anteriores véase especialmente R. P. Meye, *Jesus and the Twelve* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968) 192-209.

⁸⁶ Mc 3,16/Mt 10,2/Lc 6,13; Mc 4,10; Mc 6,7/Mt 10,1/Lc 9,1; Mc 9,35; Mc 10,32/Mt 20,17/Lc 18,31; Mc 11,11; Mc 14,10/Mt 26,14; Lc 22,3; Mc 14,17/Mt 26,20; Mc 14,20; Mc 14,43/Mt 26,47/Lc 22,47; Mt 19,28/Lc 22,30; Mt 10,5; 11,1; Lc 8,1; 9,12; Jn 6,67.70.71; 20,24.

⁸⁷ P. ej., Mateo habla a veces de “doce discípulos” (Mt 10,1; 11,1; 20,17); Lucas (9,12) tiene “los Doce” donde en Mateo y Marcos se lee “los discípulos”; los tres sinópticos los llaman también “los apóstoles” (Mc 6,30/Lc 9,10; Mt 10,2/Lc 6,13; Lc 11,49; 17,5, 22,14; 24,10), en parte como reflejo de su papel como enviados de Jesús (Mc 3,14; Mt 10,2/Lc 6,13) y en parte por su categoría posterior (de ahí la prominencia de esta denominación en Lucas; cf. Hechos, *pásim*).

⁸⁸ La implicación de la lista de testigos ofrecida en 1 Cor 15,3-8 es que la aparición a “los Doce” fue muy temprana. Supuestamente, por entonces Judas ya había desaparecido de la escena; pero “los Doce” se había convertido en una designación fija de los discípulos más próximos a Jesús. Los evangelistas, sin embargo, se atienen al número real (Mc 28,16; Lc 24,9.33; Hch 1,26). Que nada de esto puede atribuirse a influencia paulina se ve claro por la falta de cualquier intento de resolver o atenuar el problema de que “el apóstol Pablo” (designación en la que Pablo mismo hacía hincapié) no apareciera como uno de los doce apóstoles.

Mt 10,2-4	Mc 3,16-19	Lc 6,14-16	Hch 1,13
Simón Pedro Andrés, su hermano Santiago (hijo de Zebedeo) Juan, hermano de Santiago	Simón Pedro Santiago (hijo de Zebedeo) Juan, hermano de Santiago Andrés	Simón Pedro Andrés, su hermano Santiago Juan	Pedro Juan Santiago Andrés
Felipe Bartolomé Tomás Mateo	Felipe Bartolomé Mateo Tomás	Felipe Bartolomé Mateo Tomás	Felipe Tomás Bartolomé Mateo
Santiago (hijo de Alfeo) Tadeo Simón el Cananeo Judas Iscariote	Santiago (hijo de Alfeo) Tadeo Simón el Cananeo Judas Iscariote	Santiago (de Alfeo) Simón el Zelota Judas (de) Santiago Judas Iscariote	Santiago (de Alfeo) Simón el Zelota Judas (de) Santiago

Una vez más, las variaciones son las que podríamos esperar en la transmisión oral. Simón Pedro está tan firmemente situado en lo alto de las listas como Judas Iscariote en el lugar más bajo. También Felipe y Santiago (hijo de Alfeo), a la cabeza de los otros dos grupos de cuatro, aparecen en la misma posición en todos los casos. Por lo demás, el orden varía (incluso entre las dos listas lucanas) sin razón aparente (salvo la de mantener a Andrés con su hermano). Es muy interesante la discrepancia entre los nombres del tercer grupo de cuatro: Tadeo (Mateo/Marcos) o Judas (de) Santiago (Lucas)⁸⁹, por no mencionar cierta confusión en cuanto a quién es el “hijo de Alfeo”⁹⁰. Esto induce a pensar que el grado de fijeza en la transmisión oral variaba entre los tres grupos de cuatro nombres, con la implicación de que el tercer grupo era considerado menos importante que los otros dos y por eso se recordaba con menos cuidado⁹¹. Lo cual sugiere a su vez que los discípulos incluidos en él desempeñaron un papel menos prominente en los

⁸⁹ Como es bien sabido, en Jn 14,22 se menciona a un segundo Judas. Pesch se pregunta si Judas fue introducido en la lista con el fin de asegurar la autoridad apostólica al autor de la carta de Judas (*Markusevangelium* I, 208). Meier (“Circle of Twelve”, 648; *Marginal Jew* III, 131) y Casey (*Aramaic Sources*, 196) barajan la posibilidad de que un miembro de los Doce dejara el grupo durante el ministerio de Jesús y fuera sustituido por otro, aunque no hay indicio de sustitución anterior a Hch 1,21.

⁹⁰ ¿Leví (Mc 2,14; *EvPe* 14,60) = Mateo (Mt 9,9) o Santiago (Mc 3,18 parr.; Hch 1,13)?

⁹¹ Quizá significativo a este respecto es que Papías menciona sólo los siete primeros (excluyendo a Bartolomé) (Eusebio, *HE* 3.39.4).

grupos e iglesias primitivos, con el resultado de que su identidad (como miembros del círculo más próximo a Jesús) quedó algo borrosa en la memoria colectiva⁹². Si tal es realmente el caso, resulta aún más sorprendente que el grupo de doce discípulos quedara tan firmemente establecido en la tradición.

Esta línea de reflexión cobra más fuerza cuando se recuerda que la tradición de Jesús recoge en realidad las llamadas de sólo cinco de los doce discípulos⁹³: las de los cuatro primeros, más la de Leví/Mateo⁹⁴. Se podía haber esperado que la tendencia a glorificar a los doce discípulos íntimos de Jesús, manifiesta desde el siglo II⁹⁵, reflejara una veneración hacia ellos que hubiera llevado a atesorar sus llamadas/conversiones en relatos transmitidos en la tradición de Jesús ya en el siglo primero⁹⁶. Sin embargo, no hay noticia de cómo Tomás, Bartolomé y los cuatro discípulos del tercer grupo llegaron a seguir a Jesús. Esto significa probablemente que la tradición primitiva no estaba muy interesada en ellos ni en sus personalidades⁹⁷. Lo cual podría ser una confirmación de que produjeron poco impacto en la memoria colectiva de los primeros grupos e iglesias cristianos. Varios discípulos elegidos por Jesús dejaron poca huella o ninguna en los

⁹² “Tan rápidamente desaparecieron de la escena que los nombres que figuran en las listas de los Doce son sólo eso: nombres y poco más” (Meier, *Marginal Jew* III, 147). Cf. Casey, *Aramaic Sources*, 195-96.

⁹³ Pedro y Andrés, Santiago y Juan (Mc 1,16-20/Mt 4,18-22 con Lc 5,1-11 y Jn 1,37-42). Nótese también Felipe (Jn 1,43). Natanael (Jn 1,45-51) ha sido identificado con Simón el Cananeo (en la liturgia griega) y con Bartolomé, pero sin razón suficiente (Brown, *John* 1-12, 82). Como vimos anteriormente (§ 13.2c), Jesús “llamó” a más de doce.

⁹⁴ Leví/Mateo (Mc 2,14-15 parr.); pero la desconcertante discrepancia entre Marcos/Lucas (Leví) y Mateo (Mateo) lleva a preguntarse si no se trataría de dos personas distintas y si Mc 2,14-15 recuerda la llamada de un recaudador de nombre Leví, pero no la de Mateo, uno de los Doce. El evangelista homónimo ha resuelto esta cuestión aplicando al recaudador el nombre de Mateo (cf. al respecto Gnllka, *Mattäusevangelium* I, 330-31; Davies / Allison, *Matthew* II, 98-99).

⁹⁵ Véase, p. ej., W. A. Bienert, en Schneemelcher / Wilson (eds.), *New Testament Apocrypha* II, 18-25.

⁹⁶ Cf. § 18.4c., *infra*. Sin duda, la llamada de las dos parejas de hermanos (Mc 1,16-20 parr.) ha sido idealizada, al menos hasta cierto punto, presumiblemente para darles un carácter paradigmático; el hecho de que los evangelistas sinópticos hayan pasado por alto toda información sobre anteriores contactos entre Jesús y Andrés y Simón (véase, en cambio, Jn 1,40-42) añade fuerza dramática a los episodios. Pero los adornos narrativos no deben hacer olvidar la esencial historicidad de la llamada de Jesús a los hermanos (véase esp. Pesch, *Markusevangelium*, 112-14; Davies / Allison, *Matthew* I, 393-95; también *infra*, cap. 14, n. 60).

⁹⁷ En el cuarto evangelio, Andrés (Jn 1,40-42.44; 6,8; 12,22), Tomás (11,16; 14,5; 20,24-28; 21,2), Felipe (1,43-48; 6,5-7; 12,21-22; 14,8-9) y Judas, no Iscariote (Jn 14,22), desempeñan todos papeles más notables.

escritos⁹⁸. Vemos una vez más que lo que permaneció fue el recuerdo de la existencia de los Doce; al detalle de quiénes componían el grupo se le atribuía mucha menos importancia.

3) Una de las presencias destacadas en la lista es la de Judas, el traidor. Que fue “uno de los Doce”⁹⁹ y que “lo entregó (a Jesús)”¹⁰⁰ son datos firmemente enraizados en la tradición de los primeros cristianos. Debemos considerar muy improbable que los primeros transmisores hubieran atribuido a Jesús la elección de este personaje, suscitando así interrogantes sobre su capacidad para percibir cómo eran sus discípulos más allegados¹⁰¹.

“Doce” tiene un carácter simbólico muy manifiesto. La implicación es que Jesús eligió a esos discípulos para que desempeñaran un papel en cierto modo análogo al de los doce patriarcas de Israel¹⁰². Es decir, de alguna manera debían representar al pueblo reconstituido, mientras que el número de doce indicaba probablemente la reunificación de las tribus separadas, como en Ez 37,15-22¹⁰³. Que esta deducción está en

⁹⁸ Incluso en el caso de Santiago y Juan, el hecho de que fueran apodados “Boanerges, hijos del trueno” (según Mc 3,17) y la razón de tal apodo han quedado sin explicar en las tradiciones relativas a ellos que se han conservado del período de las primeras iglesias (sobre el posible origen galileo del apodo véase Dalman, *Words*, 49). Tenemos, sin embargo, “el discípulo amado” del cuarto evangelio, que será objeto de nuestra atención mucho más adelante (en el volumen III).

⁹⁹ Meier señala particularmente Mc 14,43 y Jn 6,71 como indicios de tradición antigua (“Circle of Twelve”, 645).

¹⁰⁰ Mc 3,19/Mt 10,4/Lc 6,16; Mt 26,25; 27,3; Jn 6,71; 18,2.5. Véase también Mc 10,10.43 parr.; Hch 1,16. Cf. *infra*, § 17.1b.

¹⁰¹ Meier, naturalmente, trae a colación en este punto el criterio de embarazo (“Circle of Twelve”, 663-70; *Marginal Jew* III, 143). “Es difícil imaginar cómo podría haber surgido sólo después de Pascua la promesa de dignidad mesiánica a los Doce” (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 216-17). Charlesworth refiere cómo cambió de idea al respecto (*Jesus*, 136-38). Incapaz de admitir la realidad de semejante traición, Funk juzga que “Judas Iscariote, el traidor, es con toda probabilidad una ficción evangélica” (*Honest*, 234). Similarmente Crossan, contra la clara voz de los datos, opina que Judas no era uno de los Doce, puesto que tal institución “no existió hasta después de la muerte de Jesús” (*Who Killed Jesus?* [San Francisco: Harper, 1996] 81).

¹⁰² Cf. Sant 1,1; Ap 7,4-8; 22,2. “Los Doce son un símbolo visible de que el anuncio del reino de Dios está dirigido a todo Israel” (Becker, *Jesus*, 233).

¹⁰³ Entre los textos enumerados en el cap. 12, n. 57, cf. particularmente Jr 3,18 y Ecl 36,11. Véase también Horsley, *Jesus*, 199-201; Gnilka, *Jesus*, 183; Meier, *Marginal Jew* III, 148-54; S. McKnight, “Jesus and the Twelve”: *BBR* 11 (201) 203-31. Pese a la opinión de Rowland, *Christian Origins*, 152, “doce” supone restauración más que teología del resto. Wright se pregunta si el subgrupo aún más íntimo formado por tres (Pedro, Santiago y Juan; véase *infra*, cap. 13, n. 250) era un símbolo davídico evocador de los tres héroes que guardaban a David y eran más de su confianza (2 Sm 23,8-23; 1 Cr 11,10-25) (*Jesus*, 300).

la buena línea lo confirma el único pasaje Q que habla de los Doce: los así especialmente elegidos por Jesús se sentarán en (doce) tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mt 19,28/Lc 22,30)¹⁰⁴. Por otro lado observamos que no hay intento de elegir a cada uno de los Doce de cada una de las doce tribus, ni siquiera simbólicamente; el simbolismo no era dependiente de ninguna genealogía. Y la nota de restauración es también ambivalente, puesto que la única función atribuida a los Doce es la de juzgar a Israel¹⁰⁵. Pero queda bastante claro, sin embargo, que en cierto modo los Doce simbolizan a Israel en su (reconstituida) integridad¹⁰⁶.

c. *El rebaño de Yahvé*

También notables dentro de la tradición de Jesús son las metáforas de las ovejas y el pastor, porque evocaban claramente la imagen popular de Israel como rebaño de Yahvé¹⁰⁷. Las alusiones son bastante diversas y están más débilmente atestiguadas que la mayoría de los indicios examinados hasta ahora. Pero se recuerda que Jesús recurrió varias veces a esas imágenes: la parábola de la oveja perdida, utilizada de diferentes maneras por Mateo y Lucas (Mt 18,12/Lc 15,4)¹⁰⁸; el encargo de ir a “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (sólo en Mt 10,6; 15,24)¹⁰⁹, y la cita de Zac 13,7

¹⁰⁴ Cf. *supra*, cap. 12, nn. 78, 205. Sobre esta cuestión tiene reservas W. Horbury, “The Twelve and the Phylarchs”: *NTS* 32 (1986).

¹⁰⁵ Véase *supra*, cap. 12, n. 205. Como han apuntado varios autores, habría sido extraño que posteriormente se hubiera atribuido a Jesús un dicho que incluía a Judas como uno de los jueces de Israel (cf., p. ej., V. Hampel, *Menschensohn und Historischer Jesus: Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu* [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990] 151; Meier, “Circle of Twelve”, 656).

¹⁰⁶ Con razón Witherington previene contra una simple identificación de “los Doce” con (todos) “los discípulos”: “Al parecer, el grupo de los Doce fue formado no para representar a Israel sino para liberarlo, a la luz de lo que iba a venir” (*Christology*, 127-28, 131).

¹⁰⁷ Gn 49,24; Sal 28,9; 74,1; 77,20; 78,52; 79,13; 80,1; 100,3; Is 40,11; 49,9-10; Jr 13,17.20; Ez 34; Miq 2,12; 5,4; 7,14; Zac 10,2-3; 11,7.15-17; Ecl 18,13; *SalSl* 17,40.

¹⁰⁸ Pero presente también en *EvTom* 107; *EvVer* 31-32. Para una comparación entre las cuatro versiones véase Hultgren, *Parables*, 49-52. El Seminario de Jesús (Funk, *Five Gospels*, 214-15) y Lüdemann (*Jesus*, 363) creen que la parábola se remonta a Jesús, en ambos casos porque son típicas de él las “exageraciones” como ésta (abandonar noventa y nueve ovejas para ir en busca de una); cf. Becker, *Jesus*, 139-40. La parábola sirvió probablemente de base al cuarto evangelista para su tratamiento más amplio del tema (Jn 10,1-18). Véase también Lc 19,10.

¹⁰⁹ Cf. *supra*, cap. 12, n. 266.

en Mac 14,27/Mt 26,31¹¹⁰. Por su parte, Lc 12,32 presenta a Jesús animando a los discípulos: “No temas, pequeño rebaño, porque vuestro Padre se complace en daros a vosotros el reino”¹¹¹; una vez más, la alusión es evidentemente a Israel como rebaño protegido por su pastor divino¹¹². En otro pasaje, la imagen de Israel similar a un rebaño de ovejas dispersas y errantes, como en el desierto (Nm 27,17), o sin pastor¹¹³ es evocada mediante la descripción(/¿recuerdo?) de gente que andaba de acá para allá a la orilla del lago para escuchar a Jesús (Mc 6,34). Mateo cambió de lugar la alusión para introducir su versión de las instrucciones misionales a los Doce (Mt 9,36). Aunque ambas alusiones salen del narrador, el hecho de que la misión de Jesús evocase tales imágenes refuerza la posibilidad de que éstas fueran suscitadas por lo que él dijo e hizo.

En suma, la imagen de Israel como rebaño de Yahvé tuvo un papel irregular en la tradición de Jesús; pero, en todo caso, su utilización seguramente se debió más al recuerdo del uso que el mismo Jesús hizo de ella que a cualquier otra causa.

d. *La herencia de la tierra*

En § 12.4c observamos que la tercera bienaventuranza de Mateo (“Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la tierra”) alude claramente a Sal 37,11 (“Los mansos poseerán la tierra”). Pero —lo que viene más al caso— la alusión tiene que ver asimismo claramente con la promesa de la alianza de que la tierra sería heredada por los descendientes de Abraham¹¹⁴. Aunque lo más probable es que Mateo interpretara la promesa de la bienaventuranza en un sentido espiritual (§ 13.4b), al menos debemos tener presente la corriente de pensamiento que le subyace: en cierto modo “los mansos” iban a gozar del cumplimiento de la antigua promesa pactal a los profetas de Israel.

¹¹⁰ Sobre la forma del texto véase Davies / Allison, *Matthew* III, 485-86. Como sucede con la mayoría de las alusiones veterotestamentarias en el relato de la pasión, la referencia a Zac 13,7 suele ser considerada indicio de posterior reflexión cristiana, cuando es evidente que un Jesús que hubiera reflexionado sobre la imagen de la oveja y el pastor bien podría haber visto de algún modo en Zac 13,7 el anuncio de su propio destino. Una interpretación similar de Zac 13,7 se refleja en CD 19,6-10 (véase *infra*, § 17.5c).

¹¹¹ Este dicho es de autenticidad dudosa para muchos, dada su sola aparición en Lc 12,32; pero, cuando menos, mantiene coherencia con el resto del tema (véase Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 185-87; Hampel, *Menschensohn*, 39-40).

¹¹² ¿Hay también una alusión a Dn 7,27 (Jeremias, *Proclamation*, 181)?

¹¹³ 1 Re 22,17; 2 Cr 18,16; Jr 50,6; Ez 34,5-6; Zac 10,2; Jdt 11,19.

¹¹⁴ Gn 12,7; 13,15; 15,18; 17,8; 24,7; 26,3; 28,4.13; 35,12; 48,4.

e. *Una nueva alianza*

Como vimos con anterioridad, es probable que la tradición de la última cena recuerde la comida final de Jesús con sus discípulos (§ 8.5c). Aquí necesitamos observar simplemente que Jesús es recordado describiéndola como una comida de alianza; de hecho, en la versión común a Lucas y Pablo, como “la nueva alianza en mi sangre” (Lc 22,20/1 Cor 11,25). Nuevamente, la implicación es que así como la comunidad de Qumrán creía participar en la “nueva alianza”¹¹⁵, Jesús veía al grupo de su entorno como cumplimiento anticipatorio de la nueva alianza (Jr 31,31-34) que Yahvé iba a establecer con su pueblo¹¹⁶. Si los Doce representaban de algún modo el Israel restaurado, representaban también el Israel de la nueva alianza. No es preciso decir más al respecto por ahora, pero volveremos sobre el pasaje más adelante (§ 17.5d[3]).

f. *La asamblea de Yahvé*

En dos famosos pasajes de Mateo se presenta a Jesús hablando de su *ekklēsia*. Mt 16,18: “Tú eres Pedro [*Petros*], y sobre esta piedra [*petra*] construiré mi *ekklēsia*, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella”. Mt 18,17: “Si [tu hermano] se niega a hacerles caso [a los que intentan razonar con él], díselo a la *ekklēsia*; y si tampoco hace caso a la *ekklēsia*, que sea para ti como un gentil o como un recaudador de impuestos”. Probablemente, ambos pasajes traen su origen de tiempos y circunstancias posteriores. El primero amplía o trasciende la escueta respuesta de Jesús a Pedro en Mc 8,30; el segundo parece formar parte de unas reglas de disciplina comunitaria y refleja el contexto posterior en que cada comunidad cristiana era llamada *ekklēsia* (“iglesia”) ¹¹⁷.

La única razón para dudar es que en los LXX *ekklēsia* traduce regularmente (unas cien veces) el término hebreo *qahal*, “asamblea”, incluso dentro de las significativas expresiones *qahal Yahweh* y *qahal Israel*¹¹⁸. A la luz de los

¹¹⁵ CD 6,19; 8,21; 19,33-34; 20,12; 1QpHab 2,3-6; cf. 1QS^b (1Q28b) 3,26; 5,21-23.

¹¹⁶ Cf. *supra*, cap. 12 n. 65. Becker argumenta que como la idea de la (nueva) alianza es característica de la Iglesia pospascual y se aviene mal con la predicación de Jesús, la conclusión inevitable es que el tema de la alianza no procede de él (*Jesus*, 128-29). Pero el tema es completamente compatible con las esperanzas de Jesús más ampliamente atestiguadas sobre alguna suerte de restauración de Israel.

¹¹⁷ Más al respecto en vol. III, *infra*.

¹¹⁸ *Qahal Yahweh*: Nm 13,3; 20,4; Dt 23,1-3.8; 1 Cr 28,8; Neh 13,1; Miq 2,5. *Qahal Israel*: Ex 12,6; Lv 16,17; Nm. 14,5; Dt 31,30; Jos 8,35; 1 Re 8,14.22.55; 12,3;

datos examinados en esta sección (§ 13.3), no se puede excluir que Jesús hablase en ocasiones de la asamblea de Yahvé, insinuando su esperanza de reunir en torno a sí el núcleo de un Israel reconstituido. Quizá también con la idea implícita de que, así como los que se reunieron para oír a Moisés hablar de Dios eran su *qahal/ekklēsia*, los reunidos para oír a Jesús hablar de Dios eran *qahal/ekklēsia* renovada. Obviamente, lo que Jesús dijera sobre esta cuestión sufrió la adaptación de Mateo. Sin embargo, aparte de lo que podamos opinar sobre la especial relevancia de Pedro en 16,18 (cf. *infra*, n. 251), la confianza en que la asamblea de Yahvé nunca sería derrotada por el mal (“las puertas del infierno”) tiene un carácter marcadamente judío¹¹⁹ y es coherente con las garantías escatológicas de Jesús en lo tocante al reino¹²⁰.

g. ¿Un nuevo templo?

Por utilizar una conclusión sobre algo que estudiaremos más adelante: también es probable que se guardara memoria de que Jesús había dicho algo respecto a que el templo sería destruido y edificado de nuevo (Mc 14,58)¹²¹. Recordemos que la construcción de un nuevo templo era parte de las expectativas judías¹²². Lo importante en este punto es la posibilidad de que un templo renovado pudo haber servido como imagen de una comunidad renovada/santificada¹²³. Sabemos que los qumranitas se consideraban una comunidad sacerdotal que funcionaba como alternativa al culto corrupto de Jerusalén¹²⁴. Y es posible que los

1 Cr 13,2; 2 Cr 6,3.12-13. Véase Davies / Allison, *Matthew* II, 613, 629. Jeremías pone de relieve el texto de 4QpSal 37(4Q171) 3,16: “[Dios] lo puso [al Maestro de Justicia] ... para que se crease una congregación (*lbnōt lo 'dt*)...” (*Proclamation*, 168). Todavía tiene validez lo escrito por Cullmann en *Peter*, 193-99.

¹¹⁹ Cf. Meyer, *Aims of Jesus*, 192-95. Davies y Allison comparan particularmente Is 28,15-19 con 1QH 14[=6],19-31 (*Matthew* II, 630, 632-34). Véase también *supra*, cap. 12, n. 79.

¹²⁰ K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984) 182-84, se pregunta si en lo que habla Jesús sobre “entrar en el reino” no hay un eco deliberado de los requisitos para entrar en la asamblea (sobre todo los enumerados en Dt 23,2-8); véase también Horn, “Synoptische Einlassprüche”, 197-200. Meier concluye que Mt 16,16-19 tuvo su origen en un contexto pospascual (*Marginal Jew* III, 226-35).

¹²¹ Cf. *infra*, § 15.3a.

¹²² Cf. *supra*, cap. 12, n. 66.

¹²³ Horsley, *Jesus*, 292-96.

¹²⁴ Véase en especial CD 3,12-4,12; 4Flor 1,1-7; también B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and in the New Testament* (SNTSMS 1; Cambridge: Cambridge University, 1965) caps. 2 y 3; G. Klinzig, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) II. Teil; Newton, *Concept of Purity*, cap. 2, esp. 34-36.

primeros cristianos se vieran a sí mismos de un modo algo similar: como el comienzo o fundamento de una casa de Dios reconstruida. 1) La mención paulina de la función de “columnas” de Santiago, Cefas y Juan (Gál 2,9) evoca la imagen del templo¹²⁵ y sugiere que estos tres apóstoles principales eran considerados “columnas del templo (escatológico)” (como en Ap 3,12)¹²⁶. 2) La visión de un grupo de creyentes como “templo o casa de Dios” era familiar dentro del cristianismo primitivo¹²⁷, por no hablar del sentimiento, semejante al de Qumrán, de ser una comunidad sacerdotal¹²⁸. 3) Las palabras de Jesús sobre la (re)construcción de un templo (Mc 14,58) son interpretadas por el cuarto evangelista como una referencia a su cuerpo (resucitado) (Jn 2,21), lo que puede ayudar a explicar la idea paulina de que la comunidad de creyentes es en cierto sentido “el cuerpo de Cristo” (Rom 12,4-5; 1 Cor 12,12-27). Los datos son más bien imprecisos y las conexiones enmarañadas, pero al menos sugieren la interesante hipótesis de que Jesús veía la comunidad de sus discípulos en cierto sentido como el núcleo de un pueblo renovado que daba culto a Dios.

h. ¿La Diáspora?

Con la esperanza de un Israel reconstituido tan destacadamente expresada en la misión de Jesús se habría podido esperar alguna referencia explícita al regreso de los desterrados de Israel dispersos. Tal referencia habría sido incluida, naturalmente, en el discurso sobre arrepentimiento/regreso y el simbolismo de los Doce (las tribus restauradas). Pero es el caso que Jesús no dio claras indicaciones al respecto. Ello a pesar de que la llamada al regreso es repetida a lo largo de la historia de Israel, no estando limitada a una determinada situación en esa historia. Tampoco hubo intento de incluir un judío de la diáspora entre los Doce. Encontramos, sí, la referencia a “las ovejas perdidas de la casa de Israel”; pero en el encargo misional de Mt 10,6 no está en el pensamiento la diáspora, puesto que en la frase precedente se prohíbe a los discípulos que tomen “el camino de/hacia los gentiles” (10,5)¹²⁹.

¹²⁵ “Columna” (*stylos*) se usa muy frecuentemente en los LXX en referencia a los soportes del tabernáculo y las columnas del templo. Particularmente notables son las columnas gemelas situadas delante del templo de Salomón (1 Re 7,15-22; 2 Cr 3,15-17), llamadas Jakín y Boaz, que al parecer tenían un significado pactal (2 Re 23,3; 2 Cr 34,31), ya perdido para nosotros.

¹²⁶ C. K. Barrett, “Paul and the ‘Pillar’ Apostles”, en J. N. Sevenster (ed.), *Studia Paulina*, J. de Zwaan FS (Haarlem: Bohn, 1953) 15-19.

¹²⁷ 1 Cor 3,9,16; 6,19; 2 Cor 6,16; Ef 2,21; 1 Pe 2,5.

¹²⁸ Rom 5,2; 12,1-2; 15,16; Flp 2,25; 1 Pe 2,5; Ap 1,6; 5,10; 20,6.

¹²⁹ Véase Jeremías, *Promise*, 19-21; análisis en Davies / Allison, *Matthew* II, 168-69.

Y ya hemos señalado la posibilidad de que la similar indicación en el relato sobre la mujer sirofenicia (Mt 15,24) puede sugerir como mucho que Jesús extendió la misión a una parte mayor de Israel (§ 9.9f). Por eso también la imagen de las “ovejas sin pastor” (Mc 6,34/Mt 9,36) parece más dirigida a poner en evidencia a los dirigentes judíos¹³⁰ que a preconizar la reunión de los dispersos. Es verdad que Lucas situó la parábola de la oveja perdida en paralelo con la del hijo pródigo (Lc 15,4-7.11-32), donde se sitúa a ese hijo en “un país lejano” (15,13), pero toda inferencia equivalente ha de ser leída en la primera. En conjunto, una vez más, debemos colegir que hubo pocos intentos o ninguno de incluir en la tradición la idea de que la misión de Jesús estaba dirigida a restaurar Israel trayendo a sus desterrados al arrepentimiento como en Dt 30,2¹³¹.

En resumen: aunque los indicios se hacen cada vez más tenues, las consideraciones iniciales son suficientes para concluir que los primeros discípulos de Jesús entendieron que él se había consagrado a una misión cuyo objetivo y beneficiario era Israel como un todo. Su propósito correspondía a la finalidad profética de hacer volver al pueblo a su Dios. Eligió doce discípulos para que formasen su entorno más íntimo y representasen el Israel renovado (de la nueva alianza) y llamado a su destino. Tenía un especial interés por las ovejas separadas del rebaño de Yahvé. Partía –podemos deducirlo– de la misma creencia que los profetas: Israel no florecería en cuanto comunidad hasta que, aglutinado como pueblo, se volviera lleno de fe hacia Dios.

Pero ¿aseguraría eso la venida del reino o sería prueba de que el reino había venido? Necesitamos aportar aún más detalles.

13.4. Los pobres

Entre todas las profecías que pudieron haber influido en Jesús destaca Is 61,1: “El Espíritu del Señor Dios está sobre mí, porque el Señor me ha ungido; me ha enviado a llevar la buena noticia a los pobres (*‘anawim/ptōchois*)...” Su influencia es manifiesta en las alusiones a profecías isaianas con que Jesús responde a la pregunta del Bautista (Mt 11,5/Lc 7,22)¹³². Y la serie inicial de bienaventuranzas (Mt 5,3-6/Lc 6,20b-21) parece haber

¹³⁰ cf. *supra*, n. 113.

¹³¹ Véase *supra*, § 12.6c(2).

¹³² Véase *supra*, § 12.5c(1).

sido compuesta teniendo Is 61,1-3.7 en la mente¹³³. Por eso, aun cuando la descripción lucana de Jesús leyendo el pasaje y declarando explícitamente su cumplimiento (Lc 4,16-21) sea un desarrollo de la tradición más breve de Mc 6,1-6a, podemos confiar en que ese texto estaba basado en un recuerdo nítido de que Jesús aludió claramente al pasaje isaiano en más de una ocasión¹³⁴.

La cuestión es que el anuncio de la buena noticia a los pobres parece haber sido relevante en la idea que Jesús tenía de su misión. La lista de bienaventuranzas escatológicas ya manifiestas en la misión de Jesús no culmina con la más asombrosa (la resurrección de los muertos), sino con el hecho de que “a los pobres se les anuncia la buena noticia” (Mt 11,5/Lc 7,22). La primera bienaventuranza es una bendición a los pobres: “Bienaventurados los pobres...” (Mt 5,3/Lc 6,20). Aquí hay una clara respuesta a nuestra pregunta: ¿A quiénes dirigió Jesús su mensaje? Casi a la cabeza de cada lista de destinatarios que él mismo hubiera escrito, se habría podido leer: “los pobres”.

¹³³ Esto resulta evidente comparando los pasajes:

Is 61,1-3.7	Mt 5,3-6	Lc 6,20b.21b.21a
(1) A anunciar la buena noticia a los pobres	(3) Bienaventurados los pobres...	(20) Bienaventurados los pobres...
(2) A consolar a los que lloran	(4) Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados	(21b) Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis
(1) A anunciar la buena noticia a los pobres	(5) Bienaventurados los mansos,	
(7) heredarán la tierra (LXX)	porque ellos heredarán la tierra	
(3) Serán llamados robles de justicia	(6) Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos	(21a) Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis hartos.

La misma tradición (¿Q?) subyace probablemente a Mt 5,4 y Lc 6,21b, y Lucas la modificó para realzar el paralelo con Lc 6,25b. Si tal es el caso, Mateo habría conservado con mayor fidelidad la forma primitiva, más próxima a Is 61,2 (Fitzmyer, *Luke* 1, 634; Robinson / Hoffmann / Kloppenborg, *Critical Edition of Q*, 48-49). Además, lo más probable es que el eco de Is 61,1-2, evidente en la serie de bienaventuranzas de Mateo, se encontrara ya en la tradición conocida por este evangelista, y no que sea debido a redacción mateana (cf. Davies / Allison, *Matthew* 1, 436-39). Sobre la coincidencia parcial de significado entre “pobres” y “mansos” véase *supra*, cap. 12, n. 159.

¹³⁴ Véase *supra*, cap. 12, n. 282.

a. ¿Quiénes eran los pobres?

Detrás de la palabra griega *ptōchoi*¹³⁵ se encuentran varios términos hebreos, particularmente *ʿaniyyim*¹³⁶. Tales términos denotan pobreza material en sus diversos aspectos y consecuencias. De éstas, las más importantes eran las responsabilidades sociales que gravitaban sobre la comunidad israelita (aliviar la pobreza) en virtud de lo que hoy llamaríamos “opción de Dios por los pobres”¹³⁷.

1) En las sociedades agrícolas del Próximo Oriente antiguo, la propiedad de la tierra era la base de la seguridad económica. La *pobreza material* podía resultar de uno o más factores: malas cosechas causadas por desastres naturales, invasión seguida de expropiaciones, indolencia y trabajo deficiente, procedimientos ilegales por parte de vecinos poderosos o entrada en un círculo vicioso de deuda a interés exorbitante. Los pobres, pues, eran los que carecían de una base económica segura. Como las viudas, los huérfanos y los extranjeros, se encontraban en una situación especialmente vulnerable, sin medios de autoprotección.

La responsabilidad que en consecuencia recaía sobre la comunidad se expone de modo absolutamente claro en Dt 15,7-11 y 24,10-15.19-22, que ilustra además sobre la dura realidad de la pobreza. El jornalero que no posee terreno alguno y tiene que trabajar para otros debe ser pagado en el día, o no podrá comprar alimentos y habrá de acostarse hambriento (24,15). Si a uno le ha sido tomado el manto en prenda se le debe devolver antes que se ponga el sol, a fin de que pueda protegerse con él del frío de la noche (24,12-13). Los propietarios agrícolas han de ser generosos y dejar en sus campos algún resto de sus cosechas que los pobres puedan recoger para sí (24,19-21)¹³⁸. El estigma social de la pobreza se refle-

¹³⁵ Normalmente empleado en plural; las únicas personas descritas individualmente como “pobres” son la viuda (Mc 12,42-43/Lc 21,3) y el Lázaro de la parábola de Lc 16,20.22. El NT apenas hace uso de *penēs* (sólo en la cita que se hace de Sal 112,9 en 2 Cor 9,9), término relativamente más leve; en el uso griego significa persona que tiene que trabajar, pero en los LXX se borra toda distinción entre ambas designaciones (F. Hauck, *penēs*, en *TDNT* VI, 37-39; E. Bammel, *ptēchos*, en *TDNT* VI, 894-95).

¹³⁶ En los LXX (HR) se utiliza *ptēchos* para traducir *ʿani* (39), pero también otros términos, principalmente *dal* (22), *ʿebyon* (11), *ʿanaw* (4) y, en Proverbios, *rosh* (9). BDB ofrece los correspondientes campos semánticos: *ʿani*, “pobre, afligido, humilde”; *dal*, “aplastado, oprimido”; *ʿebyon*, “menesteroso, necesitado, pobre”; *ʿanaw*, “pobre, afligido, humilde, manso”; *rosh*, “menesteroso, pobre”. Is 61,1 utiliza *ʿanaw*. Véase Bammel, *TDNT* VI, 888-902.

¹³⁷ Respecto a lo que sigue véase particularmente Gerstenberger, *TDOT* XI, 242-51.

¹³⁸ Véase también Ex 23,6.11; Lv 19,10; 23,22; 25,25; Job 29,12; Prov 19,7; 22,9.22; 28,8.27; 29,7.14; 31,20; Eclo 4,1.4.8; 7,32; 29,9.

ja en una serie de proverbios, que sin duda concuerdan con las ideas comunes de la época¹³⁹.

2) Obviamente, quienes se encontraban en una situación de pobreza material eran vulnerables a la *explotación económica*. Pero esa pobreza no derivaba siempre, ni mucho menos, de holgazanería o incapacidad. Podía tener también un origen social, a menudo como resultado de codicia y manipulación por parte de otros. Los pobres eran vulnerables frente a los miembros de la sociedad que controlaban el poder político y económico y que estaban dispuestos a utilizarlo sin escrúpulos. En consecuencia, se hallaban también sujetos a humillación y opresión, circunstancias que a menudo los llevaban a situarse al margen de la sociedad. Dos episodios del período de la monarquía ponen bien de manifiesto el desamparo de los más débiles y la implacabilidad de los ambiciosos de poder: uno es la historia contada por el profeta Natán para ilustrar sobre el abuso de que el rey David hizo víctima a Urías (2 Sm 12,1-6); el otro es el proceso injusto al que fue sometido Nabot para que el rey Ajab pudiera quedarse con su propiedad (1 Re 21). Si hombres relativamente importantes como Urías y Nabot no pudieron hacer nada frente a los poderosos, ¿qué esperanza podían abrigar los más humildes? Entre los grandes profetas, Amós e Isaías en particular asumen la defensa de los pobres en vitriólicas acusaciones contra los ricos codiciosos y explotadores¹⁴⁰.

3) A mayor indefensión y falta de esperanza frente la opresión humana, más necesidad de confiar en Dios. Por eso el concepto de “pobres” se amplió para incluir a los que *reconocían la propia vulnerabilidad y buscaban ayuda en Dios*, al no encontrarla en ninguna parte¹⁴¹. El salmista en particular responde asegurando que los pobres tienen en Dios su valedor¹⁴². Es notable el grado en que el salmista y su comunidad se identifican como los pobres y necesitados¹⁴³. En tiempos más cercanos a los de Jesús, tal auto-

¹³⁹ Prov 13,8; 14,20; 18,23; 19,4; 23,21; 28,19; 30,8-9.

¹⁴⁰ Am 2,6-7; 4,1; 5,11-12; 8,4-6; Is 3,14-15; 5,8; 10,1-2; 32,7; 58,3.6-7; cf. también Job 24,3-4.9.14; Sal 10,2.9; 37,14; 94,5-6; 109,16; Prov 30,14; Ez 16,49; 18,12.17; 22,29; Miq 2,2; Zac 7,8-10; Sir 13,19.21.23; CD 6,16.

¹⁴¹ P. ej., Job 5,16; Sal 10,12-14; 25,16; 34,6; 69,29.32.

¹⁴² Sal 9,18; 10,14.17; 12,5; 14,6; 22,24-26; 35,10; 40,17; 41,1; 68,5.10; 69,33; 70,5; 72,12-13; 102-17; 113,7; 132,15; véase también 1 Sm 2,8; 2 Sm 22,28; Job 34,28; 36,6; Prov 3,34; Is 11,4; 14,32; 29,19; 41,17; 49,13; 61,1; Jr 20,13; Ecl 21,5; Sal 5,11; 15,1.

¹⁴³ “Yo soy pobre y necesitado” (Sal 40,17; 70,5; 86,1; 109,22); véase también Sal 18,27; 37,14; 68,10; 69,32; 72,2.4; 74,19.21; 140,12; Is 54,11. Véase también Gers-tenberger, *TDOT* XI, 246-47, 250.

designación se encuentra también en los *Salmos de Salomón* y en los manuscritos del Mar Muerto¹⁴⁴.

Tradicionalmente, pues, los judíos tenían de la pobreza un concepto nada simple ni idealizado¹⁴⁵. Reconociendo su dura, a menudo brutal realidad, veían en ella diferentes dimensiones: material, social y espiritual. La preocupación por la pobreza se percibe en el conjunto de las Escrituras judías: desde las prescripciones de la Torá sobre el cuidado de los pobres, pasando por la denuncia profética de la inclemencia e insensibilidad de los ricos, hasta la confianza del salmista en Dios como el Dios sobre todo de los pobres.

b. *Jesús y los pobres*

En varios puntos de § 9.9 reflexionamos sobre cómo las circunstancias sociales y políticas pudieron influir en Jesús o afectarlo en su adolescencia y juventud en Galilea. Miembro de la familia de un *tektōn* y criado en un pueblo pequeño y difícilmente rico, no debió de conocer la miseria, pero desde luego debía de serle familiar la pobreza, lo mismo que a su entorno inmediato de discípulos¹⁴⁶. Casi de seguro tenía presente que los impuestos abrumaban a los campesinos, que muchos estaban atrapados en un asfixiante círculo vicioso de deuda y que algunos se habían visto forzados a vender el patrimonio secular heredado de sus mayores y ponerse a trabajar tierras ajenas ya por cuenta propia, ya como jornaleros¹⁴⁷. Sus parábolas reflejan conciencia de las tensiones que probablemente existían en los pueblos situados en la zona de influencia de

¹⁴⁴ *SalSI* 5,2.11; 10,6; 15,1; 18,2; 1QpHab 12,3.6.10; 1QM 11,9.13; 13,13-14; CD 19,9; QpSal 37 (4Q171) 2,9-10; 1QH 10[=2],32.34; 13[=5],13-18.21; 23[=18],14. Véase Bammel, *TDNT* VI, 896-99; L. E. Keck, "The Poor among the Saints" in *Jewish Christianity and Qumran*: *ZBW* 57 (1966) 54-78; Gerstenberger, *TDOT* XI, 236.

¹⁴⁵ Crossan generaliza demasiado a la ligera partiendo del modelo de Lenski y habla no ya de pobreza, sino de miseria: "las clases degradadas y prescindibles", "los desvalidos, los mendigos y los vagabundos" (*Historical Jesus*, 273, 275). Similarmente *Birth*, 320-21, 344, pero incluye entre "los desvalidos" (= "campesinos sin tierra") a "arrendatarios agrícolas, aparceros, jornaleros y mendigos" (321).

¹⁴⁶ E. W. Stegemann y W. Stegemann (*The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* [Minneapolis: Fortress, 1999]) los sitúan en el "estrato rural inferior"; durante "su vida nómada", al menos habrían sido clasificables como *ptōchoi* (203).

¹⁴⁷ Véase *supra*, § 9.6b. Crossan opina que "a quienes principalmente se dirigía Jesús era a los campesinos desposeídos por la comercialización romana y la urbanización herodiana a finales de los años veinte en la Baja Galilea" (*Birth*, 325).

Séforis y Tiberíades (incluido su pueblo de origen, Nazaret, y su base, Cafarnaún): agobio causado por ricos terratenientes, resentimiento contra propietarios absentistas; explotación de trabajadores por administradores de haciendas; disputas familiares a causa de herencias, y así sucesivamente. Asimismo su enseñanza sobre el abandono en la Providencia (Mt 6,25-33/Lc 12,22-31) refleja las preocupaciones de los pobres: “qué comeréis... con qué os vestiréis”, es decir, preocupaciones relacionadas con el mero subsistir día a día¹⁴⁸. No debemos olvidar que el Padrenuestro, por más que trascienda su contexto de origen, es en el fondo una oración de los pobres¹⁴⁹: para que venga el reino *de Dios*; para que prevalezca la justicia *de Dios*; para conseguir el pan necesitado ahora (“hoy”)¹⁵⁰; para que sean canceladas las deudas¹⁵¹; para tener fuerza de ánimo frente a la tentación, a fin de no abandonar las propias responsabilidades, o para ser preservado de una posible acción judicial (Mt 6,9-13/Lc 11,2-4)¹⁵². Y a la promesa a los mansos (*‘anawim, praeis*) de que ellos heredarán la tierra (Mt 5,5) subyace el antiguo ideal de que cada miembro de Israel tendrá una parte en la tierra de la promesa/herencia, incluidos los pobres¹⁵³.

La actitud de Jesús hacia los pobres quizá tenga su mejor reflejo en tres episodios referidos por Marcos. El más notable es aquel en que Jesús exhorta al (joven) rico¹⁵⁴: “Vete a vender lo que tienes y dáselo a los pobres,

¹⁴⁸ Cf. Schottroff / Stegemann, *Hope of the Poor*, 16-17, 39-40. F. G. Downing, *Christ and the Cynics* (Sheffield: Sheffield Academic, 1988), con notas sobre paralelos en la enseñanza cínica (19-20). Más al respecto en cap. 14, n. 45, *infra*.

¹⁴⁹ Cf. especialmente Oakman, “The Lord’s Prayer in Social Perspective”, 155-82.

¹⁵⁰ Según Becker, el Padrenuestro era “una oración que recitaban los seguidores de Jesús estando a la mesa” (*Jesus*, 159, 161).

¹⁵¹ Desde hace mucho se reconoce que detrás de *opheilēma* (“deuda”) de Mateo está la palabra aramea *hobha* (Jeremias, *Prayers*, 92; Black, *Aramaic Approach*, 140; véase también Casey, *Aramaic Sources*, 59-60). La cuestión no es si a Mateo se le escapó un posible sentido de “pecado” en *hobha* (mejor reflejado mejor en *hamartia* de Lucas), sino que la imagen subyacente es de deuda económica, “dinero adeudado” (Jeremias, 92). Cf. Horsley, *Jesus*, 253-54; Chilton, *Rabbi Jesus*, 79-80 (“el peso de la deuda contraída imposible de saldar se convirtió en la metáfora principal de esa enajenación de la amistad de Dios que el orante rogaba que cesara”).

¹⁵² Jeremias cita la definición por K. H. Rengstorff de Mt 7,7/Lc 11,9 como “sabiduría mendical” (*Proclamation*, 191).

¹⁵³ Cf. 4QpSal 37 (4Q171) 2,4-11. Sobre la coincidencia parcial entre “pobre” y “manso” véase Bammel, *TDNT* VI, 904, y *supra*, cap. 12, n. 159.

¹⁵⁴ Nótese las típicas variaciones de la comunicación oral: sólo Mateo califica al rico de “joven” (*neaniskos*), y sólo Lucas lo define como un “hombre importante” (*archōn*). Sobre la modificación efectuada por Mateo al comienzo del pasaje marcano véase *supra* (cap. 7, n. 20). Otras variaciones no afectan a lo tratado ahora, y la proximidad entre los paralelos sinópticos hace innecesario citar toda la perícopa.

y tendrás un tesoro en el cielo” (Mc 10,21)¹⁵⁵. La exhortación refleja la preocupación de la sociedad judía por el bienestar material. Y más al caso todavía, el episodio contiene una advertencia contra el peligro de la riqueza: que ésta llegue a ser algo en lo que confiar, algo que induzca a la satisfacción inmoderada de los sentidos, y acaso —a la luz del contexto social antes evocado— que devenga un medio de hacer pesar sobre otros la influencia social y el poder económico. En pocas palabras, el peligro es que la riqueza de una persona pueda convertirse en su dios (Mt 6,24/Lc 16,13)¹⁵⁶. No debe escapársenos que el episodio ofrece una viva ilustración de otras dos enseñanzas de Jesús compartidas por Mateo y Lucas. Mt 6,21/Lc 12,34¹⁵⁷: “Porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón”¹⁵⁸. Y Mt 6,24/Lc 16,13 (= Q): “Nadie puede servir a dos señores, porque odiará a uno y amará al otro, o se entregará a uno y despreciará al otro: no se puede servir a Dios y a Mamón”¹⁵⁹. Precisamente porque la riqueza crea una falsa sensación de seguridad, una confianza que debería ser

¹⁵⁵ Muchos especialistas coinciden en que aquí se recuerda un episodio de la vida de Jesús (cf., por ejemplo, Davies / Allison, *Matthew* III, 40; Lüdemann, *Jesus*, 69-70). El Seminario de Jesús considera que la expresión final, “un tesoro en el cielo”, es “casi con certeza una modificación posterior” (Funk, *Five Gospels*, 91); pero, por darse en ella la única referencia a “tesoro” (*thēsauros*) de Marcos, es mejor verla como la raíz de la que se desarrolló todo el tema en Mateo y Lucas o como indicio de un motivo más profundamente arraigado en otra parte de la tradición de Jesús (véase *infra*, n. 161).

¹⁵⁶ Sobre Mt 6,24/Lc 16,13 véase *infra*.

¹⁵⁷ Citado *supra*, § 8.5d; Robinson, Hoffmann y Kloppenborg muestran una sorprendente confianza en la reconstrucción que hacen aquí de Q (*Critical Edition of Q*, 328-31).

¹⁵⁸ Es también sorprendente que la secuencia Mt 6,19-21 inspire tan poca confianza entre los investigadores de Jesús por motivo, presumiblemente, de que contiene sabiduría popular luego atribuida a él (cf. Funk, *Five Gospels*, 150-51; Lüdemann, *Jesus*, 148) o de que no hay lugar para el concepto de recompensa en la enseñanza de Jesús (Breech, *Silence of Jesus*, 46-49). Pero tanto *Tomás* como Santiago parecen haber conocido versiones de 6,19-20 (*EvTom* 76,3; Sant 5,2-3), y también el episodio con el (joven) rico atestigua que se recordaba que había hablado de tener un tesoro en el cielo (Mc 10,21 parr.; véase *supra*, n. 155). No hay paralelo de 6,21 en ninguna colección antigua de proverbios (Betz, *Sermon*, 435); entonces, ¿de dónde procede si no de Jesús? Y no querer reconocer concepto alguno de recompensa en la enseñanza de Jesús es una postura arbitraria (cf. *supra*, § 12.4f; véase Davies / Allison, *Matthew* I, 633-34). Por el contrario, como muestra la cita de Mt 6,19-21/Lc 12,33-34 en § 8.5d, tenemos buenos ejemplos de tradición oral expuesta de diferentes maneras en las versiones que conocieron Mateo y Lucas y que luego desarrollaron, otra vez de modos diferentes (platonizándolas), Justino (texto en Aland, *Synopsis*, 89) y otros (detalles en Betz, *Sermon*, 435-37, quien luego expresa la inverosímil idea de que 6,21 es una versión desplatonizada del dicho).

¹⁵⁹ En contraste con el pasaje precedente, hay una confianza generalizada en que Mt 6,24/Lc 16,13 (cf. *EvTom* 47.2; 2 *Clem* 6,1; *Rec. PsClem.* 5.9.4) se remonta a Jesús (Funk, *Five Gospels*, 151; Lüdemann, *Jesus*, 148), más detalles en Davies / Allison, *Matthew* I, 643-45; Betz, *Sermon on the Mount*, 454-59.

puesta solamente en Dios¹⁶⁰ se convierte demasiado pronto y demasiado a menudo en la más poderosa alternativa a él.

Esta percepción probablemente explica la severidad de las advertencias: “¡Qué difícil será que los que tienen riquezas entren en el reino de Dios!” (Mc 10,23); “Le es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios” (10,25/*EvNaz* 16)¹⁶¹. La hipérbole de la segunda frase no debe ser tratada a la ligera; tampoco hay que perder de vista la gravedad del aviso¹⁶². Es evidente que los comunicadores de la tradición de Jesús creían necesario prevenir de la manera más cruda contra los peligros de la riqueza (cf. Mc 8,36 parr.), aunque al final todo dependiera del poder y la generosidad de Dios (10,27). Y aun en el caso de que esta aclaración final hubiera sido añadida al transmitir la tradición¹⁶³, refleja demasiado bien la insistencia de Jesús en que el reino es de Dios y que sólo Dios determina quién puede entrar en él, para que sea considerada como una corrupción de cierto igualitarismo idealista atribuido a Jesús sobre la base de la hipérbole (10,25) solamente.

En un episodio posterior se alaba a la viuda que echó en el tesoro del templo lo que ella necesitaba para vivir (Mc 12,41-44)¹⁶⁴. Aquí podemos ver reflejada la típica convicción del salmista de que los pobres suelen estar más abiertos a Dios que los ricos y de que lo poco que pueden hacer los pequeños tiene más valor para Dios que los grandes hechos de los poderosos. El Jesús así recordado en la tradición es un judío a tono con los sentimientos y valores ancestrales de su pueblo.

Cierta contradicción con las ideas implícitas en los dos primeros episodios encierra el relato de la unción en Betania (14,3-9). Su texto, en cuanto a historia de la tradición, es uno de los ejemplos más complejos dentro de los evangelios y, en consecuencia, una buena prueba del modelo de tradición oral expuesto en el capítulo 8.

¹⁶⁰ “Mamón” suele ser explicado como derivado de *mn* (“confiar”), es decir, algo en que se pone la confianza (en vez de ponerla en Dios); “la palabra significa ‘recursos’, ‘dinero’, ‘bienes’” (Davies / Allison, *Matthew* I, 643; véase también Meier, *Marginal Jew* III, 589 nn. 92, 93).

¹⁶¹ Pocos dudan de que fue el mismo Jesús quien en un principio y en una forma u otra formuló una o ambas advertencias (Funk, *Five Gospels*, 91-92; Lüdemann, *Jesus*, 70). Véase también M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church* (Londres: SCM, 1974) 23-30.

¹⁶² Véase de nuevo el breve estudio al respecto ofrecido en Davies / Allison, *Matthew* III, 51-53; cf. también Bailey, *Through Peasant Eyes*, 165-66; Meier, *Marginal Jew* III, 586, n. 80.

¹⁶³ Pesch, *Markusevangelium* II, 144; Schottroff / Stegemann, *Hope of the Poor*, 22-23.

¹⁶⁴ Texto citado *supra*, en § 8.4c(5).

Mt 26,6-13	Mc 14,3-9	Jn 12,1-8
⁶Estando Jesús en <u>Betania</u>, en casa de Simón el leproso, ⁷se acercó a él una mujer con un frasco de alabastro que contenía un <u>perfume</u> muy caro y lo derramó sobre su cabeza cuando él estaba sentado a la mesa. ⁸Pero, al verlo, los discípulos se indignaron y dijeron: “¿Por qué este derroche? ⁹Se podía haber vendido a buen precio y haber <u>dado el dinero a los pobres</u>”. ¹⁰Pero <u>Jesús</u>, dándose cuenta, les <u>dijo</u>: “¿Por qué molestáis a esta mujer? Ha hecho conmigo una buena acción. ¹¹Porque <u>pobres tendréis siempre con vosotros</u>, <u>pero a mí no me tendréis siempre</u>. ¹²Derramando este perfume sobre mi cuerpo me ha preparado para la sepultura. ¹³En verdad os digo que en cualquier parte del mundo donde se anuncie la buena noticia, será recordada esta mujer y lo que ha hecho”.	³Estando él en <u>Betania</u>, en casa de Simón el leproso, recostado a la mesa, vino una mujer con un frasco de alabastro que contenía un <u>perfume</u> de nardo, muy costoso; quebrando el frasco, derramó el perfume sobre su cabeza. ⁴Pero había algunos que comentaban entre sí, indignados: “¿Por qué este derroche de perfume? ⁵Se podía haber vendido este perfume por más de trescientos denarios y haber <u>dado el dinero a los pobres</u>”. Y la criticaban. ⁶Pero <u>Jesús dijo</u>: “Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho conmigo una buena acción. ⁷Porque <u>pobres tendréis siempre con vosotros</u>, y podéis socorrerlos cuando queráis; <u>pero a mí no me tendréis siempre</u>. ⁸Ella ha hecho lo que ha podido; ha ungido mi cuerpo para su sepultura. ⁹En verdad os digo que en cualquier parte del mundo donde se anuncie la buena noticia, será recordada esta mujer y lo que ha hecho”.	¹Seis días antes de la Pascua, Jesús fue a <u>Betania</u>, donde vivía Lázaro, a quien había resucitado de entre los muertos. ²Allí le ofrecieron una cena. Marta servía, y Lázaro era uno de los que estaban a la mesa con él. ³María tomó una libra de <u>perfume</u> muy caro, hecho de nardo puro, ungió los pies de Jesús y los secó con sus cabellos. La casa estaba llena de la fragancia del perfume. ⁴Pero Judas Iscariote, uno de sus discípulos (el que estaba a punto de traicionarlo), dijo: ⁵“¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios y <u>dado el dinero a los pobres</u>?” ... ⁷<u>Jesús dijo</u>: “Déjala. Lo compró con el fin de guardarlo para el día de mi sepultura. ⁸<u>Pobres tendréis siempre con vosotros</u>, <u>pero a mí no me tendréis siempre</u>”.

Éste era, evidentemente, un episodio muy narrado, cuyos detalles fijos (e identificadores) son claros¹⁶⁵: una comida en Betania, la espontánea unión de Jesús por una mujer utilizando un perfume muy caro, y la protes-

¹⁶⁵ No he incluido Lc 7,36-50: los detalles identificadores faltan por completo (parece el relato de un episodio diferente); pero, en la cadena de transmisiones, detalles de las versiones recogidas aquí parecen haber ido a parar al episodio narrado por Lucas.

ta de algunos (discípulos) ante el supuesto derroche de algo que podía haberse puesto en venta para dar a los pobres el dinero obtenido. Pero lo más notable, y que constituye el clímax del relato, es la aparentemente dura respuesta de Jesús: "Pobres tendréis siempre con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre"¹⁶⁶, posiblemente en eco de Dt 15,11¹⁶⁷. Lo que reviste especial interés en este punto es la disonancia con los sentimientos expresados en los dos relatos marcanos anteriores: la protesta por el supuesto despilfarro refleja la exhortación de Jesús al (joven) rico. ¡Pero ahora es Jesús el reacio a dar!¹⁶⁸ Al parecer, pues, el relato circuló ampliamente dentro de los primeros grupos de seguidores de Jesús como un aviso de que no había que idealizar ni considerar inmutable la actitud de Jesús hacia los pobres: aunque éstos constituyen una destacada prioridad, puede haber determinadas situaciones en que se impongan prioridades aún más relevantes¹⁶⁹.

La inferencia de que la llamada de Jesús a los pobres y sus enseñanzas sobre ellos no son asimilables a ningún dogma de lucha de clases es corroborada por otro aspecto interesante de la tradición de Jesús relativo a este asunto. Me refiero al hecho de que Jesús parece haber sido entendido de maneras diferentes por los otros dos intérpretes principales de su enseñanza: Mateo y Lucas. O quizá deberíamos decir que la enseñanza de Jesús en lo tocante a los pobres fue entendida a través del espectro del significado de la pobreza.

Lucas no tenía duda de que Jesús habló en favor de los pobres, los materialmente empobrecidos. Su versión de la primera bienaventuranza entra sin rodeos en el asunto: "Bienaventurados [vosotros] los pobres" (Lc 6,20b). Le siguen otras no menos escuetas: "Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis hartos; bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis" (6,21). Y la serie de bienaventuranzas tiene como colofón otra paralela de "ayes" (sobre los ricos, los que están hartos, los que

¹⁶⁶ Menos claro es cómo funcionaba el elemento siguiente en la pregunta de Jesús (Mc 14,8-9 parr.): si como un clímax suplementario (Marcos y Mateo) o incorporado al clímax (Juan). Véase las consideraciones al respecto en Davies / Allison, *Matthew* III, 442-43; cf. *infra*, § 17.4b.

¹⁶⁷ Dt 15,11: "Nunca dejará de haber pobres (*'ebyon*) en el país; por eso te doy este mandamiento: "Ten la mano abierta para con tu prójimo, para con el necesitado (*'ani*) y pobre (*'ebyon*) en tu tierra".

¹⁶⁸ Precisamente porque el dicho es incompatible con lo sostenido en 10,21, no se puede descartar que en 14,6-9 se esté recordando una enseñanza de Jesús (pese a la opinión de Funk, *Five Gospels*, 116).

¹⁶⁹ Schrage puede estar acertado al señalar el carácter único de la situación, "que prohíbe convertir la acción de la mujer en norma de la conducta cristiana después de ... Viernes Santo" (citando a R. Storch). Se reafirma en la idea al declarar que "el relato no consagra un principio intemporal que pueda ser citado para favorecer el culto, en detrimento de las obligaciones sociales" (*Ethics*, 73).

rien), no atestiguada fuera de Lucas, que avisa de la simétrica inversión escatológica (6,24-25)¹⁷⁰. Aquí resulta oportuno recordar que es Lucas quien ofrece el Magníficat, con la correspondiente confianza: “Él [Dios] llenó de bienes a los hambrientos [*peinōntas*] y despidió vacíos a los ricos” (Lc 1,53), pasaje donde resuena el cántico de Ana (1 Sm 2,7-8). Es Lucas el único que recoge las parábolas monitorias del rico insensato (12,16-21) y del rico y Lázaro el mendigo (*ptōchos*) (16,19-31)¹⁷¹. Es Lucas quien desarrolla la tradición compartida que insta a acumular un tesoro en el cielo con la exhortación: “Vended vuestros bienes y dad limosna” (Lc 12,33-34/Mt 6,20-21). Es también en Lucas donde Jesús recomienda a su anfitrión invitar a los pobres e ilustra su recomendación con una parábola (14,13.21)¹⁷². Es Lucas quien presenta a Jesús previniendo contra “toda clase de codicia (*pleonexia*)” (12,15) y quien acusa a los fariseos de ser amantes del dinero (*philargyroi*)” (16,14). Y es Lucas quien habla de un hombre (Zaqueo, el acaudalado recaudador de impuestos) que hizo lo que el (joven) rico no había querido hacer (19,8). ¿Quién puede dudar, pues, que éste es un tema relevante en el evangelio lucano?¹⁷³ Al mismo tiempo, si se tiene en cuenta la fuerza de la tradición judía en lo tocante a los pobres, la posible influencia de Is 61,1-2 en la manera de entender Jesús su misión, y el episodio del (joven) rico, ¿quién puede dudar que Lucas simplemente ha desarrollado (quizá con relatos buscados para ese fin) lo que ya era recordado como una preocupación hondamente arraigada de Jesús?

Mateo, por su parte, parece haberse centrado más en el otro extremo del espectro de la tradición judía relativa a los pobres: “los pobres” que, no teniendo posesión alguna en la que confiar, confían sólo en Dios. De ahí que en su versión de la primera bienaventuranza sean “Bienaventurados los pobres *de espíritu...*” (Mt 5,3)¹⁷⁴, y que en la cuarta los bienaventura-

¹⁷⁰ Véase *supra*, § 12.4c.

¹⁷¹ Véase *supra*, cap. 12, n. 213. Cf. Bammel, *TDNT* VI, 906: “Lo esencial del relato ... no es el mal comportamiento del rico en relación con el pobre, sino el ineluctable alejamiento de su vida y las de todos los ricos de la esfera de Dios. La esperanza del pobre ... está en el mundo futuro, aunque no del todo”. El rico “concibe la vida en completo aislamiento de las responsabilidades comunitarias que entraña la vida en una comunidad de la alianza” (Kaylor, *Jesus*, 145).

¹⁷² Cf. *infra*, § 14.8.

¹⁷³ Véase, p. ej., Fitzmyer, *Luke*, 247-51; Schottroff / Stegemann, *Hope of the Poor*, cap. 3. L. T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39; Missoula: Scholars, 1977) 132-40, pasa por alto muchas de las preocupaciones sociales expresadas en Lucas.

¹⁷⁴ Pero nótese que los qumranitas se consideraban los pobres (*supra*, n. 144) y también “los pobres de espíritu” (1QH 6[=14],3); véase D. Flusser, “Blessed are the Poor in Spirit...”, en *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalén: Magnes, 1988) 102-14, quien se refiere especialmente a 1QH 23[=18],15; y Charlesworth, *Jesus*, 68-70, quien

dos hambrientos sean los que tienen “hambre y sed *de justicia*” (5,6). A diferencia de Lucas, Mateo se contentó con reproducir sin más las otras referencias a los pobres encontradas en Q (Mt 11,5) y Marcos (Mt 19,21; 26,9.11). Y en el relato de la tentación del diablo a Jesús de convertir las piedras en panes es Mateo quien ofrece entera la cita de Dt 8,3: “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” (Mt 4,4), mientras que Lc 4,4 tiene sólo la primera oración. Parece probable, pues, que Mateo o la tradición por él conocida recordase que Jesús había enseñado a sus oyentes que la pobreza material no era la peor situación en que podían encontrarse las personas. Había un diferente sistema de valores y una satisfacción que ningún pan hecho por manos humanas podía proporcionar. Una vez más, teniendo en cuenta la tradición judía relativa a la pobreza y las advertencias presentes en Mateo y Lucas de que “donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón” (Mt 6,21/Lc 12,34) y de que no se puede servir a Dios y a Mamón (Mt 6,24/Lc 16,13), parece difícilmente justificable dudar que tales advertencias reflejaban también preocupaciones y temas de la enseñanza de Jesús.

En suma, la actitud hacia los pobres recordada de Jesús lo sitúa por completo dentro de la tradición legal y espiritual judía de la pobreza. No fustigaba a los ricos, como hicieron Amós y 1 Hen 94,6-11 antes de él y Sant 5,1-6 después de él, aunque los “ayes” de Lucas interpreten su enseñanza en esa dirección (Lc 6,24-26). Simplemente les hacía ver los peligros de su posición y sus obligaciones ante la ley de Dios. Zaqueo entendió la censura implícita de un sistema injusto y respondió en el espíritu inculcado por las leyes de Israel relativas a los pobres, al igual que más tarde Antonio y Francisco de Asís volvieron a escuchar la reconvencción al (joven) rico y la invitación a dejarlo todo. Tampoco idealizaba Jesús la pobreza, ni llamaba a la abolición de la propiedad privada, ni predicaba un igualitarismo absoluto. Indicaba que los pobres, que no podían poner su confianza en posesión alguna, estaban cerca del corazón de Dios. Al mismo tiempo, sin embargo, no debemos olvidar que su enseñanza al respecto no era ajena a la idea deuteronomica de que a los pobres, como integrantes del pueblo de la alianza, les correspondía su parte en la prosperidad de la nación y de que un sistema justo debía salvaguardar ese derecho¹⁷⁵.

hace referencia en particular a la autodesignación del Maestro de Justicia en 1QH 13[=5],13-15.

¹⁷⁵ Kaylor va demasiado lejos al argumentar que “Jesús defendió la causa de los pobres y los débiles frente a las élites ricas y poderosas que gobernaban bajo el dominio de Roma”; pero está más acertado al señalar que “la verdadera opción no es entre una ética intemporal y una ética relacionada con la situación contemporánea de Jesús, sino entre la ética que se compromete con el mundo social y la que no” (*Jesus*, 92-93).

Jesús introdujo, sin embargo, una novedad al asegurar que el reino de Dios era precisamente para los pobres, y no sólo como una esperanza de futuro. Ya ahora, ellos podían experimentar la buena noticia; también una seguridad ante Dios, un consuelo y una satisfacción que no dependían de su seguridad económica. Por implicación, en la compañía de los seguidores de Jesús, esa seguridad, ese consuelo y esa satisfacción eran ya realidad¹⁷⁶.

13.5. Los pecadores

La tradición sinóptica contiene sólo unos cuantos dichos en que Jesús manifiesta clara conciencia de haberle sido encargada una misión. Ya nos hemos referido a dos de ellos. Uno se encuentra en el desarrollo mateano de la respuesta a la mujer sirofenicia: “Sólo he sido enviado (*apestalēn*) a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (§ 13.3)¹⁷⁷. Otro, en el desarrollo lucano de la predicación de Jesús en Nazaret: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para predicar la buena noticia a los pobres...” (§ 13.4). Pero el dicho con más credibilidad –i. e., recordado como pronunciado por Jesús, en vez de ser una explicación de su actitud recordada– es Mc 2,17 parr.: “No vine (*ēlthon*) a llamar a los justos, sino a los pecadores (*hamartōloi*)”¹⁷⁸. Estas palabras constituyen una respuesta a la crítica de los fariseos sobre los compañeros de mesa de Jesús (Mc 2,13-17, parr.) y el clímax de la llamada de Jesús a Leví/Mateo, el recaudador, tras la comida de la que éste era el anfitrión y a la que asistían “muchos recaudadores de impuestos y pecadores” (Marcos/Mateo).

Mt 9,12-13	Mc 2,17	Lc 5,31-32
<u>No necesitan médico los sanos, sólo los que están mal.</u> Id a aprender lo que significa esto: “Misericordia quiero, y no sacrificio”. Porque no vine a <u>llamar</u> a <u>los justos, sino a los pecadores.</u>	<u>No necesitan médico los sanos, sólo los que están mal.</u> No vine a <u>llamar</u> a <u>los justos, sino a los pecadores.</u>	<u>No necesitan médico los robustos, sólo los que están mal.</u> No he venido a <u>llamar</u> al arrepentimiento a <u>los justos, sino a los pecadores.</u>

¹⁷⁶ Cf. Becker, *Jesus*, 158.

¹⁷⁷ Un carácter similar tiene la conclusión de Lucas al episodio de Zaqueo: “porque el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido” (Lc 19,10). El dicho fue añadido en algunos mss. a Mt 18,11, y un dicho análogo, en otros mss., a Lc 9,55.

¹⁷⁸ Para otros dichos con *ēlthon* atribuidos a Jesús en la tradición sinóptica (Mt 5,17; 10,34-35) véase *infra*, cap. 15, nn. 224-237. El tema es algo más abundante en el cuarto evangelio (Jn 5,43; 7,28; 8,42; 10,10).

El dicho tiene las variaciones y ampliaciones típicas de la transmisión oral y remata bien la respuesta de Jesús a la crítica de relacionarse con “pecadores”¹⁷⁹. Hay muchos estudiosos que no están dispuestos a admitir que Jesús pudo haber expresado de esta forma su sentido de la misión¹⁸⁰. Pero el dicho está reflejado en literatura cristiana posterior, lo cual sugiere que tiene una larga historia¹⁸¹. Y ya veremos más adelante que la antítesis justo-pecador concuerda perfectamente con la tendencia a dividirse en facciones propia de la época de Jesús¹⁸². Además, el contexto indicado se refleja de modo sorprendente en la crítica contra Jesús de que era “un comilón y un borracho, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores” (Mt, 11,19/Lc 7,34)¹⁸³. No parece creíble que esa crítica fuera introducida en la tradición de Jesús por iniciativa de discípulos posteriores; en cambio se admite mayoritariamente que alguien pudo hacer ese comentario despectivo mientras Jesús desarrollaba su misión¹⁸⁴.

En Lucas, el tema de la asociación de Jesús con pecadores se encuentra con frecuencia: Pedro dice a su maestro: “Apártate de mí, porque soy un hombre pecador” (5,8); la mujer que unge los pies a Jesús mientras él está recostado a la mesa es identificada como “una pecadora” (7,37.39); en la introducción a las tres parábolas de la misericordia (la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo pródigo) se refiere que “recaudadores de impuestos y pecadores se acercaban todos a él para oírle”, motivo por el cual los fariseos murmuraban, diciendo: “Éste acoge a los pecadores y come con ellos” (15,1-2). Lucas remacha el clavo mediante

¹⁷⁹ ¿Fue añadida la frase final como una “explicación secundaria del dicho sobre el médico?” (Bultmann, *History*, 92)? Pero sería igualmente apropiado preguntar si el conjunto del pasaje (2,14/15,17), que constituye tan acabada secuencia de enseñanza, fue alguna vez comunicado oralmente en forma truncada. Pesch hace ver lo improbable de que una comunidad cristiana, en principio formada por justos (*dikaioi*), desarrollase un dicho en el que Jesús se desinteresa explícitamente de los *dikaioi* (*Markusevangelium*, 167-68). Sobre la asociación entre restauración/curación y perdón en la Biblia, cf. Ebner, *Jesus*, 152-54, 160.

¹⁸⁰ Funk, *Five Gospels*, 46-47 (pero la primera parte del dicho “sonaba a Jesús”); Lüdemann, *Jesus*, 17.

¹⁸¹ *Pap. Oxy.* 1224 (Elliott, *Apocryphal New Testament*, 35-36), pero el fragmento queda interrumpido antes del final de la primera frase; 1 Tim 1,15; *Bern* 5,9.

¹⁸² Véase Davies / Allison, *Matthew II*, 105-106.

¹⁸³ Citado *supra*, § 12.5c.

¹⁸⁴ El voto negativo del Seminario de Jesús tiene que ver con el uso de la expresión “Hijo del hombre” (Funk, *Five Gospels*, 180, 302-303); pero el Seminario alberga pocas dudas respecto a que Jesús se relacionaba con “recaudadores de impuestos y pecadores” y “gente rechazada por la sociedad” y que era criticado por comer con ellos (*Acts of Jesus*, 66-67); “los testimonios sobre Juan y Jesús de personas ajenas a sus círculos son auténticos” (Lüdemann, *Jesus*, 173). Véase *supra*, cap. 12, n. 348, y Holmén, *Jesus*, 205-19.

el final de las dos primeras parábolas, donde se asegura que hay “alegría en el cielo por un solo pecador que se arrepienta” (15,7.10). Además, incluye una parábola en que son comparados un fariseo y un recaudador de impuestos, y donde éste dice en su oración: “¡Oh Dios! ¡Ten compasión de mí, que soy un pecador!” (Lc 18,13). Y es también el tercer evangelista quien refiere las murmuraciones contra Jesús por hospedarse en casa de Zaqueo, el rico recaudador de impuestos, “un hombre pecador” (19,7). Podemos concluir que aunque Lucas ha desarrollado el tema, éste ya estaba presente en los más antiguos recuerdos relativos a la misión de Jesús.

Tres rasgos destacan en este catálogo: 1) la memoria de que el término *pecador* (*hamartōlos*) solía ser empleado al criticar a Jesús; 2) el hecho de aparecer “pecador” regularmente asociado a “recaudador de impuestos”¹⁸⁵, y 3) la peculiaridad de que muy a menudo la crítica contra Jesús es por comer con esa clase de gente. No hay razón para dudar que los tres rasgos estaban ya firmemente instalados en los más antiguos recuerdos de la misión de Jesús, como se admite generalmente. Para hacer ver su importancia es preciso examinarlos por separado: *a)* ¿Quiénes eran los “pecadores”? *b)* ¿Por qué la asociación de recaudadores de impuestos y pecadores? *c)* ¿Por qué comer con pecadores era tan reprochable para algunos? La tercera pregunta es preferible dejarla para el capítulo 14, y la segunda puede ser tratada brevemente. Pero la primera requiere cierta atención.

a. ¿Quiénes eran los “pecadores”?

Una de las más vivas controversias en la reciente búsqueda de Jesús fue ocasionada por la dura crítica de Sanders contra la respuesta de Jeremías a la pregunta. Jeremías había confundido la cuestión definiendo “pecadores” como “un término aplicado específicamente a los que trabajaban en oficios despreciados” y agrupándolos con “los *amme-ha-arez*” (‘gente de la tierra’), los incultos, los iletrados, cuya ignorancia religiosa y conducta moral suponían un obstáculo para su salvación, según las creencias de la época”¹⁸⁶. Sanders respondió que el término *pecadores* hace referencia a “los malos” o, dicho de otro modo, “los transgresores de la Ley voluntarios e impenitentes”¹⁸⁷, y que no se empleaba para designar al vulgo. “La gente

¹⁸⁵ Nótese también Mt 21,31-32: “En verdad os digo que los recaudadores de impuestos y las prostitutas os preceden en el reino de Dios ... los recaudadores y las prostitutas creyeron en él [en el Bautista]”; véase *supra*, cap. 12, n. 165.

¹⁸⁶ Jeremías, *Proclamation*, 109-12.

¹⁸⁷ Sanders, *Jesus and Judaism*, 385, n. 14, cita a Jeremías dando por buena su opinión en este caso.

corriente no era irreligiosa”¹⁸⁸. A su juicio, Jeremías recalcaba demasiado la inaceptable idea de que Jesús llevó un mensaje de misericordia y perdón a un judaísmo insensible o simplemente formalista. El verdadero escándalo, según Sanders, era que Jesús se relacionaba con infractores de la Ley –i. e., incumplidores de las obligaciones pactales– y que les prometía el reino sin instarlos al arrepentimiento¹⁸⁹.

Sin embargo, el propio Sanders podía ser objeto de crítica. Si Jeremías había trabajado con una definición demasiado amplia de quiénes eran los “pecadores” en la época del Segundo Templo, Sanders estaba utilizando un concepto igualmente poco matizado de qué individuos podían ser descritos como “pecadores” en el judaísmo de entonces. Es cierto que “pecador” (*raša'*) designa a quien infringe o no guarda la Ley, como el uso regular de esa palabra deja claro¹⁹⁰. Pero la interpretación de lo que la Ley exigía no era ni mucho menos uniforme en el judaísmo del Segundo Templo. En consecuencia había muchos aspectos conductuales que daban lugar a discusión sobre si una acción determinada constituía o no una infracción de la Ley. El asunto ha quedado muy bien ilustrado con la reciente publicación de 4QMMT. Este documento detalla una serie de cuestiones en que es claro que la secta de Qumrán creía que sus halakot eran las exigidas por la Ley (B1-82). El texto trata de persuadir a otros de que deben seguir esas reglas para ser considerados justos ante Dios (C26-32), con el obvio corolario de que quien se negarse a practicarlas infringía la Ley y era, por tanto, un pecador. Así sucede siempre que puntos de doctrina o de praxis adquieren tal importancia para un grupo que éste estima necesario separarse (C7) y mantener una identidad distinta de los demás. La inevitable conclusión es que los otros son “pecadores” porque no observan la doctrina o la praxis tan valorada por el grupo y que tanto lo define.

En otras palabras, *pecador* no era un término unívoco, que permitiera siempre, a cualquier tribunal de cualquier parte de Israel, saber qué cla-

¹⁸⁸ *Ibid.*, 177-78. Sanders es seguido por Meier, *Marginal Jew* II, 149, 211-12; III, 28-29; cf. Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 119 (“los deliberada, continua y obstinadamente malvados ... los irremediablemente malos”).

¹⁸⁹ Sanders, *Jesus and Judaism*, 198-206; *id.*, *Historical Figure*, 226-37; J. T. Sanders / W. D. Davies, “Jesus: from the Jewish Point of View”, en Horbury et al. (eds.), *Judaism* III, 618-77. La polémica de Sanders con Jeremías suscitó la enérgica protesta de un antiguo colega suyo de la universidad de McMaster (Canadá), Ben Meyer, “A Caricature of Joachim Jeremias and His Work”: *JBL* 110 (1991) 451-62, con réplica de Sanders, “Defending the Indefensible”: *JBL* 110 (1991) 463-77; entraron también en la polémica Hengel y Deines (“Sanders’ Judaism”, 68-69), pronunciándose un tanto en defensa de los eruditos alemanes.

¹⁹⁰ P. ej., Ex 23,1; Dt 25,2; Sal 1,1.5; 10,3; 28,3; 37,32; 50,16-18; 71,4; 82,4; 119,53.155; Prov 17,23; Ez 33,8.11.19; Eclo 41,5-8.

se de infracción había cometido quien le fuera presentado acusado de tal. “Pecador” funcionaba también como un término típico de la lucha entre facciones; como una palabra despectiva, injuriosa, con la que prevenir que miembros de un grupo traspasaran con su conducta los límites que definían a ese grupo¹⁹¹. Esto es precisamente lo que encontramos frecuentemente en la literatura del período del Segundo Templo. Ya en Dn 12,10 se establece un contraste entre los “pecadores” (*ṣā'im*), que no entienden la revelación de Daniel, y los “sabios” (*maskilim*), que la entienden. En 1 Macabeos, con “pecadores e impíos”, sin duda se quería hacer referencia también a quienes los Macabeos consideraban como apóstatas, como israelitas que habían abandonado la Ley (1 Mac 1,34; 2,44.48)¹⁹². Similarmen- te, en los primeros escritos del ciclo de Henoc, los “pecadores” son adversarios de los supuestos “justos”¹⁹³, que “pecan como los pecadores” en cuanto, a juicio de los henoquianos, utilizan un calendario errado y por eso no guardan las fiestas correctamente (1 Hen 82,4-7). De la misma manera, en los manuscritos del Mar Muerto *ṣā'm* hace referencia a los oponentes de la secta¹⁹⁴. Allí es nuevamente la interpretación que la secta hace de la Ley lo que determina que quienes no aceptan esa interpretación sean contados entre los malos¹⁹⁵. El caso más palmario es en cierto modo el de los *Salmos de Salomón*, donde los “justos”, los “devotos”¹⁹⁶, atacan repetidamente a los “pecadores”, término que a menudo hace referencia a los adversarios de los justos, probablemente los sacerdotes as- moneos, que controlaban el culto del templo¹⁹⁷. En todos estos casos el término *pecadores* no denota judíos que no practicaban la Ley e incluso se oponían ella —los generalmente considerados como infractores—, sino judíos que practicaban su judaísmo *de otra manera* que la facción del escri-

¹⁹¹ En lo que sigue me sirvo una vez más (como en § 9.4) de mi anterior trabajo “Pharisees, Sinners and Jesus”, 73-76; también, más brevemente, de mi *Partings*, 103-105. Sobre la tendencia a formar facciones en el judaísmo del Segundo Templo, cf. § 9.4, incluida la n. 56. Crossan, con cierta justicia, critica a Sanders por tratar el pecado sólo como fenómeno individual, desentendiéndose del mal sistemático y del pecado estructural; pero, a su vez, Crossan, a pesar de distinguir entre invectiva y descripción, no presta atención al modo en que realmente se utilizaba en la época el término *pecador* (*Birth*, 337-43).

¹⁹² J. A. Goldstein, *1 Maccabees* (AB 41; Nueva York: Doubleday, 1976) 123-24.

¹⁹³ 1 Hen 1,7-9; 5,4.6-7; 22,9-13, y 94-104 *pássim*.

¹⁹⁴ 1QpHab 5,1-12; 1QH 10[=2],10-12; 12[=4],34; CD 2,3; 11,18-21; 19,20-21; 4QFlor (4Q174) 1,14.

¹⁹⁵ P. ej., 1QS 5,7-13; 1QH 15[=7]12; CD 4,6-8. Nótese la cita de Dn 12,10 en 4QFlor (4Q174) 2,3-4a, donde la secta parece identificarse con los *maskilim* de Daniel.

¹⁹⁶ P. ej., *SalSl* 3,3-7; 4,1.8; 9,5; 10,3.6; 13,6-12; 15,6-7.

¹⁹⁷ *SalSl* 1,8; 2,3; 7,2; 8,12-13; 17,5-8.23. Véase *supra*, § 9.4 en n. 131.

tor¹⁹⁸. Ellos eran “pecadores”, es decir, infractores de la Ley, pero *sólo desde un punto de vista sectario* y sólo según la interpretación de ella por unos sectarios¹⁹⁹.

Un hecho notable emerge de todo esto: el lenguaje utilizado en la crítica de Jesús refleja el carácter sobremedida polémico y parcial del uso del término diversamente atestiguado en los escritos de la época. Destaca la antítesis entre “justos” y “pecadores” (Mc 2,17), reflejada también en la conclusión de Lucas a la parábola de la oveja perdida (Lc 15,7) y en su parábola del fariseo y el recaudador de impuestos (18,9.14)²⁰⁰. La conclusión evidente es que Jesús era criticado por algunos que se consideraban a sí mismos correctos observantes de la Ley (“justos”) y que lo era a causa de su asociación con aquellos a los *que los “justos” tachaban de “pecadores”*, es decir, los que tenían en poco o discutían las interpretaciones de la Torá correctas según los “justos” (*šadikkim*). En otras palabras, el sentido de Mc 2,17c encaja bastante bien en un contexto tipificado por el corpus henóquico, los manuscritos del Mar Muerto y los *Salmos de Salomón*. Como vimos (§ 9.4), la misma literatura indica también la posibilidad de que los fariseos estuviesen considerablemente implicados en esas disputas entre facciones. Hay que considerar probable, por tanto, que los críticos de Jesús fueran sobre todo fariseos (cuya posición podría estar reflejada con bastante fidelidad en los *Salmos de Salomón*) y que fueran también fariseos quienes emplearon la palabra *pecadores* al criticar el trato de Jesús con los que ellos consideraban infractores de la Ley²⁰¹.

Si es así conviene señalar también que en Mc 2,17 no se recuerda a Jesús entrando en consideraciones sobre si sus críticos fariseos eran justos. Tal como conocemos el dicho, “los justos” de 2,17c corresponden a “los

¹⁹⁸ “Cuando es visto a través del prisma del sistema de pureza imperante, el disidente aparece claramente fuera del ámbito de lo que el grupo considera santo y exclusivo de él” (Malina, *Social Gospel*, 60); o como dice Buchanan (*Jesus*, 132), es considerado “un paria desde el punto de vista litúrgico”.

¹⁹⁹ Sanders reconoce este aspecto al hablar de los “pecadores” (*Jesus and Judaism*, 210; como hizo también antes en su libro *Paul and Palestinian Judaism*, índice “The Wicked”), pero no lo integra en su estudio de Jesús. Sobre la gravedad de la acusación, cf. *supra*, § 9.4.

²⁰⁰ Nótese también el uso de *dikaioō* en Mt 11,19/Lc 7,35; Lc 16,15; cf. Mt 21,32.

²⁰¹ Aun cuando *hamartōlos* es utilizado en un contexto no sectario (Lc 5,8; 6,32-34; 7,37.39; 13,2; 15,7.10; 18,13) el término deja percibir un tono despectivo (incluso autodespectivo). A veces se empleaba haciendo referencia a prostitutas, como se aprecia en Mt 21,31 (donde “prostitutas” sustituye a “pecadores” en la asociación con recaudadores de impuestos) y en Lc 7,37.39. Sobre la actitud de Jesús respecto a la infracción de la Ley, cf. *infra*, § 14.4.

sanos” de 2,17b²⁰². Incluso si en este punto “justo” es un término tan sectario como “pecador”, no cuestiona aquí Jesús la presunción de virtud²⁰³, sino el uso peyorativo de “pecador”. Tampoco niega Jesús que muchas veces el epíteo está justificado: “los pecadores” son el equivalente de “los que están mal”; él mismo llamó al arrepentimiento (§ 13.2a); en la parábola del fariseo y el recaudador de impuestos, éste confiesa ser “pecador”. Lo importante en Mc 2,17 es más bien el rechazo implícito del uso de “pecador” por los que se consideran “justos” como un término despectivo²⁰⁴. La protesta de Jesús estaba dirigida evidentemente contra un sectarismo que trazaba límites demasiado estrictos en torno a una conducta pretendidamente legitimada por la Torá y que consideraba a los situados fuera de esos arbitrarios límites como “pecadores”, infractores de la Ley, reprobados por Dios²⁰⁵. Protestó contra unos supuestos “justos” incapaces de reconocer un cumplimiento de la alianza que no se ajustara a las condiciones y definiciones establecidas por ellos mismos²⁰⁶.

Así pues, Jeremías se había aproximado a las circunstancias más de lo que Sanders quería reconocer²⁰⁷. No era que Jesús hubiera abierto las puertas del reino a criminales impenitentes, como sostenía Sanders²⁰⁸, ni que

²⁰² Véase la declaración de Jesús respecto a los noventa y nueve justos que no necesitan arrepentirse en la parábola de la oveja perdida (Lc 15,7) y al hermano mayor en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,31). En otras partes de la tradición de Jesús, el término *justo* (*dikaïos*) es utilizado positivamente, y no sólo por Mateo (Mc 6,20; Mt 1,19; 10,41; 13,17.43.49; 23,29.35; 25,46; Lc 1,6.17; 2,25; 14,14; 23,47.50), aunque hay que señalar que ninguno de los casos tiene paralelo en el segundo evangelio. A la vista de tales datos, no parece prudente que McKnight haya puesto tan en primer plano el término en cuestión (*New Vision*, 200-206).

²⁰³ Podríamos preguntarnos si critica Jesús la afirmación de la propia virtud si quiera en Lc 18,11-12, puesto que un paralelo como 1QH 15[=7],26-35 sugiere una actitud más de gratitud que de orgullo (Borg, *Conflict*, 107-108).

²⁰⁴ Cf. en la parábola del hijo pródigo cómo el hermano mayor se refiere al menor diciendo “ese hijo tuyo”, en vez de “mi hermano”, y cómo el padre le corrige suavemente hablando de “este hermano tuyo” (Lc 15,30.32).

²⁰⁵ De ahí que un capítulo similar a éste de mi libro *Jesus' Call to Discipleship*, cap. 4, lo titulara yo “The Boundery Breaker”, aludiendo a la actitud de Jesús frente a esos límites.

²⁰⁶ “Es sorprendente la frecuencia con que en los dichos de Jesús aparece este tema de la locura y maldad de considerarse justo y con derecho a censurar” (Dodd, *Founder*, 76). Extrañamente, dado el tema general de que trata, Holmén, siguiendo a Sanders, pierde de vista como éste la cuestión principal (*Jesus*, 200-205) y saca la discutible conclusión de que Jesús “no pretendía ser fiel [a la Ley], sino que era infiel deliberadamente” (220).

²⁰⁷ Wright, *Jesus*, 264-68, se acerca en esto a la posición de Jeremías; pero, sorprendentemente, dada la atención que dedica al contenido relativo a Israel del mensaje de Jesús, se desentiende del matiz sectario del término, quizá porque se compagina mal con su tema dominante de “la vuelta del destierro”.

²⁰⁸ Fue indudablemente para evitar tal inferencia por lo que el tercer evangelista añadió “al arrepentimiento” en Lc 5,32 y subrayó esto mismo en Lc 15,7.10.

negase la existencia de “pecadores”. La objeción de Jesús era contra un trazado de límites dentro de Israel que situaba a algunos israelitas fuera de la alianza y de la gracia de Dios. Todo intento de levantar barreras, de crear divisiones dentro de Israel contrariaba la voluntad divina. En otras palabras, Jesús era más crítico con los que desdeñosamente condenaban a los “pecadores” que con los “pecadores” mismos. Así como debía ser defendido el derecho de los pobres dentro del pueblo (§ 13.4), también debía serlo el derecho de los considerados “pecadores” a causa de la estrechez de las definiciones y miras de otros. Si los pobres tenían especial interés para Dios, los excluidos y marginados tenían especial interés para la misión de Jesús.

b. *Los recaudadores de impuestos*

En la crítica contra Jesús, tal como fue recordada, un elemento constante era que se relacionaba con recaudadores de impuestos (*telōnai*)²⁰⁹. Tanto Mateo como Lucas recogen enseñanza en que Jesús habla favorablemente de los recaudadores²¹⁰. Uno de sus discípulos más cercanos era *telōnēs* (Mateo/Leví)²¹¹. Como ahora se admite por lo general, el término denotaba en Palestina recaudadores de impuestos indirectos, especialmente los que gravaban el tránsito de mercancías²¹². Se aplicaba lo mismo a funcionarios supervisores, como Zaqueo, que a sus empleados que cobraban las tasas en casetas o despachos (sing., *telōnion*), como Mateo/Leví (Mc 2,14, parr.)²¹³.

Los recaudadores de impuestos son asociados con los “pecadores” en la tradición de Jesús seguramente porque eran tenidos por tales. Esto se debe en parte a la desaprobación general del campesino-recaudador en el mundo antiguo²¹⁴. En parte también al hecho de que el dinero podía ser empleado para financiar las ambiciones arquitectónicas de Herodes Antipas, favorecer a sus paniaguados o contribuir al tributo que se pagaba a Roma (cf. Mc 12,14 parr.). Una causa más importante debía de ser la ex-

²⁰⁹ Mc 2,15-16 parr.; Mt 11,19/Lc 7,34; Lc 15,1: 19,2 (*architēlonēs*, “jefe de recaudadores”).

²¹⁰ Mt 21,31-32; Lc 18,10-14.

²¹¹ Mc 2,14 parr.; Mt 10,3.

²¹² De ahí parte de la importancia de Cafarnaún (cf. *supra*, § 9.9d).

²¹³ Véase especialmente J. R. Donahue, “Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification”: *CBQ* 33 (1971) 39-61; *id.*, “Tax Collector”, en *ABD* VI, 337-38; Schottroff / Stegemann, *Hope for the Poor*, 7-9; F. Herrenbruck, “Wer waren die ‘Zöllner’”: *ZNW* 72 (1981) 178-94; *id.*, *Jesus und die Zöllner* (WUNT 2.41; Tübinga: Mohr Siebeck, 1990) 22-37.

²¹⁴ O. Michel, “*telōnēs*”, en *TNT* VIII, 99-101; Schottroff / Stegemann, *Hope of the Poor*, 10-13; F. Herrenbruck, *Jesus und die Zöllner*, 89-94.

tendida percepción de que los campesinos-recaudadores aprovechaban la oportunidad para enriquecerse a costa de los contribuyentes. Lucas, al tanto de tales aspectos, indica claramente las sospechas (Lc 3,12-13; 18,11) y la realidad (19,8). El rechazo más característicamente judío de una práctica inaceptable lo reflejan dos dichos bastante sorprendentes del evangelio de Mateo, en los que se agrupa a los recaudadores con los gentiles, situándolos, por lo tanto, fuera del pueblo de la alianza (Mt 5,46-47; 18,17)²¹⁵.

Cualesquiera que sean los datos completos de la cuestión, la situación recordada en la tradición de Jesús es bastante clara. Relacionándose con recaudadores de impuestos, Jesús dio ocasión a ser criticado como “amigo de recaudadores de impuestos y pecadores” (Mt 11,19/Lc 7,34)²¹⁶. De todos modos, los recaudadores no deben ser considerados como unos “extraños”: por inaceptable que hubiera podido ser su medio de vida formaban parte, no menos que otros, de un Israel falto de arrepentimiento y necesitaban la buena noticia del reino de Dios más que muchos otros.

En suma, dentro de la llamada general a Israel a que se arrepintiera y renovara su fe, Jesús parece haber hecho un esfuerzo especial por infundir no sólo en los pobres, sino también en los despreciados como “pecadores” por los formadores de opinión de la época, la confianza en que el reino de Dios también estaba abierto para ellos. El mensaje fue escuchado por muchos pobres y pecadores en la tierra de Israel, y el recuerdo del grado de éxito de la misión de Jesús ha quedado patente en la tradición.

13.6. Las mujeres

La tradición en conjunto se esfuerza poco en relacionar el resultado de la misión de Jesús con mujeres en particular. Como fue el caso en muchos países occidentales hasta bien entrado en siglo XX, no había diferenciación dentro de la comunidad en cuanto tal entre hombres y mujeres. Si se hubiera planteado la pregunta, las mujeres cristianas habrían afirmado no

²¹⁵ En Lc 6,32-33 aparece “pecadores” las dos veces, mientras que Mt 5,46-47 tiene “recaudadores de impuestos” y “gentiles”. Mt 18,17 (“considéralo [al hermano recalcitrante] como un gentil y un recaudador de impuestos”) no tiene paralelo. Probablemente la forma anterior del primer dicho reflejaba la extendida actitud despectiva hacia los “pecadores” en tiempos de Jesús, en tanto que la tradición luego recitada en las comunidades de Mateo pasó a expresar el desprecio judío hacia los gentiles.

²¹⁶ El intento de Horsley de rechazar los datos sobre este punto es decepcionante por su tendenciosidad (*Jesús*, 212-23). Becker señala que las relaciones con recaudadores no eran de interés ni un problema para la Iglesia pospascual (*Jesús*, 163), por lo cual no hay motivo para suponer que la tradición tiene un origen posterior.

sentirse excluidas al dirigirse el predicador a su congregación llamando “hermanos” al conjunto de los miembros. Sin embargo, la nueva sensibilidad de la última generación ha hecho que quienes estudian los textos antiguos presten mayor atención al patriarcalismo más o menos presente implícitamente en todos ellos²¹⁷. Y la continua insistencia de la eclesiología católica en que la elección por Jesús de un grupo de doce compuesto sólo de varones conserva significación perenne para la concepción cristiana del ministerio ha hecho ineludible la cuestión “mujeres y discipulado”.

Dado que en la tradición de Jesús no hay un verdadero intento de poner de manifiesto el papel de las mujeres en relación con Jesús, las referencias específicas a discípulas tienen gran interés²¹⁸. Muy relevante es el hecho de que la mujer más venerada dentro de la tradición cristiana, María, la madre de Jesús, no sea incluida en el círculo de discípulos que rodearon al hijo durante su ministerio. Aparece sólo aludida en un comentario admonitorio de Jesús (Mc 3,31-35 parr.)²¹⁹.

Mucho más prominente en la tradición de Jesús es María Magdalena (María de Magdala/Migdal)²²⁰, de quien, según Lc 8,2, habían sido expulsados siete demonios (presumiblemente por Jesús). La tradición la recuerda como cabeza de un grupo de mujeres²²¹ que observaban “desde lejos” la crucifixión (Mc 15,40 parr.), en contraste con los discípulos varones, huidos; que pretendían embalsamar el cuerpo de Jesús (Mc 15,47-16,1 parr.); que fueron las primeras en ver el sepulcro vacío (Mc 16,2-8; Lc 24,22-23) y a Jesús resucitado (Mt 28,8-10)²²², y que informaron a los otros discípulos (Lc 24,10.23)²²³. Particular interés reviste la información de que

²¹⁷ Véase *supra*, particularmente Schüssler Fiorenza en cap. 4, n. 143.

²¹⁸ Para un estudio detallado del material al que a continuación se hace referencia véase B. Witherington, *Women in the Ministry of Jesus* (SNTSMS 51; Cambridge: Cambridge University, 1984) cap. 4. Jenkins rechaza los intentos de extraer material adicional de los evangelios apócrifos (*Hidden Gospels*, cap. 6): “Las interpretaciones feministas de los evangelios apócrifos representan un triunfo de la esperanza sobre la razón” (146).

²¹⁹ Véase *infra*, § 14.7, y cf. Jn 2,4. Sólo Juan la sitúa al pie de la cruz (Jn 19,25-27), aunque ya se encuentra mencionada en Hch 1,14.

²²⁰ Mc 15,40.47 parr.; 16,1 parr.; Lc 8,2; John 20,11-18; *EvTom* 114.1. Recordamos que Magdala/Migdal se encontraba en la orilla galilea del lago de Genesaret, entre Cafarnaún y Tiberíades. Sobre María Magdalena véase también Funk, *Acts of Jesus*, 476-78.

²²¹ Las otras mujeres mencionadas son: María, madre de Santiago (el Menor) y José/José; Salomé (Marcos), y la madre de Santiago y Juan (Mateo).

²²² El cuarto evangelista da a María Magdalena un papel aún más destacado, presentándola como testigo único de la primera aparición de Jesús resucitado (Jn 20,11-18).

²²³ Véase *infra*, § 18.3(1).

“cuando él estaba en Galilea”, esas mujeres “le seguían (*ēkolouthoun*) y le servían (*diēkonoun*)” (Mc 15,41)²²⁴. Marcos añade que había “muchas otras que habían subido con él a Jerusalén”. María Magdalena es mencionada también la primera en otro grupo de mujeres (Lc 8,2), incluida Juana, la mujer de Cusa, administrador de Herodes²²⁵, y la por lo demás desconocida Susana, una de las muchas que “servían (*diēkonoun*)” a Jesús (y sus discípulos) “con sus bienes/medios (*hyparchonta*)” (8,3)²²⁶. Tal dato, por razones obvias, es indicio de buena tradición; evidentemente, Lucas tuvo acceso a recuerdos de primera mano²²⁷. La implicación de que anduvo por Galilea predicando con tan nutrido séquito, incluidas “muchas mujeres”, no debe descartarse sin más; cuanto mayor el número de seguidores, mayor la red de relaciones familiares y contactos en los pueblos visitados.

Otra María²²⁸, junto con su hermana Marta, de Betania, es mencionada en Lucas (10,38-42) y Juan (11,1-12,11), doble testimonio que de nuevo indica valor histórico de la tradición. El dato de la gran atención de María a la enseñanza de Jesús parece haber causado gran impresión en Lucas, como debió de causarla a Jesús mismo (Lc 10,39). En Juan, sin embargo, es Marta quien desempeña el papel más brillante (Jn 11,20-27). Además, el cuarto evangelista hace constar que María y Marta (con su hermano) gozaban de la amistad de Jesús (11,5.11.35).

Otras mujeres que dejaron notable huella en la tradición de la misión de Jesús son la mujer con hemorragias (Mc 5,21-43 parr.)²²⁹; la sirofenicia (Mc 7,24-30/Mt 15,21-28); la que ungió los pies a Jesús (Mt 14,3-9 parr.); probablemente, otra (una “pecadora”) que le ungió la cabeza (Lc 7,36-50)²³⁰; y, en el cuarto evangelio, la samaritana junto al pozo de Sicar (Jn

²²⁴ El Seminario de Jesús tiene pocas dudas sobre el valor histórico de estas reminiscencias (Funk, *Acts of Jesus*, 158, 292-93).

²²⁵ Véase *supra*, cap. 9, n. 339. Lucas la incluye en su lista de las mujeres que fueron al sepulcro (24,10).

²²⁶ La protección económica de maestros religiosos por mujeres acomodadas, un hecho repetido en la historia del cristianismo, tiene, pues, su precedente dominical.

²²⁷ Byrskog opina que esas mujeres sirvieron de testigos directos e informantes en la formación y transmisión de la tradición de Jesús (*Story as History*, 73-82).

²²⁸ Para más detalles sobre las varias Marías de la tradición evangélica véase ABD, IV, 579-82.

²²⁹ La tradición recuerda a Jesús reaccionando al ser tocado inesperadamente por la hemorroísa (Mc 5,30), pero no a causa de la impureza que él pudiera haber contraído según las disposiciones de Lv 15,19-23, las cuales impedían en gran medida que la mujer pudiera ocupar su debido lugar en la sociedad.

²³⁰ Sobre la posibilidad de que la versión lucana se refiera a un episodio diferente véase *supra*, n. 165. En el cuarto evangelio, la tradición ha llegado a tal confusión que la mujer es identificada con María de Betania (Jn 12,1-8).

4,7-30.39-42) y la mujer sorprendida en adulterio (Jn 7,53-8,11). Mateo recuerda también que Jesús anunció la anticipación de las prostitutas a otros en la entrada en el reino (Mt 21,31-32). Así pues, pese a la poca prominencia dada a las mujeres en las referencias a los seguidores de Jesús, la medida en que la tradición de Jesús las incluye de manera explícita entre las personas que tuvieron trato directo con él y hace “visibles” los papeles femeninos es, a pesar de todo, inusitada y digna de ser tenida en cuenta²³¹.

Una vez más, aparte de detalles concretos, sería imposible eliminar esos elementos de la tradición sin violentarla de manera inaceptable. Es indudable la presencia de mujeres entre los discípulos y seguidores de Jesús, y algunas parecen haber estado más próximas a él que incluso varios de los Doce²³². A menudo se dice que habría sido escandaloso asociar a Jesús con esas mujeres. Pero sólo el episodio de Lc 7 sugiere algo (7,39) que cuadra con la crítica de Mt 11,19/Lc 7,34. Integradas en un grupo mayor de discípulos y seguidores de Jesús, no necesariamente su presencia se habría considerado contraria a las buenas costumbres. Y la enseñanza de Jesús a María de Betania tuvo lugar en la intimidad de la casa de ella.

Entonces, ¿por qué el grupo de los Doce estaba formado exclusivamente por hombres? La única incompatibilidad entre la situación recién descrita y la función de los Doce, según la tradición, es que Jesús no se contentó con enseñar solamente a los Doce, sino que encargó a éstos de ir en misión a su vez (Mc 6,6b-13 parr.). Marcos indica que fueron enviados “de dos en dos” (6,7), un modo de proceder por completo comprensible y que probablemente se refleja en la lista de los Doce (6 x 2 o 3 x 4)²³³. No

²³¹ Además de los pasajes mencionados, cf. Mc 1,29-31 parr.; 3,35 parr.; Mt 6,28/Lc 12,27; Mt 13,33/Lc 13,20-21/*EvTom* 96; Lc 7,11-17; 13,10-17; 15,8-10; 17,34-35; 18,2-5; 23,27-31. Véase también Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 147, 152; Witherington, *Women*, 35-52; L. Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox, 1995) 79-118; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 219-25; y sobre la mujer en aquel contexto, cf. T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Enquiry into Image and Status* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1995). “En el ámbito cultural de la Palestina del siglo I, el simple uso de una mujer como ilustración requería una decisión moral” (Bailey, *Poet and Peasant*, 158, en referencia a Lc 15,8-10). Marshall señala que “la considerable presencia de mujeres entre los seguidores de Jesús no tiene precedentes cínicos” (“Thomas and the Cynic Jesus”, 60).

²³² Meier entiende que una cosa es que no se hable de “discípulas”, y otra que no las hubiera en realidad (*Marginal Jew* III, 74-80).

²³³ Jeremías explica que ésta era una práctica habitual en el judaísmo, en parte por una mayor seguridad y en parte como reflejo de la exigencia legal de al menos dos personas para la validez de un testimonio (Dt 17,6; 19,15) (“Paarweise Sendung im Neuen Testament”, *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* [Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966] 132-39).

habría sido concebible que unas mujeres fueran por ahí predicando y recibiendo hospitalidad entretanto, ni dos solas, ni acompañadas de un hombre²³⁴. Aun en el caso de que Jesús hubiera querido integrar una o más mujeres en el grupo de los Doce, habría sido impensable que ellas desempeñaran el mismo papel que sus compañeros varones, por razones sociales obvias. Dicho de otro modo: según los datos disponibles, la ausencia de mujeres en ese grupo estaba determinada por las costumbres sociales y las convenciones culturales de la época, no por ninguna razón teológica sobre la aptitud o no de las mujeres para la misión o el ministerio.

En suma, no hay en la tradición de Jesús indicio alguno de que él considerase a las mujeres una clase en desventaja como las de los “pobres” y los “pecadores”. Simplemente daba por supuesto que formaban parte de Israel y gozarían de las ventajas prometidas a un pueblo arrepentido y con una fe renovada. De ahí la falta de una “buena noticia” específica para mujeres. Aun así, la prominencia de mujeres entre los seguidores de Jesús y la cercanía de él a algunas, señaladamente a las dos Marías, la de Magdala y la de Betania, debió de provocar más de un comentario entre la gente biempensante de la época. Pero lo que sin duda indica todo ello es que Jesús no encontraba en las mujeres, por su condición de tales, nada que les restase categoría ni las incapacitase para el servicio y el ministerio.

13.7. Los gentiles

Si bien Jesús centró su misión en Israel, posteriormente su movimiento se abrió a la misión entre los gentiles (Hechos); por eso es inevitable preguntarse si ya él tenía prevista tal expansión. Para los ávidos de demostrar continuidad entre la misión de Jesús y la de los primeros cristianos, los datos no son muy alentadores. Ya hemos señalado que Mateo conservó las instrucciones misionales que prohibían la actividad fuera de Israel: “No toméis el camino de/hacia los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos...” (Mt 10,5), instrucciones dadas probablemente por el mismo Jesús²³⁵. ¿Significa esto que Jesús no preveía un lugar para los gentiles en el

²³⁴ Pese a la opinión de Crossan, *Historical Jesus*, 335; íd., *Birth*, 337; y de L. Schottroff, quien encuentra indicios en Q de profetisas itinerantes que seguían a Jesús (“Itinerant Prophetesses: A Feminist Analysis of the Sayings Source Q”, en Piper [ed.], *The Gospel behind the Gospels*, 347-60).

²³⁵ Véase *supra*, § 12.4h y n. 266; también § 13.3c, h. Mateo tuvo cuidado en contrabalancear 10,5-6.23 y 15,24 añadiendo referencias a los “gentiles” en otros pasajes de su tradición (10,18; 12,18-21 [Is 42,1-4]; 21,43; 24,9.14; 25,32, y, naturalmente, 28,19), para indicar que las restricciones impuestas por Jesús estaban limitadas a los contextos en que aparecían.

reino de Dios? No necesariamente. Porque en las esperanzas escatológicas de profetas y videntes anteriores apenas hubo pensamiento de misión dirigida a los gentiles; Is 66,19 es el único caso²³⁶. Al mismo tiempo, sin embargo, hemos visto que una fuerte corriente judía contaba con que los gentiles peregrinarían a Sión para pagar tributo o para venerar allí a Dios (convertidos en “prosélitos escatológicos”)²³⁷. Que Jesús pudo compartir esta expectativa lo sugieren varios episodios y pasajes²³⁸.

En primer lugar, los relatos sobre encuentros de Jesús con gentiles recuerdan a Jesús respondiendo a las preguntas que ellos le formulaban e impresionado por su fe²³⁹. Luego tenemos el dicho de Q que prevé la venida de muchos de Oriente y de Occidente a reclinarse a la mesa con los patriarcas en el reino (Mt 8,11/Lc 13,29)²⁴⁰. Además, los anuncios de Jesús de inversión escatológica (cf. § 12.4c), así como su advertencia de que era un error la confianza basada solamente en ser descendiente de Abrahán (cf. Mt 3,9/Lc 3,8), permitían deducir que los gentiles (incluso Nínive, Tiro y Sidón)²⁴¹, podrían ser los beneficiarios del fallo de Israel²⁴². Por su parte, Marcos incluye la cita completa de Is 56,7 en su relato de la purificación del templo: “Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones” (Mc 11,17), uno de los textos clásicos en la esperanza judía sobre la peregrinación escatológica de los gentiles²⁴³. Y no debemos olvidar que, al decir la parábola del buen samaritano, Jesús quizá pretendió escandalizar a sus oyentes presentando a un samaritano como héroe, cuando los samaritanos eran considerados mestizos y apóstatas (Lc 10,30-

²³⁶ Sanders, *Jesus and Judaism*, 214.

²³⁷ Cf. *supra*, § 12.2c(7).

²³⁸ Jeremías, *Jesus' Promise to the Nations*, cap. 3; Lohfink, *Jesus and Community*, 17-20; Rowland, *Christian Origins*, 150-51.

²³⁹ Mt 8,5-13/Lc 7,1-10; Mc 7,24-30/Mt 15,21-28. Según Mc 7,27, Jesús, por implicación, llama “perros” a los gentiles, supuestamente un insulto tradicional (cf. Flp 3,2). Hay que señalar que en griego se lee *kynariois*, forma plural de *kynarion*, “perro doméstico o faldero”, en vez de *kyōn*, perro callejero (BDAG, *kynarion*); lo que no está tan claro es que esa distinción fuera posible en arameo (análisis de la cuestión en Davies / Allison, *Matthew II*, 554). Y si Jesús se refirió a los gentiles mediante la palabra *pecadores* (Lc 6,34; cf. Mt 5,47), simplemente estaba reflejando un uso característico de la época (detalles, p. ej., en mi *Partings*, 103). Véase también Keck, *Who is Jesus?*, 57-58.

²⁴⁰ Véase *supra*, particularmente cap. 12, nn. 173 y 442.

²⁴¹ Mt 11,22/Lc 10,14; Mt 12,41/Lc 11,32.

²⁴² McKnight piensa que la expresión “peces de todas clases” de Mt 13,47 “alimenta la idea de que Jesús preveía un reino universal” (*New Vision*, 105; parábola citada *supra*, cap. 12, n. 218).

²⁴³ Mateo y Lucas omiten la expresión clave “para todas las naciones” (Mt 21,13/Lc 19,46); pero queda la clara alusión a Is 56,7, y con ella la evocación de la esperada peregrinación escatológica.

37)²⁴⁴. Como mínimo, la parábola sugiere que la preocupación de Jesús por derribar barreras (§ 13.5) acaso rebasaba los confines de Israel²⁴⁵, aunque no debemos dejar volar la imaginación sobre las intenciones de Jesús al respecto²⁴⁶. La precaución es aún más necesaria con la parábola de las ovejas y las cabras, puesto que puede ser un nuevo ejemplo de la perspectiva más amplia de Mateo (cf. n. 235); pero no se puede excluir la posibilidad de que Jesús compartiera una visión del juicio final en que el factor decisivo no fuera la identidad étnica y religiosa, sino la responsabilidad universal de amar al prójimo²⁴⁷.

Según la imagen resultante, Jesús no tenía prevista una misión dirigida a los gentiles²⁴⁸, pero daba por supuesta la posibilidad de que fueran incluidos en el reino de Dios. No buscó gentiles, pero respondió positivamente a la fe y prescribió amar sin reservas al prójimo prescindiendo de identidades y orígenes.

13.8. Los círculos de discípulos

La ambigüedad que percibimos al comienzo de este capítulo ha reaparecido una y otra vez. Jesús parece haber predicado con el propósito de llegar en Israel a tantos como lo escuchasen, aunque probablemente era muy consciente —o no tardó en serlo— de la necesidad de llevar a término en su propia misión también la de Isaías. Sigue sin estar claro cómo entendía que su llamada a determinados individuos a seguirlo encajaba en la visión más amplia de un Israel retornado a su Señor y con renovada confianza en él, y cómo esa llamada se compaginaba asimismo con sus expec-

²⁴⁴ Véase *supra*, § 9.3c. Los ecos de esa hostilidad son manifiestos en Lc 9,52-54; Jn 4,9; 8,48. Véase también M. Gourgès, "The Priest, the Levite, and the Samaritan Revisited: A Critical Note on Luke 10:31-35": *JBL* 117 (1998) 70-103. La parábola del buen samaritano es uno de los relativamente pocos pasajes atribuidos a Jesús a los que el Seminario de Jesús da un voto de confianza sin reservas (cf. Funk, *Five Gospels*, 323-24; véase también Lüdemann, *Jesus*, 332; más bibliografía en Hultgren, *Parables*, 100 n. 40; Meier, *Marginal Jew* III, 602 n. 172, con análisis, en 173, de las razones aducidas por el Seminario de Jesús).

²⁴⁵ Quizá podríamos imaginar una protesta específica contra la limitación implícita en Lv 19,18, y la recomendación del trato igualitario al "otro" del modo en que lo hace el mismo cap. 19 del Levítico (cf. 19,33-34).

²⁴⁶ Afirmando que "el relato redefine dramáticamente el límite pactal de Israel", Wright (*Jesus*, 307) hace una deducción excesiva.

²⁴⁷ Davies y Allison creen que Mateo tomó la parábola de la tradición (*Matthew* III, 417-18); véase *infra*, cap. 12, n. 219.

²⁴⁸ Ya hemos examinado Mc 13,10/Mt 24,14 en § 12.4h. La posibilidad alternativa tiene como valedor a E. J. Schnabel, "Jesus and the Beginnings of the Mission to the Gentiles", en Green / Turner (eds.), *Jesus of Nazareth*, 37-58.

tativas de la venida del reino. Tampoco está claro si le habría parecido significativa la distinción entre “discípulos” y “seguidores”. Lo cierto es que parece haber tenido especial interés en acoger a quienes los demás, o los formadores de opinión en particular, consideraban y trataban como privados de la gracia derivada de la alianza. No sólo a los pobres, lo cual era conforme a las prioridades hondamente arraigadas de la Torá y los Profetas, sino también, sorprendentemente, a los “pecadores”, que debían encontrar el rechazo de los fieles (y no hablemos de los “justos”, que en su interpretación de la Ley llegaban a excluir hasta a los practicantes del “judaísmo común”). A pesar de todo esto, Jesús difería poco de sus predecesores proféticos en la visión de un Israel renovado. Pero él esperaba la realización de esa esperanza en un futuro próximo e intentó anticiparla en el círculo de discípulos que formó en torno a sí.

Dada la ambigüedad, debemos hablar de círculos (plural) de discípulos, en vez de referirnos a un solo círculo cohesionado²⁴⁹. El círculo más íntimo parece haber sido el de los Doce, con Pedro y los hermanos Santiago y Juan como miembros más prominentes²⁵⁰, y el primero de los tres como cabeza y portavoz²⁵¹. Pero alrededor de los Doce hemos visto un círculo más amplio de adeptos, en el que había mujeres que seguían a Jesús, como María Magdalena, y otras que permanecían en casa, como María de Betania, Marías ambas a las que, al parecer, él tenía especial afecto. ¿Debemos describir un tercer círculo, el de los que seguían a Jesús en secreto, como el propietario de la sala “en el piso superior” (Mc 14,15) y José de Arimatea? Pero entonces tendríamos que mencionar también a los que escuchaban a Jesús con agrado (Mc 3,35) y optaban por vivir con arreglo a su enseñanza (7,24-25), a aquellos a los que él curaba (Mc 10,52), a los que se convertían y se hacían como niños (Mt 18,3), a los pobres que confiaban (Lc 6,20), a los pecadores que se arrepentían (Lc 18,13-14; 19,1-10), a los gentiles que mostraban una fe que Jesús apenas había encontrado antes (Mt 8,10) e incluso a fariseos bien dispuestos hacia él como

²⁴⁹ Cf. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 248-54; Lohfink, *Jesus and Community*, 31-35; Sanders, *Historical Figure*, 123-27; Meier, *Marginal Jew* III, 627-30.

²⁵⁰ Deducir de los datos que la prominencia de los tres en los primeros días del movimiento (Hch 1,13; 3-4; 12,2) es reflejo de una importancia prepascual (Mc 1,29; 3,16-17; 5,37; 9,2; 13,3; 14,33) tiene más sentido que deducir lo contrario. Santiago, el hermano de Juan, apenas figura en la historia pospascual, y su temprana ejecución (Hch 12,2) hace improbable que él produjera en el proceso de tradición una impresión lo suficientemente profunda para que ésta se extendiera hacia atrás en la tradición misma. De manera un tanto sorprendente, Meier concluye que “el grupo de tres podría ser fruto de la actividad redaccional de Marcos” (*Marginal Jew* III, 211-12).

²⁵¹ Mc 8,29.32 parr.; 9,5 parr.; 10,28 parr.; 11,21; 14,29 parr.; Mt 15,15; 17,24-27; 18,21; Lc 8,45; 12,41; Jn 6,68; 13,6-9.36-37; 21,3.

aquellos de los que habla Lucas (7,36; 11,37; 14,1). Lo que llama la atención de estos círculos es el modo en que se imbrican y entrelazan, impidiéndonos establecer una distinción categórica entre discípulos y seguidores, o siquiera grados diversos de discipulado²⁵². Marcos recuerda que el mismo Jesús mostró su disconformidad a los que trataban de hacerlo (Mc 9,38-41/Lc 9,49-50)²⁵³.

A la luz de todo esto, y todavía incapaces de decidir si la respuesta de discipulado era una condición de la venida del reino o el modo de su presencia, podemos intentar al menos una ulterior clarificación preguntándonos: ¿cómo debería ser descrito el discipulado al que llamó Jesús?

²⁵² Véase especialmente Schrage, *Ethics*, 49-51.

²⁵³ Véase Stauffer, "Jesus", 61-63.

Capítulo 14

El carácter del discipulado

Al comienzo del capítulo 13 fueron planteadas varias preguntas con vistas a obtener una idea más nítida sobre la significación de la enseñanza de Jesús relativa al reino de Dios. Hasta ahora, la tradición de Jesús ha ofrecido una respuesta considerablemente extensa a la primera de esas preguntas: ¿A quiénes dirigió Jesús su mensaje del reino? Pero sigue la incertidumbre respecto a si él, de una manera realista, esperaba un resurgimiento nacional. ¿O se limitó a hacer su llamada sin tener necesariamente una idea precisa de cómo serían relacionados con una esperanza más amplia de restablecimiento nacional los pocos que le diesen una respuesta positiva? Jesús no sería el primero ni el último sin una idea bien definida de qué metas debía alcanzar a impulsos de su vocación. Por supuesto, quizá la falta de claridad esté simplemente en el historiador, mientras que Jesús podría haber tenido una visión muy clara de sus objetivos. Pero, en cuando a la pregunta inicialmente planteada, sigue la incertidumbre sobre elementos clave de las respuestas como nos son conocidas por la tradición de Jesús.

Algo más de luz podemos esperar de nuestra segunda pregunta, cuando centremos más nuestra atención en los que respondieron a la predicación de Jesús, en vez de en las esperanzas inevitablemente vagas respecto al conjunto de Israel. Por eso debemos hacernos nuevas preguntas: ¿Qué pensaba Jesús que significaba su mensaje del reino para los que respondieron positivamente? ¿Qué efecto esperaba él que tuviera el reino en sus vidas? ¿Qué implicaba “seguir” a Jesús? Es seguro que habrá cierta imbricación con el material examinado en el capítulo 13: no sorprendentemente, las tres primeras características corresponden a los tres primeros aspectos de la llamada de Jesús (§ 13.2), y habremos de afrontar en su momento alguna incertidumbre. Pero examinar el carácter de aquel discipulado tiene interés de por sí y también a causa de las muchas personas que en siglos

posteriores han visto en él, al menos en cierta medida, el modelo de su propio discipulado.

14.1. Súbditos del Rey

El tema principal de la predicación de Jesús fue “el reino de Dios”, por lo cual se puede deducir que Dios era concebido como Rey¹. Sorprendentemente, sin embargo, se pasa bastante por alto este aspecto del mensaje de Jesús². La razón, sin duda, es que prácticamente nunca, en ninguna corriente de la tradición evangélica, se recuerda a Jesús aplicando a Dios ese título³. En cambio, como ya hemos visto, al adorar a Dios en tiempos de Jesús se le trataba regularmente de “Rey”⁴. Por qué se recuerdan tan pocas referencias de Jesús a Dios como “Rey” es otra cuestión a la que habremos de volver en § 14.2. Parte de la respuesta podría ser que la expresión “el reino de Dios” era tan predominante en la enseñanza de Jesús que había poca necesidad u ocasión de referirse *expressis verbis* a Dios como “Rey”⁵. En cualquier caso, queda la implicación —y no pudo haber escapado a los oyentes de Jesús— de que en “el reino de Dios” Dios es “Rey”.

El antiguo fundamento de la realeza está claro. Ante todo, el rey era la figura central y representativa en cuanto a la seguridad y protección de su pueblo contra las amenazas exteriores y en cuanto a la administración de la justicia en el interior⁶. El lado negativo del sistema ya lo había destacado Samuel en su respuesta a la petición de Israel de tener un rey (1 Sm

¹ Sigo a Manson en prestar primero atención a la enseñanza de Jesús relativa a “Dios como Rey” y “Dios como Padre” (*Teaching*, caps. 4-8): “Toda la religión de Jesús gira en torno a los conceptos del Padre celestial y del Rey celestial” (284).

² Cf. McKnight, quien señala lo extraño de que los especialistas hayan escrito tan poco sobre el Dios de Jesús, aunque algunos, como Manson, hayan subrayado que “en la enseñanza de Jesús su concepción de Dios lo determina todo” (*New Vision*, 15, citando a Manson, *Teaching*, 211).

³ Sólo en Mt 5,35, donde la tradición de Jesús llama a Jerusalén “la ciudad del gran rey” en eco directo de Sal 48,2. Por lo demás, los ejemplos más cercanos son dos parábolas de Mateo que hablan de un rey (Mt 18,23-35; 22,1-14) y una de Lucas (19,11-27). En cambio, la cuestión de la aplicabilidad del título a Jesús aparece con bastante regularidad, particularmente en el proceso ante Pilato (Mc 15,2.26 parr.; Mc 15,9.12; Mc 15,18/Mt 27,29; Mc 15,32/Mt 27,42; Lc 23,2.37; Jn 18,33.37.39; 19,3.12.14.15.19.21; también Mt 2,2; 21,5; 25,34.40; Lc 1,33; 19,38; Jn 1,49; 6,15; 12,13).

⁴ Véase *supra*, § 12.2b. Los datos son resumidos en Seybold, *TDOT* VIII, 365-66.

⁵ Podría aducirse que Jesús es también recordado dando por sabidas las afirmaciones de la *Shemá* y la bondad única de Dios (Mc 12,29; 10,18).

⁶ Véase especialmente K. W. Whitelam, “King and Kingship”, en *ABD* IV, 40-48; Seybold, *TDOT* VIII, 360-64.

8,10-18): el poder arbitrario del monarca para poner individuos y bienes a su propio servicio. Mas la autoridad para mandar y el poder para obligar al cumplimiento de lo mandado se aceptaban como los instrumentos necesarios en el desempeño de las funciones esenciales del rey como jefe militar y juez. Presumiblemente, la misma lógica llevaba a considerar rey a Yahvé: su autoridad y poder garantizaban en último término la protección y la justicia al pueblo de Israel⁷.

Esta confianza en Dios como protector y juez, es decir, como la autoridad y el poder decisivos que aseguraban la paz y la justicia, y como el ser supremo al que se debía sumisión y obediencia, es lo que se refleja en las palabras de Jesús sobre la realeza de Dios. El súbdito tiene que obedecer incondicionalmente al rey; no es posible un doble vasallaje (Mt 6,24/Lc 16,13/*EvTom* 47,1-2)⁸. Por lo demás, sólo tenemos que recordar el gran hincapié que la predicación de Jesús sobre el reino hace en la inversión escatológica y en el premio y el castigo⁹. Los transmisores de la tradición de Jesús no dudaron en destacar la “cara” y la “cruz” del reinado de Dios. Por un lado, Dios haría justicia a los pobres. Por otro, iba a ser el amo que premiaría a los siervos buenos y castigaría a los siervos malos¹⁰, y el rey que pondría a su siervo inmisericorde en manos de los verdugos/carceleros (Mt 18,23-35). Dios iba a ser quien determinaría la dicha futura del pobre Lázaro y el tormento del rico en el Hades (Lc 16,19-31).

Llama especialmente la atención el dicho Q(?) de Mt 10,28/Lc 12,4-5:

Mt 10,28	Lc 12,4-5
No temáis a los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma. <u>Temed</u> más bien a <u>aquel que</u> puede destruir alma y cuerpo en el <u>infierno</u> .	No temáis a los que matan el cuerpo y después de esto no pueden hacer más. Os voy a decir a quién debéis temer: <u>temed</u> a <u>aquel que</u> , después de haber matado, tiene autoridad para arrojar al <u>infierno</u> .

La versión lucana tiene todo el aspecto de ser una típica variante oral y ampliación de algo que se recordaba como salido de labios de Je-

⁷ Cf. Whitelam, *ABD* IV, 43-44.

⁸ Cabe poca duda de que la advertencia respecto a tratar de servir a dos señores procede de Jesús (véase *supra*, cap. 13, n. 159). Sobre el discípulo asimilado a un “esclavo, siervo” (*doulos*), véase Mc 10,44 parr.; 13,34; Mt 24,45-51/Lc 12,42-46; Mt 25,14-30/Lc 19,11-27; Mt 10,24-25; 18,23-35; Lc 12,35-48; 17,7-10; Jn 13,16; 15,20.

⁹ Cf. *supra*, § 12.4c, c, f.

¹⁰ Véanse las “parábolas de crisis”, § 12.4g.

sús¹¹. El dicho, un tanto desabrido, es atribuido por lo general a la situación de persecución que vivieron posteriormente las iglesias¹². Pero el temor a Dios está profundamente arraigado en la teología y el culto de Israel, sobre todo en la literatura sapiencial¹³, y es un tema que armoniza perfectamente con la imagen de Dios como juez final en diversos lugares de la tradición de Jesús. Tachar el dicho de “no auténtico”, cuando se refiere a algo tan constante en esa tradición, es un juicio ciertamente arbitrario, motivado, al parecer, más por el deseo de presentar un Jesús amable y coherente; pero tal coherencia está más determinada por cierta lógica posterior que por el rigor en la investigación. Al mismo tiempo debemos recordar que en el concepto hebreo de “temor” entran estados de ánimo tales como el miedo, la admiración, la veneración y el respeto¹⁴.

Similarmente, no debe escapárenos el significado de la primera petición del Padrenuestro. Según esta oración, la primera prioridad de los seguidores de Jesús es que el nombre de Dios sea santificado¹⁵. En la petición entran dos conceptos antiguos que suenan extraños a oídos contemporáneo. Uno es el “nombre” no simplemente como una etiqueta de identificación, sino también como representación de la persona nombrada y de su autoridad¹⁶. En la Biblia hebrea, el nombre (*shem*) de Yahvé “denota tan claramente el poder personal y la acción de Yahvé que *shem* puede ser empleado en lugar del nombre ‘Yahvé’ mismo”¹⁷. Por lo tanto, la primera petición del Padrenuestro es que Dios sea reconocido como Dios o, más específicamente, que se reconozca su papel de Creador y Dios de Israel¹⁸.

El segundo concepto extraño es el de “santidad”. Básica en él es la idea de alteridad, de estar apartado del uso diario¹⁹. Aplicado a Dios, denota la

¹¹ En Robinson / Hoffmann / Kloppenborg, *Critical Edition of Q*, 296-99, se sigue a Mateo en la reconstrucción de Q.

¹² Funk, *Five Gospels*, 173; Lüdemann, *Jesus*, 169.

¹³ G. Wanke, *phobeō*, en *TDNT* IX, 201-203; H. F. Fuhs, *yare'*, en *TDOT* VI, 300-314.

¹⁴ BDB, *yare'*; Wanke, *TDNT* IX, 198-99. El temor a Dios va de la mano con el amor que hay que profesarle con todo el ser (Dt 6,2.4-5; 10,12) (Fuhs, *TDOT* VI, 307-308). En los Salmos, los que forman la comunidad de adoradores de Yahvé son llamados “los temerosos de Yahvé” (308-309). Pero Fuhs también señala que el temor a Dios como temor a lo numinoso es todavía claramente visible en varios pasajes del AT (300-303).

¹⁵ Texto citado en § 8.5b; véase también § 12.4b.

¹⁶ H. Bietenhard, *TDNT* V, 242-83, especialmente 243, 250, 253-54. Lo más parecido en el uso contemporáneo es “nombre” en el sentido de “reputación”.

¹⁷ Bietenhard, *TDNT* V, 255-58.

¹⁸ Becker insiste consecuentemente en situar estos dos aspectos en antítesis: creación frente a “historia de la salvación” (*Jesus*, 270).

¹⁹ Cf. O. Procksch, *hagios*, en *TDNT* I, 89-94.

absoluta alteridad divina y constituye, podríamos decir, un rechazo radical de todo intento de configurar a Dios como una proyección de ideales humanos²⁰. Esto se hace aún más perceptible cuando nos damos cuenta de que la petición no es de que otros hagan santo el nombre de Dios, ni siquiera de que los hombres reconozcan su alteridad. La forma pasiva del verbo (“santificado sea”) es una “pasiva divina”, correspondiente sin duda al verbo hebreo *qadash* (nifal), y refleja la idea veterotestamentaria de que es Dios mismo quien demuestra su santidad y santifica su nombre²¹. Se piensa también, por supuesto, que Dios debe ser objeto de la veneración debida²². Aquí merece la pena observar que la santidad de Dios es correlativa al temor de Dios, porque es el sentimiento de su total/santa alteridad lo que está en la raíz de ese temor. Pero también es necesario subrayar que se ruega a Dios para que él tome la iniciativa necesaria. Como en el *Qadish*, las dos primeras peticiones del Padrenuestro están correlacionadas: que Dios manifieste su santidad de tal modo que su nombre sea plenamente honrado; que venga su reino a fin de que se haga su voluntad.

Debemos señalar asimismo la ulterior explicación de las Escrituras de Israel de que el nombre y la fama de Dios están ligados a su pueblo. Se admite generalmente que “santificar el nombre” es una fórmula tradicional²³. Pero conviene advertir también que la idea subyacente a esa fórmula era la honra que resultaba para Dios de contemplar su obra, particularmente en su pueblo. Similarmente, pero al contrario, las transgresiones de Israel profanaban el santo nombre de Dios²⁴, y las catástrofes resultantes llevaban a otros a profanar el nombre del Dios de Israel²⁵. Un sumario clásico de la cuestión es la petición del Código de Santidad de que Israel sea santo porque su Dios es santo (Lv 19,2)²⁶.

Por eso la primera petición enseñada por Jesús aspiraba en realidad a que Dios demostrara su autoridad y poder y, en consecuencia, fuera debidamente temido. Se trataba de que Dios trajera por fin la era largamente esperada en que su nombre ya no sería profanado por la conducta de su pueblo. Y la clara implicación es que los orantes debían vivir (conforme a

²⁰ Ésta es la razón fundamental de la total oposición de Israel a la realización de imágenes de Dios y a la idolatría (por lo que tiene de esa proyección).

²¹ Lv 10,3; 22,32; Nm 20,13; Is 5,16; Ez 20,41; 28,22.25; 36,23; 38,16; 39,27.

²² De ahí que también en Mateo se subraye que en el discipulado no hay lugar para una actitud frívola respecto a Dios (Mt 5,33-37; 23,16-22).

²³ Lv 22,32; Is 29,22-23; Ez 36,23; 1 *Hen* 9,4; 61,12; la oración del *Qadish* (citada *supra*, § 12.4b).

²⁴ Lv 18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,2.32; Jr 34,16; Ez 20,39; Am 2,7; Mal 1,12 (W. Dommershausen, *hll*, en *TDOT* IV, 410-12).

²⁵ Is 48,11; 52,5 (citado por Pablo en Rom 2,24); Ez 20,9.14.22; 36,20-23; 39,7.

²⁶ Similarmente la implicación de Dt 7,6; 26,19.

la voluntad de Dios) de modo que hicieran brillar el nombre o la fama de aquel al que se dirigían en oración. No es casual que, así como ésta es la primera petición en la oración de los discípulos, el primer mandamiento que ellos tienen que guardar sea el de amar a Dios con todo su corazón, con toda su alma, con toda su mente, con todas sus fuerzas (Mc 12,30 parr.). Si el temor de Dios es el correlato de la primera petición, la obediencia lo es del primer mandamiento. Nadie puede rezar sinceramente esta oración sin estar dispuesto a pensar primero en Dios al decir y al obrar, y no como un ejercicio de individualismo heroico, sino como un deber asumido por ser miembro de un pueblo llamado a reflejar en su vida diaria la santa alteridad de Dios²⁷.

14.2. Hijos del Padre

La llamada de Jesús al arrepentimiento estaba en correspondencia con su predicación del reino: arrepentirse suponía reconocerse en falta respecto a la obediencia debida al Rey como súbdito suyo. De manera similar, la enseñanza de Jesús sobre Dios como Padre estaba en correspondencia con su llamada a la fe y a la confianza. Esto nos conduce a uno de los aspectos más notables de la predicación de Jesús. Porque mientras que él es recordado diciendo poco o nada de manera explícita sobre Dios como Rey, el recuerdo de su enseñanza sobre Dios como Padre está profundamente arraigado en la tradición de Jesús.

Sin necesidad, el tema ha venido recibiendo un tratamiento sesgado, principalmente porque unos especialistas tras otros pensaron que en él podían encontrar el elemento más característico y persistente (universal) de la enseñanza de Jesús, fácilmente distinguible de las peculiaridades de su judaísmo nativo. Los estudios liberales decimonónicos de Renan y Harnack acertaron al darle una posición central en sus descripciones de la enseñanza de Jesús, pero idealizaron el tema y lo embadurnaron de sentimentalismo (§ 4.3). En cuanto a Bultmann, si bien le reconoció ese lugar central, lo dejó opacado por su mayor énfasis en presentar a Jesús enseñando sobre la “cercanía” de Dios, en contraste con la lejanía que supuestamente le asignaba el pensamiento judío de la época²⁸. Y el peculiar estu-

²⁷ Concluye McKnight: “Los mandatos de Jesús hay que verlos, pues, dentro del antiguo marco pactal: el Dios de la alianza, el Santo de Israel, llama a su pueblo a una radical obediencia a la alianza para el tiempo final. ... Las demandas éticas de Jesús, prescindiendo de su forma más o menos radical, deben entenderse sobre la base de la ética pactal de Israel, es decir, sobre la base de la santidad de Dios” (*New Vision*, 33).

²⁸ Bultmann, *Jesus and the Word*, cap. 4, esp. 137-41, 151.

dio de Jeremías estaba demasiado dominado por la visión en el término *abba* ("Padre", como tratamiento personal) de un rasgo de la vida y enseñanza de Jesús que marcó una intimidad con Dios sin precedentes en el judaísmo de su tiempo²⁹.

Más adelante (§ 16.2) volveremos sobre la cuestión concreta de Jesús en su condición de Hijo. Por ahora es necesario subrayar que la concepción de Dios como Padre no representaba ninguna novedad en el judaísmo de entonces. La idea de que Dios era el Padre de Israel, o especialmente de su rey, venía de antiguo³⁰. Más reciente en su expresión era el pensamiento de que los israelitas como individuos, en particular los justos, eran hijos de Dios³¹. El punto de vista de Jeremías debe ser depurado con el reconocimiento de que en la misma tradición del "justo" registra casos en que el hablante se dirige a Dios con un grado similar de intimidad³². Y la idea de que Dios era visto como remoto en el judaísmo de la época de Jesús indica más bien la tendencia de una generación anterior a denigrar el "judaísmo tardío" y a equivocarse frente a las realidades de éste³³. Sin embargo, la exhortación de Jesús a sus discípulos a confiar en Dios como Padre, aunque no era única en el judaísmo de su tiempo, sí puede considerarse característica de Jesús en su coherencia y en el grado de insistencia casi infantil que él recomendaba a sus discípulos manifestar en sus oraciones.

²⁹ Jeremías, *Prayers*, cap. 1; íd., *Proclamation*, 178-84.

³⁰ Israel en Ex 4,22; Dt 14,1; 32,6; Sal 73,15; Is 1,2-3; 43,6; 45,11; 63,16; 64,8; Jr 3,4.19.22; 31,9.20; Os 1,10; 11,1; Mal 2,10; *Jub* 1,24-25; 19,29; *SalSI* 17,27. El rey en 2 Sm 7,14; 1 Cr 17,13; 22,10; 28,6; Sal 2,7; 89,26-27. Véase también R. Hamerton-Kelly, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1979) 20-51; Vermes, *Religion*, 173-80; M. M. Thompson, *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 200) 35-55.

³¹ Sal 68,5 ("Padre de los huérfanos y protector de las viudas"); Sal 103,13; Prov 3,12; Eclo 4,10; 23,1; 51,10; Sab 2,13.16.18; 5,5; 14,3; *SalSI* 13,9; 1QH 17[=9],35-36 (véase G. Quell, *patēr*, en *TDNTV*, 970-74; Jeremías, *Prayers*, 11-29).

³² Eclo 23,1.4; 51,10 (hebreo); Sab 14,3; 3 *Mac* 6,3.8 (G. Schrenk, *patēr*, en *TDNTV*, 981). Se ha destacado mucho, sobre todo por Vermes, el caso de Joni, el Trazador de Círculos (siglo I a. C.), quien, según la tradición, hablaba a Dios "como un hijo de casa" (*m. Taa*. 3,8) (*Jesus*, cap. 3). Vermes, sin embargo, nota la ausencia de esa intimidad en las oraciones de los manuscritos del Mar Muerto.

³³ Un error básico era que los "intermediarios" divinos (el Espíritu, la Sabiduría, la Palabra, el Nombre, la Gloria, así como los ángeles) indicaban pensamiento de la lejanía de Dios (Bousset-Gressmann, 319, un pasaje frecuentemente mencionado, del que se hace eco Bultmann en su *Jesus and the Word*, 137-41; cf. también íd., *Primitive Christianity*, 61), cuando se entienden mucho mejor como medios de afirmar la inmanencia de Dios sin comprometer su trascendencia (véase mi *Christology*, 130, 150-51, 176, 219, 20, 229, 252-53).

a. *Confianza como de hijo*

Los datos son palmarios. Se recuerda que Jesús, refiriéndose a Dios, empleó frecuentemente la expresión “vuestro Padre” al hablar con sus discípulos inmediatos³⁴. Es poco dudoso que, en el curso de su transmisión, la tradición de Jesús experimentó una ampliación de la idea de Dios como Padre³⁵. Pero hay indicios suficientes para pensar que el tema ampliado es el desarrollo de un aspecto muy recordado de la enseñanza del mismo Jesús. Al enseñarles el Padrenuestro, él anima a los discípulos a dirigirse a Dios como “Padre” (Lc 11,2/Mt 6,9), tratamiento que posteriormente se consideró característico del cristianismo³⁶. La otra cara de la misma moneda es que Jesús describe a sus discípulos como niños y toma a un niño pequeño como el modelo de discípulo³⁷. El conjunto de Mc 10,14-15 parr. muestra que esta tradición se comunicó oralmente de diversas maneras³⁸; pero el episodio (o episodios) de la misión en ella

³⁴ “Tu Padre”: Mt 6,4.6.18. “Vuestro Padre”: Mc 11,25/Mt 6,14-15; Mt 5,48/Lc 6,36; Mt 6,32/Lc 12,30; Mt 7,11/(Lc 11,13); Mt 5,16.45; 6,1.8.26; 10,20.29; 18,14; 23,9; Lc 12,32; Jn 20,17. Más adelante, en § 16.2c, examinaré referencias a “el Padre” (Mc 13,32; Mt 11,27/Lc 10,22).

³⁵ Jeremías proporciona la siguiente estadística respecto al título “Padre” aplicado a Dios en palabras de Jesús: tres casos en Marcos, cuatro comunes a Mateo y Lucas, cuatro casos más exclusivos de Lucas, treinta y uno exclusivos de Mateo y un centenar en Juan (*Prayers*, 30-32), a los que hay que sumar veinte en *EvTom* (véase *infra*). Ejemplo de la tendencia de Mateo a añadir referencias a Dios como Padre son Mt 5,45/Lc 6,35; Mt 6,26/Lc 12,24, y Mt 10,29/Lc 12,6. Jeremías nota también cierta “tendencia de la tradición posterior a suprimir ‘tu/vuestro Padre’”, no menos intensa en *Tomás*, donde tal expresión aparece sólo dos veces (*EvTom* 15; 50,3, ninguno de ambos casos con paralelo en la tradición canónica), en contraste con las doce veces que se encuentra “el Padre” (*EvTom* 27; 40,1; 44,1; 57,1; 69,1; 76,1; 79,2; 83,1; 96,1; 97,1; 98,1, y 113,1 (la cursiva indica paralelos donde se ha añadido “el Padre”).

³⁶ Rom 8,15-17; Gál 4,6-7 (§ 16.2b en n. 48). Aquí supongo que Lc 11,2 está más cerca de lo que enseñó Jesús mismo (cf. *supra*, § 8.5b) y que al sustantivo griego *pater* subyace el arameo *abba*, con su marcado grado de intimidad (Jeremías, *Prayers*, 90-91; véase *infra*, § 16.2b), mientras que la forma litúrgica desarrollada de Mt 6,9 se asemeja en mayor grado al uso rabínico, más formal (cf. Schrenk, *TDNTV*, 981-82; Jeremías, *Prayers*, 22-23). Al mismo tiempo conviene tener en cuenta que es precisamente Mateo quien recuerda a Jesús animando a orar de modo que la oración sea una comunicación muy personal y privada con Dios como Padre (Mt 6,5-6, en una serie de enseñanzas quizá reflejadas en *EvTom* 6, 14).

³⁷ *Paidion* (niño pequeño, infante) en Mc 9,36-37/Mt 18,2.5/Lc 9,47-48; Mc 10,14/Mt 19,14/Lc 18,16; Mc 10,15/Mt 18,3/Lc 18,17; Jn 21,5. *Nēpios* (niño, niño-to) en Mt 11,25/Lc 10,21.

³⁸ ¿Hubo una versión Q de Mt 18,5/Lc 9,48 luego oscurecida por la mayor dependencia de Mateo y Lucas con respecto a Marcos? Y no debemos olvidar Jn 3,3.5 ni los ulteriores ecos en *EvTom* 22 y 46,2 (véase *supra*, § 13.2a).

recordado produjo indudablemente un impacto duradero en la tradición de Jesús³⁹.

A partir de todo esto es claro que existía el recuerdo de que Jesús concebía la paternidad de Dios no como un corolario general a su papel de Creador (Dios Padre de la creación inanimada y de la humanidad en general)⁴⁰, ni como Padre de Israel, adoptando esta concepción judía establecida (n. 30), sino que era recordado invitando a sus discípulos a entrar en nueva una relación —nueva en cuanto a calidad o grado—, a convertirse y a “hacerse” como niños (Mt 18,3). Al mismo tiempo, la llamada puede entenderse como orientada a restablecer la relación con Dios deseada para Israel o, mejor, a reanudar o emprender de nuevo la relación que Dios quiso para su pueblo (un poco como los justos de la literatura sapiencial). En todo caso, cualesquiera connotaciones que puedan percibirse, la tradición recuerda enseñanza de Jesús a sus discípulos en que los exhortaba a vivir como niños ante Dios Padre.

El significado de la imagen no origina dudas: “Ser un niño es ser pequeño, necesitar ayuda, estar dispuesto a recibirla”⁴¹. Hacerse discípulo, pues, es hacerse como un niño, volver a una posición de dependencia⁴². Pero no se trata de que el discípulo pretenda ser niño o actuar de manera infantil, sino de que reconozca que ante Dios es para los efectos un niño, inmaduro, incapaz de llevar una vida completamente independiente y de asumir solo responsabilidades por sí o por otros. La confianza que pidió Jesús (“convertíos y confiad”) es la que el niño pequeño tiene en sus padres, de los que depende constantemente y en los que cobra significado su

³⁹ Mc 10,15 “es quizá el más memorable y significativo de todos los dichos de Jesús” (Perrin, *Rediscovering*, 146). El Seminario de Jesús admite que Jesús dijo probablemente algo similar a Mc 10,14 parr.; pero, por el modo en que el dicho ha sido llevado al contexto del bautismo en Jn 3,5, juzga que todas las formas de Mc 10,15 apuntan a ritos de iniciación y que, por lo tanto, no es creíble que proceda de Jesús (Funk, *Five Gospels*, 89-90, 213, 486-87; lo forzado del argumento refleja un voto muy dividido). En cambio, Lüdemann no lo considera auténtico porque relaciona Mc 10,14 con la formación de comunidad, pero entiende que el criterio de coherencia aboga por la autenticidad de 10,15 (*Jesus*, 68); Becker, 311-12. Véase *supra*, cap. 12 n. 163 y cap. 13, nn. 48 y 49.

⁴⁰ Manson, *Teaching*, 89-91; Schrenk, *TDNTV*, 978, 990-91 (“La palabra ‘padre’ es para los que aceptan la enseñanza de Jesús sobre ‘vuestro Padre’”, 991); Jeremias, *Prayers*, 38-43, quien también subraya que Jesús habló así solamente a sus discípulos (43 y n. 70), y critica el empeño de H. W. Montefiore en demostrar que Jesús enseñó la “paternidad universal” de Dios (“God as Father in the Synoptic Gospels”: *NTS* 3 [1956-57] 31-46).

⁴¹ J. Behm, *metanoë*, en *TDNTIV*, 1003.

⁴² “La confianza, *emunah*, de un niño es la *conditio sine qua non* para tener acceso al reino” (Vermes, *Religion*, 144; también 196-200).

vida actual. Una vez más la parábola del hijo pródigo, con su repetida referencia al padre, ilustra lo afirmado en Mc 10,15: que arrepentirse/convertirse es volver a la dependencia del hijo con respecto a la extraordinaria generosidad paterna (Lc 15,11-24)⁴³.

La confianza de niño que pidió Jesús tiene su más viva paráfrasis en el famoso pasaje Q de Mt 6,25-34/Lc 12,22-31⁴⁴.

Mt 6,25-34	Lc 12,22-32
²⁵Por eso os digo: <u>no os preocupéis por vuestra vida, qué comeréis o beberéis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido?</u> ²⁶Mirad las aves del cielo, que <u>no siembran ni cosechan, ni guardan en graneros, y sin embargo</u> vuestro Padre celestial las <u>alimenta</u>. ¿No <u>valéis</u> vosotros más que ellas? ²⁷Y puede alguno de vosotros, por más que se preocupe, <u>añadir una sola hora a la duración de su vida?</u> ²⁸Y por qué os preocupáis por el vestido? <u>Fijaos en los lirios del campo, cómo crecen; no se afanan ni hilan;</u> ²⁹<u>sin embargo os digo que ni Salomón en todo su esplendor iba vestido como uno de ellos.</u> ³⁰<u>Pero si a la hierba, que hoy está en el campo y mañana es arrojada al horno, Dios la viste así, ¿cuánto más no hará por vosotros, hombres de poca fe?</u> ³¹Así que no os preocupéis, diciendo: <u>¿Qué comeremos? ¿Qué beberemos? ¿Con qué nos vestiremos?</u> ³²<u>Son las naciones las que se afanan por esas cosas, y ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso.</u> ³³<u>Sino buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura.</u> ³⁴<u>No os preocupéis, pues, por el día de mañana, que el mañana traerá su propia preocupación. A cada día le basta su propio afán.</u>	²²Por eso os digo: <u>no os preocupéis por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis.</u> ²³Porque <u>la vida es más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido.</u> ²⁴Fijaos en los cuervos: <u>no siembran ni cosechan, no tienen bodega ni granero, y sin embargo</u> Dios los <u>alimenta</u>. ¿Cuánto más <u>valéis</u> vosotros que las aves! ²⁵Y puede alguno de vosotros, por más que se preocupe, <u>añadir una hora a la duración de su vida?</u> ²⁶Y si no podéis hacer una cosa pequeña como ésa, ¿por qué preocuparos por lo demás? ²⁷Fijaos en los lirios: <u>cómo (crecen); ni hilan ni tejen; y sin embargo os digo: ni Salomón en todo su esplendor iba vestido como uno de ellos.</u> ²⁸<u>Pero si a la hierba, que hoy está en el campo y mañana es arrojada al horno, Dios la viste así, ¡mucho más hará por vosotros, hombres de poca fe!</u> ²⁹Por lo tanto, no andéis afanados por <u>qué comeréis y qué beberéis, ni estéis inquietos.</u> ³⁰<u>Son las naciones del mundo las que se afanan por esas cosas, y ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de ellas.</u> ³¹<u>Buscad más bien su reino,</u> <u>y esas cosas se os darán por añadidura.</u> ³²No temáis, pequeño rebaño, porque vuestro Padre ha querido daros el reino.

⁴³ Cf. Jeremías, *Proclamation*, 155-56. Bailey pone de manifiesto el carácter extraordinario del amor del padre situando la parábola en su contexto cultural (*Poet and Peasant*, 161, 165, 181-82, 186-87, 196-200). Al afirmar que los niños “no eran nadie” en el mundo antiguo (*Historical Jesús*, 269), Crossan se desentiende una vez más de la imagen positiva de la infancia en la tradición bíblica judía (cf. p. ej., *supra*, nn. 30-32). Sobre la parábola, véase también cap. 13, n. 147, *supra*.

⁴⁴ *EvTom* 36 conserva un simple fragmento de la enseñanza, pero en *Pap. Oxy* 665 queda un reflejo más completo de ella.

Ya es imposible determinar si Jesús impartió alguna vez esta enseñanza⁴⁵. El sermón del monte proporciona suficientes indicios de la tendencia en las audiciones eclesiales de la tradición de Jesús a agrupar material con fines didácticos, y también aquí el dicho final de las secuencias Mt 6,34/Lc 12,32 indica bien la libertad que había en la transmisión oral o redacción del material⁴⁶. Lo más importante es que se recordaba a Jesús animando a tener una mayor confianza en la generosidad del Creador, que además es el Padre (como también en Mt 10,29-31/Lc 12,6-7)⁴⁷. La fe excluye la an-

⁴⁵ El Seminario de Jesús llegó a la conclusión de que Mt 6,31-34 y Lc 12,26.29-31 son adiciones secundarias a la tradición subyacente, que puede remontarse a Jesús (Funk, *Five Gospels*, 151-53). Becker distancia este material del “radicalismo itinerante” de las instrucciones misionales de Jesús, pero admite que procede de Jesús mismo (*Jesus*, 131-32). Lüdemann cree que Mt 6,25-33 es auténtico “porque no puede proceder de la comunidad” y porque encaja en el contexto del envío de los discípulos a predicar o su acompañamiento de Jesús de pueblo en pueblo (*Jesus*, 149). Hay en marcha un debate sobre si Q 12,22-31 o *Pap. Oxy.* 655 es texto el más antiguo, y mientras que J. M. Robinson y C. Heil abogan por el segundo (*Pap. Oxy.* 655 está más cerca, por su sencillez, de la tradición oral), J. Schröter da prioridad a Q 12,22-31 (*Pap. Oxy.* es probablemente postsinóptico). Sobre las más recientes etapas del debate, cf. Robinson / Heil, “The Lilies of the Field: Saying 36 of the Gospels of Thomas and Secondary Accretions in Q 12.22b-31”: *NTS* 47 (2001) 1-25; Schröter, “Rezeptionsprozesse in der Jesusüberlieferung: Überlegungen zum historischen Charakter der neutestamentlichen Wissenschaft am Beispiel der Sorgensprüche”: *NTS* 47 (2001) 442-68; Robinson / Heil, “Noch Einmal: Der Schreibfehler in Q 12,27”: *ZNW* 92 (2001) 113-22; Schröter, “Verschreiben? Klärende Bemerkungen zu einem vermeintlichen Schreibfehler in Q und tatsächlichen Irrtümern”: *ZNW* 92 (2001) 283-89. Antes, Manson había observado que Mt 6,26-30/Lc 12,24-28 proporcionaba un buen ejemplo de paralelismo poético (*Teaching*, 56).

⁴⁶ El dicho refleja sabiduría popular (cf. en especial Davies / Allison, *Matthew* 1-7, 662-63), utilizada por Jesús o bien añadida en transmisiones posteriores.

⁴⁷

Mt 10,29-31	Lc 12,6-7
²⁹No se venden dos gorriones por un as? Sin embargo, ninguno de ellos caerá en tierra sin que lo consienta vuestro Padre. ³⁰Y hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. ³¹Así que no tengáis miedo; vosotros valéis más que muchos gorriones.	⁶No se venden cinco gorriones por dos ases? Sin embargo, ninguno de ellos está olvidado ante Dios. ⁷Pero hasta los cabellos de vuestra cabeza han sido todos contados. No tengáis miedo; vosotros valéis más que muchos gorriones.

El Seminario de Jesús confía igualmente en que este pasaje se remonta a Jesús (Funk, *Five Gospels*, 172-73), mientras que Lüdemann se desentendiende del estrecho paralelo con Mt 6,26/Lc 12,24 al rechazar el conjunto de Mt 10,27-33 como “no auténtico, porque deriva de una posterior situación de comunidad marcada por la persecución” (*Jesus*, 169), en llamativo contraste con su juicio sobre el anterior pasaje mactano (*supra*, n. 45).

siedad⁴⁸ respecto a las necesidades; Dios es completamente fiable. La incertidumbre ante la fragilidad de la existencia humana (Is 40,6-7) no debe causar ansiedad. El hijo puede tener confianza incluso frente a la crisis; su padre lo sostendrá a lo largo de ella. El Rey es también Padre, y su reinado puede ser ya experimentado en la manera fiable con que provee a sus necesidades⁴⁹.

Tal enseñanza no debe ser descartada como poco realista frente a la experiencia de hambre y de crisis políticas que muchos auditorios de Jesús podían recordar de sobra y esperar sufrir de nuevo. Mal pudieron escapársele al mismo Jesús esas duras realidades, y muchos de los que estimaban su enseñanza seguramente habían vivido demasiados tiempos duros y angustias personales. Por lo tanto, presumiblemente, la enseñanza era valorada no porque inculcase una imprudente despreocupación de las dificultades, sino porque animaba a confiar en los cuidados de un Creador providente⁵⁰, a aclarar las prioridades personales (la vida misma [*nepeš, psychē*], más importante que la comida y el vestido) y a aceptar con serenidad lo que no puede ser cambiado⁵¹. Inicialmente, la inminencia de la venida del reino pudo ser el (o un) factor principal en esa reordenación de prioridades. Pero las comunidades que valoraban la enseñanza debieron de entenderla como palabras de aliento que les sirvieran para afrontar sin temor y con fe la vida diaria (como parece deducirse de Mt 6,34): una confiada calma incluso en medio de tensiones y crisis. En ningún caso había (o no debía haber) necesidad de situar un matiz “escatológico” (o apocalíptico) en antítesis a un matiz “sapiencial”, como si el uno excluyera al otro.

b. Oración

El otro aspecto de la confianza como de niño implícita en el pasaje que acabamos de examinar adquiere prominencia en otra parte de la enseñan-

⁴⁸ La palabra clave es *merimnaō*, “tener ansiedad, estar [indebidamente] preocupado” (utilizada cinco veces: Mt 6,25.27.28.31.34). En este caso, la lectura existencialista de Bultmann capta bien el sentido del pasaje: una advertencia contra la ilusión de que la preocupación por los medios económicos puede garantizar de algún modo la vida (*merimnaō*, en *TDNT* IV, 591-93).

⁴⁹ Becker, *Jesus*, 268.

⁵⁰ Este pensamiento no es nuevo en la tradición judía; cf., p. ej., Job 12,10; 38,41; Sal 104; 147,9; *SalSl* 5,9-10 (Davies / Allison, *Matthew* I, 650). Jeremías señala la desaprobación expresada en *m. Ber.* 5,3 de la oración que habla de la misericordia de Dios llega “hasta los nidos de los pájaros” (*Proclamation*, 182). Pero Davies y Allison apuntan por su parte a *m. Qid.* 4,14 (649). Una confianza similar era recomendada entre los cínicos (Downing, *Christ and the Cynics*, 68-71).

⁵¹ “Debéis ser como seres humanos que están en presencia de Dios y son en consecuencia mucho más que las malditas necesidades que los asaltan” (Schottroff / Stegemann, *Hope of the Poor*, 44).

za de Jesús y merece comentario aparte: se trata de la oración. Los hijos del Padre saben que pueden exponer confiadamente a Dios sus preocupaciones y deseos. Esto es claro ya en las peticiones del Padrenuestro, sencillas pero fundamentales en las preocupaciones que expresan. Es a Dios como Padre a quien, según la exhortación de Jesús, deben dirigir los discípulos sus peticiones de pan, perdón, defensa de la tentación (Mt 6,9-13/Lc 11,2-4)⁵². Igualmente memorable es la afirmación de Jesús de que Dios oye la oración y responde a ella (Mt 7,7-11/Lc 11,9-13):

Mt 7,7-11	Lc 11,9-13
<u>⁷Pedid, y se os dará; buscad, y encontraréis; llamad, y se os abrirá.</u> <u>⁸Porque todo el que pide, recibe, y el que busca, encuentra, y al que llama, se le abrirá.</u> <u>⁹¿O hay alguno entre vosotros que al hijo que le pide pan le dé una piedra, ¹⁰o si le pide un pescado le dé una culebra?</u> <u>¹¹Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a quienes le pidan!</u>	<u>⁹Por eso os digo: <u>Pedid, y se os dará; buscad, y encontraréis; llamad, y se os abrirá.</u></u> <u>¹⁰Porque todo el que pide, recibe, y el que busca, encuentra, y al que llama, se le abrirá.</u> <u>¹¹¿Qué padre hay entre vosotros que, si su hijo le pide un pescado, le dé una culebra en vez de un pescado, ¹²o si su hijo le pide un huevo, le dé un escorpión?</u> <u>¹³Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a quienes se lo pidan!</u>

Pocos cuestionan que esta enseñanza se remonta a Jesús⁵³. No es sólo una exhortación a orar con persistencia⁵⁴, sino también una garantía de la

⁵² Nótese cómo añadiendo la frase “vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedirselo” (Mt 6,8; similar a 6,32) Mateo vincula deliberadamente la oración a la enseñanza de 6,25-34.

⁵³ Funk, *Five Gospels*, 155; Lüdemann, *Jesus*, 151. Nótese las variaciones típicas de la comunicación oral (Mt 7,9-10/Lc 11,11-12). Probablemente es al propio Lucas a quien debemos la conversión de las “cosas buenas” (Mateo) en “el Espíritu Santo”, dado que el Espíritu es más prominente en su evangelio (seis apariciones en Marcos, doce en Mateo y diecisiete en Lucas). Ecos parciales de esta enseñanza se conservan en *Pap. Oxy.* 654 = *EvTom* 92, 94. Véase también Jn 16,23-24. Mt 18,19 es probablemente una explicación del mismo tema como parte de las “reglas” de la comunidad mateana. Cf. *infra*, § 15.7g (3).

⁵⁴ Exhortación a la insistencia reforzada en el griego con el empleo del imperativo presente, en este caso, igual a “seguid pidiendo, buscando, llamando” (aunque véase también Davies / Allison, *Matthew* I, 679-80). Lucas refuerza ulteriormente la exhortación añadiendo el relato sobre el amigo importuno (Lc 11,5-8), otra parábola que, pese a estar sólo atestiguada en el tercer evangelio, suele ser atribuida al propio Jesús con pocas objeciones (Funk, *Five Gospels*, 327-28; Hultgren, *Parables*, 223, n.

buena disposición del Padre a acceder a las peticiones de sus hijos⁵⁵. Naturalmente está fuera de lugar la idea simplista de que Jesús animó a sus discípulos a pedir a Dios cuanto quisieran y les aseguró que lo recibirían. Como en el Padrenuestro, las peticiones previstas corresponden a necesidades básicas, en este caso de alimentación (pan, pescado, huevo). Y lo que Jesús asegura no es que Dios dará cualquier cosa que se le pida, sino que será bueno lo que dé el Padre.

En suma, la concepción del discipulado como la dependencia y confianza filial en el Padre es coherente con la tradición de Jesús. Este tema no hay que situarlo en antítesis con la piedad judía de la época, aun cuando pueda ser considerado una intensificación de esa piedad. Ni hay que situarlo en contraste con la concepción de Dios como rey (§ 14.1), puesto que la autoridad absoluta del padre está contenida en el término y en la relación implícita⁵⁶, aunque la enseñanza de Jesús puso muy de relieve el aspecto de la solicitud paterna. Tampoco hay que universalizarlo a la ligera, como si Jesús hubiese declarado sin más que la totalidad de los seres humanos eran hijos de Dios, aunque su rigurosa llamada al arrepentimiento y a la fe estaba abierta a todos. Hechas estas importantes observaciones, hay que subrayar, sin embargo, que la enseñanza sobre la paternidad de Dios es uno de los rasgos más característicos y atractivos de toda la tradición de Jesús.

14.3. Discípulos de Jesús

Un tercer aspecto del discipulado se desprende naturalmente de la llamada de Jesús: "Sígueme" (§ 13.2c). "Discípulos" eran los que, respondiendo a la llamada, se habían hecho seguidores de Jesús. Esto no significa, una vez más, desconocer que la llamada de Jesús a arrepentirse y a creer iba dirigida a todo Israel (§ 13.8), ni hay que olvidar que entre los que "seguían" a Jesús había muchos que no deben ser definidos como discípulos (§ 13.2c), o que los "círculos de discípulos" (§ 13.8) que se imbrican con

29; Lüdemann, *Jesus*, 335); estudios detallados en Bailey, *Poet and Peasant*, 119-33; Catchpole, *Quest*, 201-11; Hultgren, 226-33. Es también Lucas quien recoge la parábola del juez inicuo (18,2-8), donde se vuelve a tocar esta misma cuestión (véase cap. 12, n. 251).

⁵⁵ De ahí la implicación de que teniendo tal Padre se pueden pedir las cosas abiertamente, como se ve por Mc 5,27-28; 10,47-48; Mt 8,8-9; 15,22-27.

⁵⁶ Jeremías, *Prayers*, 11; Schrenk subraya todavía más que "la síntesis Padre/Juez, Padre/Señor hace imposible cualquier falta de respeto, imponiendo sumisión a su santa soberanía" (*TNTV*, 985 y 995-96); hay que señalar también la autoridad y el poder que suponen las peticiones del Padrenuestro.

“los pobres” y “los pecadores” de Israel no pueden ser delimitados con precisión. Pero tampoco hay que desdeñar el claro recuerdo de que Jesús llamó a un seguimiento personal⁵⁷. Él se hallaba en el centro de los círculos de discípulos. Cualesquiera otras relaciones que hubiera en aquel primer discipulado, éste estaba determinado por la relación del discípulo con Jesús. La llamada era al seguimiento de Jesús.

Martin Hengel, cuyo abundantemente documentado estudio *The Charismatic Leader and His Followers* sigue siendo fundamental, ha afirmado que ese carácter personal era un rasgo que distinguía claramente el discipulado al que Jesús llamaba de otras agrupaciones voluntarias de la época. No se conocen relatos equivalentes sobre “llamada” y “seguimiento” en la tradición rabínica⁵⁸. Ni hay indicios de que las nuevas incorporaciones a la comunidad de Qumrán se produjeran en respuesta a llamada alguna. Ambos grupos ciertamente atrajeron nuevos miembros, pero el elemento de la llamada personal (como lo encontramos) dirigida a individuos era la marca del grupo formado en torno a Jesús. Tenemos noticias anteriores sobre discípulos (“hijos”) de profetas⁵⁹, pero el único paralelo o precedente verdadero es la llamada de Elías a Eliseo para que fuera su sucesor⁶⁰.

Existe, sin embargo, cierto peligro de exagerar la peculiaridad del grupo de discípulos de Jesús inmediato a él, y Hengel descarta demasiado deprisa la idea de Jesús como “ejemplo” o “modelo a imitar” en los evangelios⁶¹. También habrá que prestar atención a los aspectos siguientes.

a. *Aprendizaje*

Quienes rodeaban a Jesús formaban una comunidad de aprendizaje. Eran discípulos (*mathētai*, del verbo *manthanō*, ‘aprender’), y Jesús su maes-

⁵⁷ En opinión de Meier, uno de los datos históricos más seguros es que Jesús reunió en torno a sí un grupo de discípulos comprometidos (*Marginal Jew* III, 41-47; bibliografía, 82-83 n. 1); entre otras cosas, Meier apunta que antes de Jesús ningún autor judeopalestino habla de “discípulos” (44) y que el término está completamente ausente en muchos de los Padres Apostólicos (84-85, n. 6).

⁵⁸ Hengel, *Charismatic Leader*, 50-51; véase asimismo su respuesta sobre este asunto (84-86) a H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Tübinga: Mohr Siebeck, 1967) 27-43. Pero también señala que, según Josefo, los adeptos de ciertos “profetas” del siglo I “seguían” a éstos al Jordán (*Ant.* 20.27) o al desierto (20.167, 188) (*Charismatic Leader*, 21 n. 19). Cf. Meier, *Marginal Jew* III, 50-54.

⁵⁹ 2 Re 2,3.5.15; 4,1; 5,22; 6,1; 9,1; Is 8,16; Jr 36,4-10.32; Am 7,14.

⁶⁰ Cf. Hengel, *Charismatic Leader*, 16-18. Schrage, *Ethics*, 46-49; Gnllka, *Jesus*, 161-64, y Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 214-15, siguen a Hengel en lo sustancial de este párrafo. Véase también Meier, *Marginal Jew* III, 91-92 nn. 25, 26.

⁶¹ Hengel, *Charismatic Leader*, 1-2, 42-50, 53.

tro (*didaskalos*)⁶². Marcos indica explícitamente que Jesús escogió a los Doce “para que estuvieran con él” (3,14). Esto, naturalmente, tiene que ver con el interés de Marcos en presentar a Jesús como “maestro”⁶³. Pero es indudable que Jesús impartió mucha enseñanza. Y el hecho de que tan buena parte de ella se haya conservado en la tradición constituye indicio suficiente de que sus discípulos la recordaban, la valoraban en mucho y, probablemente, intentaban vivirla en su discipulado. Sostener esta posición no significa volver a la de Gerhardsson, quien ve en el discipulado una especie de escuela protorrabínica⁶⁴. Como ya hemos puesto de manifiesto repetidamente, la forma actual de la tradición sinóptica se explica mejor conforme al modelo de las tradiciones comunitarias informalmente controladas. Y tal modelo es sobremanera compatible con las descripciones que tenemos de la enseñanza de Jesús, ya fuera impartida en la sinagoga, a la mesa, a la orilla de un lago, en la ladera de un monte o yendo de viaje. Lo que él enseñó causó una impresión profunda y duradera, todavía claramente perceptible en la tradición de Jesús⁶⁵. No hay que forzar la imaginación para deducir que Jesús intentaba que su enseñanza proporcionara la estructura del discipulado al que él había convocado. Y aunque no es grande la distancia entre Jesús y un maestro fariseo o de sabiduría en esta cuestión específica, hay todavía mucho que decir al respecto (§ 14.4, *infra*).

⁶² Datos ya en § 8.1b. Ocasionalmente, en la tradición se trata a Jesús de “Rabí (*Rabbi/Rabbouni*)” (Mc 9,5; 10,51; 11,21; 14,45 parr.; Mt 26,25; Jn 1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8); de hecho, el Bautista (Jn 3,26) y Jesús son los primeros maestros judíos en que aparece atestiguado este tratamiento (cf. Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 354-55). Hengel da demasiada importancia a la relativa ausencia de *mantanō* en la tradición sinóptica: sólo un caso en Mc 13,28/Mt 24,32; las otras dos referencias (Mt 9,13; 11,29) las atribuye él a redacción (*Charismatic Leader*, 51). Hay verdad en su ulterior aserto de que la intención de Jesús “no era crear una nueva tradición, sino preparar para el servicio del inminente reinado de Dios” (81); pero la tradición de Jesús encierra mucho más de lo que entra holgadamente en esa definición. Crossan también observa que “discípulos” no es quizá el mejor término, puesto que presupone una relación docente-discentes con cierto matiz de dominación y control, y prefiere definir el reino de Dios como “un acompañarse hacia la perfección”, en vez de como “un discipulado de iguales”, siguiendo a Schüssler Fiorenza (*Birth*, 336-37); pero en este punto la ideología se infiltra en la cuestión del lenguaje usado en la tradición de Jesús.

⁶³ Cf. *supra*, cap. 8, nn. 22-23.

⁶⁴ Cf. *supra*, § 8.3e. Véase la crítica que hace Hengel de Gerhardsson sobre este punto (*Charismatic Leader*, 53, 80-81).

⁶⁵ Basta con ver el final del sermón del monte/de la llanura (Mt 7,24-27/Lc 6,47-49) y el conjunto de la enseñanza recordada en Mc 8,38/Lc 9,26 (cf. Mt 10,32-33/Lc 12,8-9); véase *infra*, § 15.8c(6).

b. *Misión*

Marcos también refiere que Jesús llamó a Pedro y Andrés para hacerlos “pescadores de hombres” (1,17)⁶⁶ y que escogió a los Doce para enviarlos a predicar con poder de expulsar los demonios (Mc 3,14). Hace así explícito lo que de todos modos está implícito en la tradición del envío de los Doce en misión (Mc 6,6-12 parr.)⁶⁷: que Jesús formó en torno a sí un grupo de discípulos con vistas a que lo ayudaran en su misión o asumieran parte de ella. Ya hemos señalado que la tradición Q recuerda a Jesús enviando a sus discípulos a proclamar el mismo mensaje que caracterizó su propia predicación: “El reino de Dios está cerca” (Mt 10,7/Lc 10,9)⁶⁸. De gran interés es el dicho en que Mt 10,40 y Lc 10,16 conservan enseñanza relacionada con el envío en misión:

Mt 10,40	Lc 10,16
El que os recibe a vosotros, me recibe a mí, y el que me recibe a mí, recibe a Aquel que me ha enviado.	El que os escucha a vosotros, me escucha a mí, y el que os rechaza a vosotros, me rechaza a mí; pero el que a mí me rechaza, rechaza a Aquel que me ha enviado.

Se suele considerar que el dicho refleja preocupación de las comunidades posteriores respecto a la propia autoridad⁶⁹, y ciertamente es así. Pero la idea de que los discípulos de Jesús representan a su maestro se recuerda en diversos pasajes de la tradición⁷⁰. Y generalmente se reconoce que el principio del *shaliaj* (= enviado), según el cual el enviado es como el que envía (*m. Ber.* 5,5), está en la raíz del concepto de aposto-

⁶⁶ Véase en particular Hengel, quien también ofrece una reconstrucción del original arameo (*Charismatic Leader*, 76-78); Meier, *Marginal Jew* III, 159-61; cf. *supra*, cap. 13, n. 96.

⁶⁷ Véase *supra*, cap. 8, n. 282. Según Witherington, “los Doce eran *shalijim* de Jesús” (*Christology*, 134). Piensa también este autor que fueron enviados luego a la misión galilea, quizá poco antes de la primera multiplicación de los panes (135).

⁶⁸ Es dudoso que el segundo envío de discípulos en misión de que habla Lucas, el de los setenta (y dos) (Lc 10,1-12) constituya indicio suficiente de un segundo envío por parte de Jesús. Parece más probable que Lucas haya recogido en su evangelio dos encargos misionales procedentes de dos tradiciones distintas: Marcos y Q (así, p. ej., Fitzmyer, *Luke*, 842-43), posiblemente para prefigurar la doble misión del cristianismo primitivo (a los judíos y a los gentiles), como en 14,21-23.

⁶⁹ Funk, *Five Gospels*, 175-76; Lüdemann, *Jesus*, 329.

⁷⁰ Mc 9,37 parr.; Jn 13,20; *Did* 11,4; *IgnEf* 6.1 (textos posteriores, en Aland, *Synopsis*, 149; véase también Crossan, *Fragments*, 104-19). La idea de actuar “en nombre de Jesús”, es decir, con su autoridad o autorización, tiene el mismo matiz (Mc 9,37 parr.; 13,6 parr.; Mc 9,38-39/Lc 9,49; Mt 7,22; 18,20; Lc 10,17).

lado⁷¹. Cabe suponer, por lo tanto, que el principio era ya familiar en tiempos de Jesús. En otras palabras, también aquí el dicho, en sus diferentes versiones, explicita lo que ya estaba implícito: que Jesús envió sus discípulos a continuar la misión a la que él mismo creía haber sido llamado.

Ser discípulo, pues, era tomar parte en la misión de Jesús. ¿Justifica esto que Theissen describa a los seguidores de Jesús como “un movimiento de carismáticos itinerantes”?⁷² Realmente, no. Pese al esfuerzo de Theissen por basar su análisis en las condiciones sociales de la época, la descripción sugiere que aún subsiste algo del antiguo idealismo romántico de un Renan. En primer lugar, parece que sólo unos pocos de los discípulos propiamente dichos fueron verdaderamente en misión por cuenta de Jesús⁷³. Y en segundo lugar, una misión dirigida a toda Galilea no exigía una vida itinerante: se podía llevar a cabo mediante viajes de uno o dos días desde un centro como Cafarnaún⁷⁴. De hecho, aparte de las referencias al envío de los Doce (Mc 6,7 parr.) y a viajes a la región de Tiro y Sidón y quizá a los pueblos de Cesarea de Filipo (7,24 parr.; 8,27 parr.), los relatos evangélicos parecen indicar desplazamientos desde una base en Cafarnaún, ya sea para ir al otro lado del lago, visitar pueblos/ciudades como Corozáin y Betsaida o llegar a lugares situados a menos de un día de camino como Naín y Caná⁷⁵.

⁷¹ Cf., p. ej., Davies / Allison, *Matthew II*, 153-54 (bibliografía en nn. 34-35); pero véase también cap. 15, n. 226, *infra*.

⁷² Citado *supra*, § 4.6; sobre su influencia, cf. cap. 7, n. 96. Crossan considera este conjunto de dichos (*Mission and Message*, con referencia a *EvTom* 14; Mc 6,7-13 parr.; Q 10,4-11) como “la unidad más importante para entender al Jesús histórico”. Los itinerantes en cuestión “eran agricultores desposeídos de sus tierras y ahora jornaleros, muy pobres pero todavía no mendigos”. Crossan conjetura que no hubo un solo envío, sino “un proceso permanente, con Jesús como centro en movimiento de un grupo variable”, y cita el argumento de Patterson (*Thomas and Jesus*, 132) de que “en un principio, el ideal de la itinerancia radical no estaba ligado necesariamente a la ‘misión’ del cristianismo primitivo, sino que se asemejaba más a una permanente manera de vivir, un estilo de vida preconizado por el movimiento de Jesús” (*Birth*, 525-37, citando 325, 335, 337, 338). Sostiene además que, siguiendo al Jesús histórico, se puede descubrir una dialéctica de disensión entre itinerantes y sedentarios a través del material Q y hasta la *Didajé* (Parte VIII): “Detrás de Q 6,36-49 se pueden percibir las críticas de los sedentarios contra los itinerantes, incluso al leer las críticas que éstos hacen a su vez de los sedentarios en defensa propia” (357). Es muy probable que tal tradición de Jesús fuera utilizada para numerosas exhortaciones en las primeras comunidades cristianas (nótese sobre todo Lc 6,36), pero Crossan esquematiza descomedidamente un conjunto de temas.

⁷³ Aunque implícitamente debían todos hacerlo, por ser ellos la “sal” y la “luz” (Mt 5,13-16), implicación tomada por la tradición mateana de dichos más generales de la tradición de Jesús (Mc 9,49-50 y Lc 14,34-35; Mc 4,21 y Lc 8,16).

⁷⁴ Las referencias a la misión por toda Galilea (como en Mc 1,39) deben ser contrabalanceadas con las referencias a Cafarnaún como base fija de Jesús (véase *supra*, 9.9d.).

⁷⁵ Véase *supra*, § 9.9f; y sobre la posibilidad de que Jesús hubiera llegado a extender su misión a Judea y Jerusalén, cf. § 9.9g.

Otro elemento distintivo de los discípulos de Jesús es el compartir la misión de su maestro. Porque los fariseos, si no buscaban discípulos, tampoco los enviaban en misión. Y no hay indicios de que los esenios intentasen realmente evangelizar o hacer prosélitos en nombre, por ejemplo, del Maestro de Justicia. La proximidad del horizonte escatológico influyó considerablemente, claro está, en que Jesús enviara a sus discípulos en misión; pero hay que señalar que las comunidades posteriores conservaron y reutilizaron las instrucciones misionales a pesar de que ese horizonte de ningún modo se hizo más cercano. Conviene señalar también que la tensión escatológica dentro de las instrucciones entre la buena noticia y la curación ofrecida, por una parte, y el castigo por otra⁷⁶ refleja claramente la misma tensión existente en la predicación de Jesús relativa al reino (§ 12.4-5).

c. *Servicio*

Jesús es también el modelo de servicio dentro de la tradición evangélica, como vemos en Mc 10,41-45 parr.⁷⁷ En Marcos, seguido de cerca por Mt 20,20-28, la enseñanza es la respuesta de Jesús a una petición realizada por Santiago y Juan o en su beneficio para que se les conceda sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en su reino/gloria (Mt 20,21/Mc 10,37). Aquí es oportuno considerar sólo la parte final, donde Mateo (20,24-28) sigue a Marcos casi palabra por palabra:

Mc 10,41-45	Lc 22,24-27
⁴¹“Cuando los diez oyeron esto empezaron a indignarse con Santiago y Juan. ⁴²Por eso Jesús los llamó y les dijo: “Sabéis que entre <u>los gentiles</u> los que son reconocidos como sus jefes <u>los gobiernan como señores absolutos</u> y sus magnates los tiranizan. ⁴³<u>Mas no</u> ha de ser <u>así</u> entre vosotros; sino que el que quiera llegar a ser <u>grande entre vosotros</u> sea vuestro servidor, ⁴⁴y el que quiera ser el primero entre vosotros sea esclavo de todos. ⁴⁵Porque el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos”.	²⁴Surgió una disputa entre ellos sobre quién de ellos debía ser considerado el más grande. ²⁵Pero él les dijo: “Los reyes de <u>los gentiles</u> <u>los gobiernan como señores absolutos</u>, y los que tienen autoridad son llamados bienhechores. ²⁶<u>Mas no</u> <u>así</u> vosotros; sino que el más <u>grande entre vosotros</u> sea como el menor, y el que manda como el que sirve. ²⁷Porque, ¿quién es el más grande, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy entre vosotros como el que sirve”.

⁷⁶ Mc 6,7 parr. (Mt 10,8 realza el paralelo incluyendo un anticipo de 11,5); Mc 6,11 parr.; Mt 10,12-13.15/Lc 10,5-6.12.

⁷⁷ Casey ofrece una traducción al arameo de todo el episodio (Mc 10,35-45) (*Aramaic Sources*, cap. 5).

Ya hemos puesto de relieve lo profundamente arraigado que está en la tradición el tema del “más grande”⁷⁸, y la variación entre Marcos y Lucas es simplemente otro indicador de cómo la tradición de una determinada enseñanza pudo variar en sus distintas comunicaciones orales⁷⁹. Resulta totalmente creíble que, al hablar del reino, Jesús hubiese suscitado ambiciones entre sus íntimos, como también que las comunidades conservaran con gran interés memoria de su reconvención, a modo de severa advertencia sobre qué debía importar realmente. Lo más destacable aquí es que se recuerda a Jesús exponiendo su sentido de la vocación y sus prioridades como un modelo para sus discípulos. La cuestión de si Mc 10,45 es una forma mucho más desarrollada de lo que él dijo habremos de considerarla más tarde⁸⁰. Ahora lo que nos interesa subrayar es el recuerdo de Jesús describiendo su función desde una perspectiva de servicio y poniéndola como ejemplo a su círculo íntimo⁸¹. Hay que señalar, en fin, que al parecer él no condenó la ambición (“ser grande”), sino que preconizó otra grandeza: la del *servidor*.

d. Oración

Para ser exhaustivos recordaremos otros dos aspectos de la tradición de Jesús. Uno es el grado en que Jesús sirvió a sus discípulos como referente de hombre de oración. Es cierto que Lucas extendió tal imagen⁸²; y la razón obvia por la que con tanta frecuencia presentó a Jesús orando en su evangelio es que deseaba inducir a esa práctica a sus lectores cristianos⁸³. Pero, antes de que Lucas escribiera, había ya arraigada memoria de que Jesús enseñó a sus discípulos una oración, la cual reflejaba su particular manera de dirigirse a Dios llamándolo *Abba* (Mt 6,9/Lc 11,2)⁸⁴. Podemos suponer que los demás consejos e instrucciones que dio a sus discípulos respecto a cómo orar (§ 14.2) similarmente reflejaban su propia práctica. Ser discípulo de Jesús suponía orar como Jesús oraba.

⁷⁸ Véase *supra*, § 12.4c.

⁷⁹ Lucas optó por presentar el material como parte de su relato de la última cena (Lc 22,14-38).

⁸⁰ Véase *infra*, § 17.5d(2).

⁸¹ El mismo recuerdo subyace sin duda en la escena joánica en que Jesús lava los pies a sus discípulos (Jn 13,4-5.12-17). Estudio más completo en Fitzmyer, *Luke*, 1411-15; O. Wischmeyer, “Herrschen als Dienen – Mark 10,41-45”: *ZNW* 90 (1999) 28-44.

⁸² Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28-29; 11,1.

⁸³ Véase, p. ej., Fitzmyer, *Luke*, 244-47.

⁸⁴ Cf. Bockmuehl, *This Jesus*, cap. 6; *infra*, § 16.2b.

e. *Sufrimiento*

Por último es oportuno hacer notar de nuevo lo frecuentemente que la tradición recuerda a Jesús advirtiéndolo a sus discípulos de que deben estar preparados para el sufrimiento. El tema ya ha sido suficientemente documentado (§ 12.4d), y poco más hay que decir aquí. La persecución era parte de la bienaventuranza de ser tratado como tradicionalmente lo habían sido los profetas (Mt 5,12-12/Lc 6,22-23). Gran fuerza tiene el grupo de dichos que Marcos colocó en 8,34-37⁸⁵, tras la confesión de Pedro y el primer anuncio de la pasión (Mc 8,27-33).

⁸⁴Llamó a la multitud, así como a sus discípulos, y les dijo: "Si alguno quiere seguirme, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. ⁸⁵Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, y el que pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará. ⁸⁶Pues ¿de qué le sirve a uno ganar el mundo entero si pierde su vida? ⁸⁷Realmente, ¿qué puede dar uno a cambio de su vida?"

Hacerse seguidor de Jesús implica necesariamente seguirlo a través de la humillación y el sufrimiento de la cruz⁸⁶; los discípulos deben estar preparados para perder lo que para ellos es más valioso e irremplazable: la vida misma⁸⁷. Sufrir es el destino del mensajero, enviado como oveja en medio de lobos (Mt 10,16/Lc 10,3). Además ha de tenerse en poco, según la adición de Mateo a las instrucciones misionales:

⁸⁵ Mt 16,24-26 y Lc 9,23-25 parecen ser versiones abreviadas de Marcos, por lo cual no son citadas aquí. Véase *supra*, cap. 12, n. 193.

⁸⁶ El dicho incluye seguramente reflexión pospascual sobre la crucifixión de Jesús (cf., p. ej., Pesch, *Markusevangelium* II, 61); no obstante, tanto Jesús como sus auditorios debían de conocer la crucifixión como forma extrema de desprecio y ultraje por parte de los romanos (cap. 12, n. 193, *supra*), lo cual hace ciertamente concebible un dicho que utilizase la crucifixión para ilustrar la clase de compromiso absoluto al que se llamaba (cf. *EvTom* 55,2). Meier cita a Epicteto ("Si quieres ser crucificado, espera, y vendrá la cruz") y la *República* de Platón 1.125.25 (*Marginal Jew* III, 64-67, 108 n. 86).

⁸⁷ Meier, *Marginal Jew* III, 56-64, corrobora la observación de Taylor: "Pocos dichos de Jesús están tan bien atestiguados como éste" (*Mark*, 382). Marcos amplió la tradición recibida (añadiendo al menos "y [por] el evangelio"); pero Jesús era evidentemente recordado pronunciando la memorable secuencia (8,35-37), quizá como reflexión sobre Sal 49,7-8 (Pesch, *Markusevangelium* II, 62-64). Véase también E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zürich: Zwingli, 1962) 15-17 (ed. ingl. de la primera edición, *Lordship and Discipleship* [Londres: SCM, 1960] 17-18), aunque duda sobre el origen de 8,36-37; Crossan, *Fragments*, 89-94. McKnight cita oportunamente a Bonhoeffer: "Cuando Cristo llama a alguien, lo invita a ir y a morir" (*New Vision*, 195; D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* [Londres: SCM, 1959] 99), aunque en correspondencia privada puntualiza que ésta es una traducción excesiva, dramática, de lo que realmente escribió Bonhoeffer".

Un discípulo no está por encima de su maestro, ni un siervo por encima de su amo. Le basta al discípulo con ser como su maestro, y al siervo como su amo. Si al dueño de la casa lo han llamado Belcebú, ¡cuánto más a los de su familia! (Mt 10,24-25).

El dicho refleja indudablemente reflexiones posteriores sobre la suerte de los discípulos, pero tiene buena base en anuncios de Jesús atestiguados en otros pasajes⁸⁸ como para proporcionar un pertinente resumen de este ulterior aspecto del discipulado. Los discípulos no pueden pensar que el camino del discipulado sea otro que el recorrido por el mismo Jesús.

Aprender, ir en misión, servir, orar y sufrir no representaban la realidad total del discipulado ni el plan aplicable a todos (aunque cabe suponer que Jesús esperaba que todos aprendiesen y orasen). Pero eran, lo mismo que el seguimiento de los pasos del maestro, características de su discipulado, “marcas” de los discípulos *de Jesús*. Volviendo a la imagen de los “círculos de discípulos” (§ 13.8), hay que subrayar que podemos hablar de “círculos” porque Jesús era el centro.

14.4. Hambre de lo que es justo

El alto valor atribuido a la Torá en la tradición judía ha sido siempre uno de los rasgos distintivos del judaísmo (§ 9.5d) y, en consecuencia, uno de los puntos fundamentales de diferenciación con el cristianismo. Por eso la actitud de Jesús con respecto a la Ley de Israel ha sido uno de los asuntos clave para los investigadores, en parte impulsados por el interrogante de si el posterior rechazo de la Ley por los cristianos tiene origen en el mismo Jesús o al menos está validado en lo que él enseñó y en el modo en que se condujo durante su misión. Las respuestas han variado según el grado en que los buscadores de Jesús estaban dispuestos a situarlo dentro del judaísmo.

Ya hemos recordado las opiniones tajantes y categóricas de Renan y Ritschl sobre la cuestión (§ 5.5). Tras la fallida búsqueda neoliberal, Bultmann proporcionó una nueva orientación insistiendo en que Jesús debía ser visto dentro del judaísmo: “Él afirmó la autoridad de la Ley”⁸⁹. El principal rasgo diferenciador de la enseñanza de Jesús fue que contrapuso un pasaje a otro, en vez de considerar que todos los pasajes eran igualmente

⁸⁸ Véase *infra*, § 17.4.

⁸⁹ *Jesus and the Word*, 64. “Jesús vivió realmente como un rabí judío” (58); “coincidió con los escribas de su época al aceptar sin objeciones la autoridad de la Ley veterotestamentaria” (61); “la idea de que Jesús impugnó la autoridad de la Ley era totalmente desconocida para la comunidad cristiana” (63). Esa identificación que hizo Bultmann de Jesús con un rabí suscitó las protestas de Hengel en *Charismatic Leader*, 42.

vinculantes y que había que conciliar las aparentes contradicciones; distinguía entre lo esencial y lo no esencial⁹⁰. “Jesús diverge del judaísmo en que él reflexiona sobre la idea de obediencia radicalmente, hasta el final, no en que la descarte”⁹¹. De hecho, la posterior descripción por Bultmann de “una actitud de soberanía adoptada por Jesús hacia el Antiguo Testamento”⁹² se convirtió en punto de partida para trabajos de discípulos y sucesores suyos. Como ya hemos apuntado, Käsemann pudo construir una base para la nueva búsqueda identificando “el elemento distintivo de la misión de Jesús” como la asombrosa autoridad que Jesús se atribuía frente a Moisés y la Torá⁹³. Y Hengel adopta la misma posición afirmando “la soberana libertad de Jesús con respecto a la letra de la Escritura y, de hecho, con respecto a la Torá mosaica en general”⁹⁴. En esta línea está la presentación por Jeremías de un Jesús que “criticó” la Torá, que abolió algunos de sus preceptos y que “rechazó” la halaká “de manera radical”⁹⁵.

Por desdicha, el intento de distanciar a Jesús del judaísmo precisamente en este punto ha seguido sucumbiendo con demasiada frecuencia a la tentación de presentar el judaísmo como el fondo oscuro sobre el que destacar mejor lo peculiar de Jesús. La sombra de antijudaísmo ha desvirtuado en todas sus partes la imagen resultante. Bultmann no pudo evitar la tentación de emplear el término *legalismo* al describir el judaísmo de la época: el entendimiento de la relación del hombre con Dios como de ca-

⁹⁰ *Jesus and the Word*, 74-75.

⁹¹ *Ibid.*, 84. La cuestión es desarrollada a continuación en términos más típicamente existencialistas (84-98).

⁹² *Theology*, 16.

⁹³ Käsemann, “Problem”, 37-45, esp. 40; similarmente, Bornkamm, *Jesus*, 58-60. Influido por Käsemann, yo también me refiero a “libertad soberana de Jesús ... con respecto al sábado y a la ley ceremonial” en mi anterior libro *Jesus and the Spirit*, 43. Witherington habla de libertad de Jesús “no sólo para operar con una hermenéutica selectiva, sino también para añadir y sustraer de la Escritura” (*Christology*, 65, 69).

⁹⁴ Hengel, *Charismatic Leader*, 47; “Jesús se mantuvo al margen de toda tradición uniforme de enseñanza que sea conocida”; dentro del judaísmo; “el punto fundamental de distinción frente al farisaísmo” (49, 69-70). Similarmente, H. Merkel, “The Opposition between Jesus and Judaism”, en E. Bammel / C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984) 129-44.

⁹⁵ Jeremías, *Proclamation*, 204-211 (aunque comienza su estudio declarando de manera rotunda que “Jesús vivió en el Antiguo Testamento”, 205); similarmente Goppelt, *Theology* I, 87-105, con su afirmación de que Jesús “estableció una clara distinción entre Torá y halaká” (89-90); Schrage, *Ethics*, 56-58 (“libertad soberana de Jesús”, 62). Respecto a la antigua versión de este punto de vista, que Jesús distinguió entre la ley moral y la ley ceremonial o ritual, Sanders comenta escuetamente: “En el judaísmo de Jesús, no podemos encontrar ningún precedente para hacer esta clase de distinción dentro de la Ley” (*Jesus and Judaism*, 248). D. J. Moo, “Jesus and the Authority of the Mosaic Law”: *JNT* 20 (1984) 3-49, representa el ala más conservadora entre los que sostienen que Jesús nunca abrogó la Ley (Escritura).

rácter legal era aquello contra lo que protestó Jesús, quien “separó por completo obediencia de legalismo”⁹⁶. Ya hemos hablado de la típica difamación cristiana de los fariseos como exponentes de ese legalismo⁹⁷. Y no es difícil hallar sensatos comentaristas del siglo XX que no encontraban inconveniente en hablar de rechazo o abrogación de la Ley por Jesús, o incluso de su “eliminación de la ley de los judíos y, con ella, del judaísmo mismo como religión” (!)⁹⁸ Tales tendencias y discursos suscitaron la principal protesta de Sanders: Jesús no estaba en contra de la Ley ni de los fariseos; simplemente contribuía a la diversidad de interpretaciones y al debate, en que los fariseos en particular estaban ya representados⁹⁹.

El cambio en los términos de discusión desde una confrontación Evangelio contra Ley¹⁰⁰ a un debate interno en el judaísmo es bienvenido; pero las cuestiones requieren ulterior clarificación sobre dos puntos en particular. Primero, debemos recordar el importante vínculo entre observancia de la Ley e identidad pactal: ciertas obligaciones eran consideradas fundamentales para la identidad de Israel como pueblo del pacto con Dios (entre ellas el cumplimiento de las prescripciones sabáticas y alimentarias); de hecho, funcionaban como prueba de fidelidad: cumplir con esas obligaciones era ser fiel a la alianza¹⁰¹. Ya hemos señalado que Jesús tenía con-

⁹⁶ *Jesus and the Word*, 65-98, 126 (cita en 92); *Theology* I, 13-14.

⁹⁷ Cf. *supra*, cap. 9, n. 49.

⁹⁸ Véase, p. ej., W. Gutbrod, *nomos*, en *TDNT*, 1060-61, citado en mi *Partings*, 98, con bibliografía en 300 n. 2; la cita es de Pannenberg, *Jesus*, 255. Para E. Stauffer, Jesús era “el que anunció una moralidad sin legalismo que en principio estaba exenta de toda atadura a la Ley mosaica y de la obediencia judía a la Torá” (citado por Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 347; véase también 348-49, 359). C. E. B. Cranfield no duda en extraer de Mc 7,15 la conclusión de que “Jesús habla como el que es, conciente de ser *telos nomou* (Rom 10,4)” (*St Mark* [Cambridge: Cambridge University, 1959] 244). Becker considera auténtico Lc 16,16, en cuanto dice “que la Ley y los Profetas duraron hasta Juan y que pertenecen a un tiempo que ... yace en el pasado” (*Jesus*, 227); “la Torá tenía que renunciar a su función soteriológica en favor del reino de Dios” (284; similarmente, Gnllka, *Jesus*, 209-10); véase también *supra*, cap. 12 n. 342.

⁹⁹ “Yo me incluyo en el creciente número de especialistas que dudan de que hubiera puntos sustanciales de oposición entre Jesús y los fariseos” (Sanders, *Jesus*, 264); similarmente, Rowland, *Christian Origins*, 156-59. Vermes, *Religion*, 11-45, lleva aún más lejos la cuestión, y, similarmente, Flusser señala que “Jesús nunca es mostrado en oposición con el modo de practicar la Ley en su tiempo” (*Jesus*, 58-66). Varios autores judíos han descrito a Jesús como fariseo; véase Hagner, *Jewish Reclamation*, 231-32; véase también H. Falk, *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus* (Nueva York: Paulist, 1979). Para el debate sobre posibles paralelos entre Hillel y Jesús o influencia del primero en el segundo, véase Charlesworth / Johns (eds.), *Hillel and Jesus*, Part One.

¹⁰⁰ O lo que Strecker define como “el modelo paulino-luterano” (*Theology*, 246-47).

¹⁰¹ Véase *supra*, § 9.5d. Es Holmén, *Jesus* (mencionado en cap. 9, n. 56, *supra*), quien enfoca la cuestión desde la perspectiva de la lealtad a la alianza; trayendo la

ciencia de la división que creaba tal enfoque, dada la frecuente conclusión de que quienes fallaban en la prueba eran desleales a la alianza, “pecadores”¹⁰². Y como Jesús mismo era criticado por el modo de conducirse (él y/o sus discípulos) en lo relativo a la observancia del sábado y de las leyes sobre alimentos, es obvia la conexión de esta circunstancia con lo que estaba en juego en tales controversias.

Segundo, debemos recordar también que la Ley servía de norma para decidir si algo estaba bien o mal, si era conforme o no a la rectitud y la justicia. Lo que en el fondo se debatía en las controversias de Jesús sobre la Ley no eran cuestiones de definiciones y disputas eruditas, sino las adecuadas relaciones entre Dios y su pueblo y entre los integrantes de ese pueblo. Ya vimos la importancia de esta dimensión en la predicación por Jesús del reino, particularmente en el tema de la inversión escatológica (§ 12.4c). Era todavía más clara la prioridad que él dio en su misión a la predicación de la buena noticia a los pobres y las advertencias que dirigió a los ricos despreocupados (§ 13.4). Por eso he titulado esta sección “Hambre de lo que es justo”, en vez de “Jesús y la Ley”. El título, obviamente basado en la cuarta bienaventuranza de Mateo (5,6), no se debe a una especial confianza en que la forma mateana se remonte al mismo Jesús¹⁰³, sino a que tal versión probablemente recoge bien lo que para él era prioritario sobre la cuestión.

La importancia de estas dos dimensiones añadidas a los aspectos tradicionales en los estudios sobre Jesús y la Ley se verá, espero, de manera más clara a medida que avancemos. Por razones prácticas empezaré siguiendo la secuencia proporcionada por Marcos¹⁰⁴.

a. *El sábado*

La tradición de Jesús conserva por lo menos dos intensos episodios en que Jesús o sus discípulos fueron criticados por no guardar el sábado realizando en ese día de la semana “trabajos” como arrancar espigas (Mc 2,23-28 parr.) o curar a un hombre que tenía una mano atrofiada (Mc 3,1-5 parr.)¹⁰⁵.

alianza al primer plano revitaliza el cansado debate sobre si Jesús radicalizó o suavizó la observancia de la Torá (*Torahverschärfung* frente a *Torahentschärfung*) (Jesús, 338-39).

¹⁰² Véase *supra*, § 13.5.

¹⁰³ El pasaje es citado en § 12.4c, *supra*.

¹⁰⁴ La actitud de Jesús con respecto al templo (cuyos ritos, naturalmente, estaban basados por completo en la Torá), la dejó para más adelante (§ 15.3a, d y 17.3).

¹⁰⁵ Lucas recuerda otros dos episodios o variantes (Lc 13,10-17 y 14,1-6), y memoria de críticas dirigidas contra Jesús por no guardar el sábado se conserva en Jn 5 y 9.

¹¹Él les dijo: “Suponed que uno de vosotros tiene una sola oveja, y se le cae a un hoyo en sábado, ¿no le echa mano y la saca?” ¹²Pues ¿cuánto más vale un hombre que una oveja!	³Y dijo al hombre que tenía la mano atrofiada: “Ven aquí”. ⁴Luego les dijo a ellos:	raba en sábado y poder encontrar una acusación contra él. ⁸Aunque él conocía lo que pensaban, dijo al hombre de la mano atrofiada: “Ven y ponte aquí de pie”. Él se levantó y se puso allí de pie. ⁹Entonces Jesús les dijo: “Os pregunto: ¿es lícito en sábado hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o destruirla?”
Por lo tanto, es lícito hacer el bien en sábado”.	“¿Qué es lícito en sábado: hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar?”	¹⁰Y después de recorrerlos a todos con la mirada,
¹³Entonces dijo al hombre: “Extiende tu mano”. Él la extendió, y quedó restablecida, tan sana como la otra. ¹⁴Pero los fariseos salieron y se pusieron a planear el modo de acabar con él.	Pero ellos callaban. ⁵Los recorrió con una mirada de enojo, dolorido por la dureza de su corazón, y dijo al hombre: “Extiende tu mano”. Él la extendió, y su mano quedó restablecida. ⁶Los fariseos salieron y enseñada se pusieron a planear con los herodianos el modo de acabar con él.	le dijo: “Extiende tu mano”. Él lo hizo, y su mano quedó restablecida. ¹¹Pero ellos, llenos de furia, se pusieron a deliberar sobre qué hacer con Jesús.

Las sucesivas transmisiones de los relatos han dejado señales bastante claras de mejoras, particularmente la transición de un genérico “hijo de hombre” al título “Hijo del hombre” (Mc 2,28 parr.)¹⁰⁶, la adición por Mateo de oportunos precedentes para reforzar el argumento (Mt 12,5-8.11-12), y la omisión por Mateo y Lucas de la engañosa referencia a Abiatar (Mc 2,26). Pero es igualmente claro que estos dos episodios son los mismos en cada versión y que probablemente ya estaban unidos en una etapa temprana, dentro de una serie de relatos de disputa, que Marcos pudo utilizar (Mc 2,1-3,6)¹⁰⁷. Por supuesto, no se puede descartar que los primeros grupos y comunidades de discípulos de Jesús utilizaran estos episodios para justificar su propia actitud con respecto al sábado. Pero lo que nos dicen los relatos es que el mismo Jesús defendió y validó acciones relativas al sábado que otros consideraban ilícitas. Y hay que considerar como muy probable que ante los preceptos sabáticos adoptase Jesús

¹⁰⁶ Véase *infra*, § 16.4b(2).

¹⁰⁷ Cf. mi artículo “Mc 2,1-3,6: A Bridge between Jesus and Paul on the Question of the Law”: *NTS* 30 (1984) 395-415, reeditado en mi libro *Jesus, Paul and the Law*, 10-31; véase también *supra*, cap. 8, en n. 300.

una postura más liberal de la que permitía una halaká más rigurosa, en al menos dos incidentes, los cuales dejaron una fuerte impresión en la memoria de los discípulos¹⁰⁸. Sanders hace una caricatura de las escenas así narradas¹⁰⁹; pero la tradición es manifiestamente premarcana, y por lo mismo anterior a 70 d. C., y demuestra que los fariseos tenían ya antes de ese año fama de guardar escrupulosamente el sábado. También puede indicar que tal grado de escrupulosidad era corriente en tiempos de Jesús¹¹⁰. Además, no deja de ser verosímil que algunos fariseos se hubiesen desplazado de Jerusalén para obtener una impresión directa del maestro de Nazaret y que se mostrasen críticos al ver que él o sus discípulos no respetaban el sábado¹¹¹.

Estos episodios recordados nos sugieren dos asuntos importantes. 1) Jesús tenía en alta consideración el sábado, como establecido por Dios. Hay que señalar que en ninguno de los dos episodios hay el menor aso-

¹⁰⁸ Véase especialmente Pesch, *Markusevangelium* I, 183. No deja de ser extraño admitir que Jesús dijo algo como Mc 2,27 y que “a veces transgredió deliberadamente el mandamiento sabático”, pero niega que los únicos ejemplos explícitos de esa actitud frente al sábado tuvieran alguna vez lugar durante su misión (Funk, *Five Gospels*, 49-50, 350; *Acts of Jesus*, 68; Lüdemann, *Jesus*, 19-21). Casey opina que 2,23-3,6 es traducción literal de una fuente aramea (*Aramaic Sources*, 138-92).

¹⁰⁹ “Los fariseos no se organizaban en grupos para pasar los sábados en los campos de trigo galileos con la esperanza de sorprender a alguien cometiendo alguna transgresión” (*Jesus*, 265-66; comentario no muy suavizado en su *Historical Figure*, 214, y seguido por Fredriksen, *From Jesus to Christ*, 106).

¹¹⁰ *Jub* 2,17-33; 50,8-12; CD 10,14-11,18. Por ejemplo, *Jub* 2 contiene, entre otras, las siguientes instrucciones: “Que no preparen, por lo tanto, nada de comer o de beber [en sábado] que no hayan preparado ellos mismos el día sexto”, ni “saquen agua, ni metan o saquen nada de casa ese día”. Y CD 11,12-17 incluye estas normas: “Nadie debe ayudar a parir en sábado a ninguna hembra de animal. Y si [un animal cae] en una cisterna o en un pozo, no debe ser sacado de allí en sábado ... Y si un hombre vivo cae en un lugar de agua o en un [cembalse?], que nadie lo saque con una escalera, una cuerda o cualquier utensilio” (similaramente 4Q265, frag. 7, 1,5-9). Si Lc 14,1-6 es una versión variante de Mc 3,1-5 parr. (NB Mt 12,11), entonces Lc 14,5/Mt 12,11 se puede ver como un indicio de que la halaká farisaica relativa al sábado no era tan estricta sobre esta cuestión como la halaká esenia o qumránica (cf. *m. Yom.* 8,6); véase también S. Westerholm, *Jesus and Scribal Authority* (CBNTS 10; Lund: Gleerup, 1978) 95-96. La importancia del sábado en otras partes de la tradición judía es indiscutible; véase especialmente Gn 2,2-3; Ex 20,8-11; 31,16-17; Dt 5,12-15; Neh 9,13-14; Is 56,6; Ez 20,16; 1 Mc 1,43; Josefo, *Ant.* 11.346; 14.241-6, 258, 263-64; Filón, *Abr.* 28-30; *Decal.* 102; *Spec. Leg.* 2.59, 70; *Legat.* 155-58; Eusebio, *Praep. Evang.* 13.12.9-16; cf. E. Lohse, *sabbaton*, en *TDNT* VII, 2-14.

¹¹¹ Cf. *supra*, § 9.3a(1). Theissen, naturalmente, subraya lo bien que concuerdan los episodios con la vida *in via* de los itinerantes carismáticos: hoy aquí y mañana allí (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 369). Véase también W. R. G. Loader, *Jesus' Attitude to the Law* (WUNT 2.97; Tübinga: Mohr Siebeck, 1997) 51-53.

mo de abolición o abandono del mandamiento sabático. La cuestión en debate no es *si* hay que guardar el sábado¹¹², sino *cómo* debe ser guardado¹¹³. Esto es en sí un indicio decisivo de que los relatos adquirieron su forma actual en un contexto marcadamente judío¹¹⁴. 2) Al mismo tiempo, en ambos episodios se niega Jesús a convertir el sábado en prueba de obediencia a Dios, en distintivo de pertenencia al pueblo elegido. No muestra ningún interés en considerar el sábado como indicador de fidelidad a la alianza¹¹⁵. Antes bien, centra su atención en cuestiones más medulares de derechos y responsabilidades fundamentales: que el sábado estaba hecho para las personas, no las personas para el sábado¹¹⁶, y que en ningún momento, por sagrado que fuese, podía ser malo hacer el bien o salvar vidas. En estos principios básicos se apoya el Jesús recordado que propugna una observancia sabática menos puntillosa, en contraste con las *halakot*, que, dirigidas a defender el sábado, lo complicaban¹¹⁷. El mismo esfuerzo en construir una “valla en torno a la Torá” (*m. Abot* 1,1) ponía en peligro lo que intentaba proteger¹¹⁸. La formulación de este sentido más profundo de lo correcto no se debía simplemente a una situación de necesidad (ni sus discípulos ni el hombre de la mano atrofiada estaban en peligro inmediato); se trataba más bien de indicar cómo debía ser observado el sábado.

¹¹² Pese a la opinión de Goppelt: “Suspendió el mandamiento sabático como tal y, haciéndolo, suspendió la Ley, fundamento mismo del judaísmo” (*Theology* I, 93-94, aunque véase también p. 105), una de esas interpretaciones excesivas, ahora embarazosas, que nunca estuvieron justificadas.

¹¹³ El judaísmo prerrabínico, como el rabínico, era muy consciente de que había circunstancias que exigían la suspensión de determinados preceptos relativos al sábado (1 Mac 2,41; CD 50,11; véase Lohse, *TDNT* VII, 14-15). Pero ¿cabe deducir de los paralelos más cercanos –R. Simeón ben Menasías (ca. 180 d. C.): “El sábado os fue dado a vosotros, no vosotros al sábado”; R. Matías ben Jarás: “Ante la duda de que la vida esté en peligro, el sábado pasa siempre a un segundo lugar” (*m. Yom.* 8,6)– que tales normas eran corrientes en tiempos de Jesús, como sostiene Vermes (*Religion*, 24)?

¹¹⁴ Si Jesús hubiera abolido el sábado, difícilmente los misioneros judeocristianos opuestos a Pablo en Galacia habrían insistido tanto sobre la cuestión; cf. M. J. Cook, “Jewish Reflections on Jesus”, en LeBeau et al. (eds.), *Historical Jesus*, 95-111.

¹¹⁵ Holmén, *Jesus*, 100-106.

¹¹⁶ ¿Hay también una nota escatológica y/o un eco de la institución en el Génesis del sábado, día de descanso en la creación (y de Dios), para la humanidad al final de los tiempos como para Adán al comienzo? De haberla, es todo menos evidente.

¹¹⁷ Cf. R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 28; Cambridge: Cambridge University, 1975) 122-23; véase Westerholm, *Jesus*, 92, 96-103.

¹¹⁸ Similarmente, interpretar que las palabras de Jesús “trataban de definir lo que permitía la ley sabática” (Moo, “Jesus”, 9, 16) es seguir considerando el sábado como ley en vez de como don.

b. Corbán

Marcos recoge otro punto de disputa con “tradición” (*paradosis*) en 7,9-13 (utilizado por Mateo [15,3-6] en forma abreviada):

⁹[Jesús] les dijo: “¿Qué bien anuláis el mandamiento de Dios para conservar vuestra tradición! ¹⁰Pues dijo Moisés: ‘Honra a tu padre y a tu madre’ (Ex 20,12; Dt 5,16) y ‘El que maldiga a su padre o a su madre, sea reo de muerte’ (Ex 21,17; Lv 20,9). ¹¹Pero, según vosotros, si uno dice a su padre o a su madre: ‘Declaro corbán (es decir, ofrenda apartada para Dios) aquello con lo que te podría ayudar’, ¹²entonces ya le está permitido no hacer nada por su padre o su padre, ¹³con lo cual anuláis la palabra de Dios, con esa tradición vuestra, que os habéis transmitido”.

El pasaje parece indicar que le era posible a un hijo evitar las obligaciones con respecto a sus padres dedicando de manera ficticia al templo toda la ayuda que les debía a ellos, aunque hiciera el voto por ira o despecho¹¹⁹. Tal norma estaba basada, presumiblemente, en la ley concerniente a los votos de Nm 30,2¹²⁰. En Nm 30,3-15 se ofrecen varios precedentes para circunstancias en que se podría hacer caso omiso de lo prescrito en 30,2. Y el tratado de la Misná *Nedarim* (“Votos”) muestra parecido interés por aliviar ese estricto principio (*m. Ned.* 9,1 atañe directamente al presente caso). Pero, a juzgar por Mc 7,9-13, se diría que cuando la tradición de Jesús adquirió su forma definitiva en cuanto a esta cuestión, estaba vigente una dura norma¹²¹, al menos para algunos (¿los shammaítas?), en el sentido de que *no* era posible retractarse de un voto hecho en las circunstancias indicadas¹²².

Así pues, Jesús es recordado una vez más yendo más allá de los detalles legales —en este caso los de la ley de los votos—, para establecer su propia norma sobre la base de lo que él consideraba lo esencial, como el Decálogo y su mandamiento de que los hijos deben honrar a sus padres.

¹¹⁹ Jeremias, *Proclamation*, 210. Sobre el término *corbán* véase Meier, *Marginal Jew* III, 582-83, n. 69.

¹²⁰ “Cuando un hombre haga un voto al Señor, o se obligue con un juramento a alguna cosa, no podrá faltar a su palabra. Cumplirá todo lo que haya salido de su boca”.

¹²¹ Nótese el lenguaje de tradición y transmisión formal: *paradosis* (7,8.13), *paradidōmi* (7,8).

¹²² Cf. de nuevo el debate implícito en *m. Ned.* 9,1. Véase A. I. Baumgarten, “Korban and the Pharisaic Paradosis”: *JANES* 16 (1984) 5-17, citado por Davies / Allison, *Matthew* II, 524; M. Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edimburgo: Clark, 2000) 5-6; Meier, *Marginal Jew* III, 583-84 n. 70. “Muchas halakot antiguas están basadas en la idea de que no se puede revocar un voto” (Westerholm, *Jesus*, 77-78). Sanders, *Jewish Law*, 56-57, cuestiona (aunque no con seguridad) que esa norma estuviera vigente entre los fariseos de la época, pero reconoce que una norma similar aparece en Filón, *Hypothetica* 7.5.

c. *Lavado de manos*

Marcos (o ya la tradición anterior) insertó la cuestión del corbán en una discusión más extensa relativa a la halaká sobre la pureza: Mc 7,1-8.14-23. Consideremos por ahora sólo la primera parte, Mc 7,1-8 (que nuevamente Mateo recoge en forma abreviada: Mt 15,1-3):

¹Los fariseos se reunieron junto a él, así como algunos escribas venidos de Jerusalén. ²Vieron que algunos de sus discípulos comían con manos impuras [*koinais*], es decir, no lavadas. ³Porque los fariseos, y todos los judíos, no comen sin haberse lavado las manos, aferrándose a la tradición de sus antepasados; ⁴y al volver de la plaza no comen, a menos que se hayan purificado; y observan muchas otras [tradiciones] que han recibido, como la purificación de vasos, ollas y vajilla de bronce. ⁵Y los fariseos y los escribas le preguntaron: “¿Por qué tus discípulos no se conducen de acuerdo con la tradición de los antepasados, sino que comen pan con manos impuras [*koinais*]? ⁶Pero él dijo: “Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito: ‘Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. ⁷En vano me dan culto, enseñando doctrinas que son preceptos humanos’ [LXX Is 29,13]. ⁸Vosotros dejáis a un lado el mandamiento de Dios y os aferráis a la tradición de los hombres”.

Obviamente, Marcos heredó una tradición que encierra muchos detalles auténticos de la época: habla de manos “impuras” empleando una palabra griega (*koinos* = “común”) que refleja el sentido característicamente judío de “profano, impuro, manchado”¹²³; y el texto en conjunto deja traslucir la importancia que tenía en los círculos farisaicos “la tradición (*paradosis*) de los antepasados”, fielmente transmitida (*paralambanō*) para que la observaran las sucesivas generaciones. Marcos —o ya la versión llegada hasta él— se esforzó por aclarar la posible confusión derivada de *koinos*, glosando esta palabra griega para darle su sentido judío (“es decir, no lavadas”) y añadiendo la exagerada explicación (“¿todos los judíos?”) de los vv. 3-4¹²⁴. También aquí duda Sanders de que la preocupación por la pureza de las manos hu-

¹²³ *Koinos* tiene este sentido especial por ser usado como equivalente de los términos bíblicos *tame'* (cf., p. ej., Lv 11,4-8; Dt 14,7-10; Jue 13,4; Os 9,3) y *hol* (Lv 10,10; Ez 22,26; 44,23). El cambio se produjo con la traducción de la Biblia hebrea por los LXX, se consolidó en la crisis macabea (1 Mc 1,47.62; véase también Josefo, *Ant.* 11.346) y está bien atestiguado en relación con la comida hacia la mitad del siglo I d. C. por Rom 1,14 y Hch 10,14; 11,8, así como por Mc 7,2.5.

¹²⁴ El hecho de que Marcos cite los LXX de Is 29,13 no significa necesariamente que el episodio fuera narrado primero en griego, sino sólo que, cuando fue trasladado a esta lengua, el narrador (bastante comprensiblemente) utilizó la versión de los LXX de la cita. El último verso del texto hebreo (“y el temor que me tienen es un precepto de hombres aprendido por rutina”) habría servido igualmente para el argumento de Jesús (cf. Pesch, *Markusevangelium* 1, 372-73). Col 2,22 parece como un eco de Mc 7,7/Mt 15,9 (véase mi *Colossians and Philemon*, 193).

biera llegado a tal punto antes de 70 d. C., cuestionando así la veracidad del relato¹²⁵. Pero, una vez más, la tradición premarcana atestigua claramente la existencia de esa inquietud de los fariseos, ya antes de 70 d. C., por esta cuestión; y si es anterior al 70, ¿por qué no del tiempo de Jesús? El cuidado por no contraer impureza *tocando* es manifiesto desde antiguo¹²⁶. Y el hecho de que todo un tratado de la Misná, *Yadayim* ("Manos"), esté dedicado al asunto indica una larga historia de preocupación halákica. No hay razón, pues, para discutir el testimonio (porque no es otra cosa) ofrecido en Marcos de que tal preocupación estaba ya presente en las halakot del tiempo de Jesús¹²⁷.

De interés aquí es la imagen de Jesús discutiendo sobre la halaká con fariseos y/o escribas, que se identificaban con la tradición farisaica y que —volvemos a señalarlo— son recordados en este caso como llegados de Jerusalén (v. 1). La acusación del v. 5 se puede leer también como una invitación al debate, a explicar la práctica puesta en cuestión por una halaká evolucionada. En el presente pasaje, Jesús no es recordado estableciendo un principio de más calado frente a una norma tradicional. Toma la observación de Is 19,13 sobre el peligro de incurrir en un culto superficial¹²⁸

¹²⁵ *Jesus and Judaism*, 185-86, 264-65. Una vez más, la posición de Sanders pierde fuerza por el recurso al sarcasmo: "No es creíble que escribas y fariseos hicieran un viaje especial de Jerusalén a Galilea para inspeccionar las manos de los discípulos de Jesús" (265). Lucas tiene una tradición y crítica similar contra los fariseos en un contexto diferente (Lc 11,38).

¹²⁶ P. ej., Lv 5,2-3; 7,19.21; 11,8.24-28; Is 52,11; 65,6; *TestMos* 7,9-10; cf. Col 2,21. Ebner llama particularmente la atención sobre Ag 2,11-14 (*Jesus*, 237-38).

¹²⁷ En *Jewish Law*, 31, 39-40, 90-91, 228-31, Sanders señala que los fariseos practicaban el lavado de manos ritual en sus comidas de sábados y fiestas, pero que no hay en la literatura rabínica datos de que se lavasen las manos antes de las comidas ordinarias. ¿Hasta qué punto está bien fundada tal distinción entre "comidas de sábados y fiestas" y "comidas ordinarias" en lo relativo a la preocupación de los fariseos por la pureza? Por lo menos podemos decir que el lavado de manos antes de las comidas en grupo debió de estar en congruencia con el afán de evitar contraer impureza, ya perceptible en las tradiciones atribuidas a esa época (particularmente *m. Ber.* 8,2.4; *m. Miq.* 1,5-6; más documentación en Sanders, 228-31); véase Kazen, *Jesus* 62-72, 81-85; también Westerholm, *Jesus*, 73; R. P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7* (JSNTS 13; Sheffield: JSOT, 1986) 194-202; J. C. Poirier, "Why Did the Pharisees Wash Their Hands?": *JJS* 47 (1996) 217-33; Funk, *Acts of Jesus*, 94-95. Flusser sigue a G. Alon en concluir que, antes de la destrucción del templo, el lavado de manos previo a las comidas se consideraba aconsejable, pero no obligatorio, y no era aceptado por todos los sabios (*Jesus*, 59-60).

¹²⁸ Uno de los términos más polémicos atribuidos a Jesús por Marcos (7,6) y Q (Mt 7,5/Lc 6,42) es *hypokritēs* ("actor, impostor, simulador"), al que podría subyacer el hebreo *hanep* (K. Seybold, *hanep*, en *TDOT* V, 38-39); pero el griego no debe ser tomado como indicio de influencia en el joven Jesús del teatro de Séforis (pese al parecer de R. A. Batey, "Jesus and the Theatre": *N/T/S* 30 [1984] 563-74), puesto que,

y de aceptar sin más las formulaciones humanas, y expresa su parecer de que “la tradición de los antepasados” está sucumbiendo a ese peligro en el caso de que se trata ¹²⁹.

d. *Pureza*

En la segunda parte de la misma secuencia vuelve el tema de la pureza (Mc 7,14-23/Mt 15,10-20) ¹³⁰:

Mt 15,10-20	Mc 7,14-23
¹⁰Luego llamó a la multitud y les dijo: “Oíd y entended: ¹¹No es lo que entra en la boca lo que hace impuro al hombre; sino lo que sale de la boca, eso es lo que hace impuro al hombre”. ¹²Entonces se acercaron los discípulos y le dijeron: “¿Sabes que los fariseos se han escandalizado al oír tus palabras?” ¹³Él respondió: “Toda planta que no haya plantado mi Padre celestial será arrancada de raíz. ¹⁴Dejadlos: son ciegos que guían a ciegos. Y si un ciego guía a otro ciego, los dos caerán en el hoyo”. ¹⁵Pero Pedro le dijo: “Explicanos esta parábola”. ¹⁶Entonces él respondió: “¿Todavía no entendéis? ¹⁷¿No veis que todo lo que entra en la boca pasa al vientre y se expele en la letrina? ¹⁸Pero lo que sale de la boca procede del corazón, y eso es lo que hace impuro.	¹⁴Luego llamó de nuevo a la multitud y les dijo: “Oídme todos y entended: ¹⁵no hay nada de fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerlo impuro; sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre”. ¹⁷Cuando hubo dejado a la multitud y entrado en la casa, sus dis- cípulos le preguntaron acerca de la parábola. ¹⁸Él les dijo: “¿Tampoco vosotros entendéis? ¿No veis que lo que entra de fuera en el hombre no puede hacerlo impuro, ¹⁹puesto que no entra en el corazón, sino en el vientre y va a parar a la letrina?” (Así declaró puros todos los alimentos.) ²⁰Y dijo: “Es lo que sale del hombre lo que hace impuro al hombre.

probablemente, aquel teatro no fue construido hasta la segunda mitad del siglo I d. C. (cap. 9, n. 198, *supra*). Marcus pone de relieve que una similar condena de los fariseos se encuentra en Josefo, *Ant.* 17,41 y Qumrán (1QH 12[=4],13) (*Mark* 1, 444).

¹²⁹ También aquí hay que señalar la parecida crítica de los fariseos hecha en Qumrán: cambian la Ley por las “cosas suaves” (*bhlqot*) que ellos enseñan (1QH 12[=4],10-11) (Westerholm, *Jesus*, 18-19).

¹³⁰ Mateo trata de ligar toda la secuencia añadiendo al final: “pero comer con las manos sin lavar no hace impuro al hombre” (15,20). En lo que sigue me sirvo de mi anterior estudio “Jesus and Ritual Purity: A Study of the Tradition-History of Mark 7.15”, en *A cause de l'évangile*, J. Dupont FS (LD 123; Saint-André: Cerf, 1985) 251-76, reeditado en mi *Jesus, Paul and the Law* (Londres: SPC/K, 1990) 37-60.

¹⁹Porque del corazón salen malos propósitos, asesinato, adulterio, fornicación, robo, falso testimonio, injuria. ²⁰Eso es lo que hace impuro al hombre, pero comer con las manos sin lavar no hace impuro al hombre”.	²¹Porque es de dentro, del corazón de los hombres, de donde salen los malos propósitos: fornicación, robo, asesinato, ²²adulterio, avaricia, maldad, engaño, libertinaje, envidia, injuria, soberbia, insensatez. ²³Todas estas cosas malas salen de dentro y hacen impuro al hombre”.
---	---

La libertad en el manejo de la tradición se ve claramente en la inserción por Mateo de material Q y de otro origen (Mt 15,13-14/Lc 6,39), así como en el libre uso de catálogos de vicios en Mc 7,21-22/Mt 15,19¹³¹. Pero lo que reviste más interés para nosotros es el modo sutil en que Mateo ha modificado la cuestión esencial de la perícopa. Porque reformula la enseñanza omitiendo palabras y expresiones clave de Marcos (7,15.18-19.21.23 [en negrita]). Éstos son precisamente los puntos que ponen de manifiesto que la versión marcana planteó la cuestión de la pureza en la alimentación (y, por implicación, de la pureza ritual en general) como una antítesis absoluta¹³² (*no* es posible que *nada* de fuera haga impuro; declaración del final de la ley que distinguía alimentos puros de alimentos impuros)¹³³. Sin embargo, en la versión de Mateo, la antítesis absoluta se ha convertido más bien en una comparación que indica qué tiene mayor importancia aunque sin negar validez a lo que la tiene menor¹³⁴.

¿Cómo explicar esta divergencia? En la historia de la interpretación moderna ha habido un convencimiento asombrosamente firme de que es Marcos, el evangelio más antiguo, el que ha conservado enseñanza del mismo Jesús en 7,15¹³⁵. Y por otro lado se puede argumentar fácilmente que

¹³¹ Para documentación y bibliografía sobre listas de vicios véase mi *Theology of Paul*, 662-63.

¹³² A reforzar la antítesis implícita contribuye el doble uso de *exōthen* “de fuera” (7,15.18) y *esōthen* “de dentro” (7,21.23), términos que Marcos utiliza solamente en esta parte de su evangelio; pero ya hemos observado el cuidadoso empleo marciano de *exō* (“fuera”) en Mc 3,31-32 y 4,11 (*supra*, cap. 13, n. 26).

¹³³ Parece haberse pensado especialmente en la normativa sobre alimentos puros e impuros recogida en Lv 11,1-23; Dt 14,3-21. Para ramificaciones más amplias de la ley de la pureza véase *supra*, cap. 9, p. ej., § 9.5c.

¹³⁴ Sanders cita oportunamente como paralelo Arist 234: los judíos honran a Dios “no con dones o sacrificios, sino con pureza de corazón y una actitud devota” (*Historical Figure*, 219).

¹³⁵ Bultmann, *History*, 105; Taylor, *Mark*, 342-43; Bornkamm, *Jesus*, 98; Perrin, *Rediscovering*, 150; Goppelt, *Theology I*, 91; Pesch, *Markusevangelium*, 383; Riches, *Jesus*, 136-44 (“Jesús simplemente la desechó [la idea impureza] como inservible”, 144); Stauffer, “Jesus”, 49; Schrage, *Ethics*, 66-67; Gnilkka, *Jesus*, 215-16; J. L. Houlden: *JSNT* 18 (1983) 58-67; Becker, *Jesus*, 304-308; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 365-67;

Mateo, por escribir en un contexto donde la Ley judía era todavía muy valorada, habría optado por suavizar la enseñanza en cuestión¹³⁶. La primera posición, sin embargo, es difícil de mantener. Pues si Jesús había hablado de manera tan clara y concluyente, no se entiende por qué Pedro declaró más tarde: “Nunca he comido nada profano ni impuro” (Hch 10,14; 11,8), ni por qué la cuestión de las normas sobre alimentos llegó a provocar tanta desavenencia en el cristianismo primitivo¹³⁷. Debemos señalar también que en ninguna tradición de Jesús se conserva recuerdo de que él comiera alguna vez cerdo o alimentos no *kosher*.

A la vista de todo ello y de los probables procesos de tradición ya documentados, ¿no tendría más sentido considerar la posibilidad de que esos textos de Mateo y Marcos fueran referencias con variaciones de una misma enseñanza? ¿Debemos suponer que la versión de Marcos era la única que conocía Mateo de la enseñanza de Jesús sobre este asunto?¹³⁸ Es más probable, entiendo, que Marcos represente una tendencia de comunicación, presumiblemente en iglesias gentiles o mixtas¹³⁹, en la cual esta tra-

otros en mi “Jesus and the Ritual Purity”, 54 n. 12. Más cauto es Schnackenburg, *Sittliche Botschaft*, 74-74. Funk, *Five Gospels*, 69, y Lüdemann, *Jesus*, 49, admiten la probable autenticidad del dicho sin entrar a discutir la prioridad de Mateo o Marcos.

¹³⁶ Véase, p. ej., B. Lindars, “All Foods Clean: Thoughts on Jesus and the Law”, en B. Lindars (ed.), *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity* (Cambridge: Clarke, 1988) 61-71. El estudio de H. Hübner (*Das Gesetz in der synoptischen Tradition* [Witten: Luther, 1973]) está flanqueada de consideraciones sobre la “(re)qumranización” y “(re)judaización” por Mateo de la tradición evangélica (9-10, 237-39).

¹³⁷ Gál 2,11-14; Rom 14,1-15,6; cf. 1 Cor 8 y 10,20-30. Quien más contundentemente ha razonado ha sido Sanders: “La declaración [Mc 7,15] es tan clara que las posiciones de los ‘falsos hermanos’ Pedro y Santiago [refiriéndose a Gál 2,11-14] se hacen imposibles de entender si hemos de dar por auténtico el dicho” (*Jesus*, 266-68). Similarmente, H. Räisänen, “Zur Herkunft von Markus 7.5”, en J. Delobel (ed.), *Logia: les paroles de Jésus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1982) 477-84; Vermes, *Religion*, 25-26; Fredriksen, *Jesus*, 108; cf. Harvey, *Jesus*, 39-41; véase también mi “Jesus and Ritual Purity”, 55 nn. 16-17.

¹³⁸ Cf. Banks, *Jesus and the Law*, 139-41. Davies y Allison, al tratar de arrojar luz sobre la interpretación primitiva de Mc 7,15 sin recurrir a la forma mateana porque “es una versión redaccional de Mc 7,15”, prescinden de la gran ayuda que Mateo les podría proporcionar en este caso (*Matthew II*, 527-31). Similarmente Westerholm, *Jesus*, 80-84; Booth, *Jesus and the Laws of Purity*, 221-23 (conclusión); Merklein, *Jesus Botschaft*, 96-100 y n. 16; Bockmuehl, *Jewish Law*, 11; Holmén, *Jesus*, 239-49. Todos llegan a conclusiones similares a la mía en lo relativo al significado de la enseñanza de Jesús. Con Booth, en cambio, mantengo puntos de discrepancia, que explico en “Jesus and Ritual Purity”, 58-59. Véase también Loader, *Jesus’ Attitude*, 74-76.

¹³⁹ Rom 14,14 puede proporcionar alguna indicación sobre el modo en que el dicho era entendido en las iglesias gentiles. Generalmente es considerado como uno de los ecos más nítidos de la tradición de Jesús en Pablo (cf. mi “Jesus and Ritual Purity”, 50, con bibliografía en p. 58 n. 73; véase también *supra*, cap. 8, n. 48).

dición era entendida como que validaba una antítesis entre pureza interior y pureza ritual; Marcos, o ya su fuente, acentúa la tendencia añadiendo la nota interpretativa en 7,19. Mateo, por otro lado, representa el modo en que se comunicaba la tradición en iglesias donde la continuidad con la tradición judía era más importante¹⁴⁰. No hace falta recurrir a una decisión del tipo “o esto, o lo otro” para explicar la forma de Mateo: o tradición primitiva, o redacción mateana de Marcos. Podría darse una conjunción de ambas cosas; es decir, que Mateo conociera una versión distinta¹⁴¹ y que la hubiera empleado directamente o bien la hubiera utilizado para hacer una versión corregida de la que había escrito Marcos¹⁴².

La conclusión que sigue es triple: 1) Se recordaba que Jesús había hablado sobre la pureza e insistido en que la pureza de corazón era más importante que la ritual¹⁴³. También aquí, ante una cuestión de la Ley, Jesús

¹⁴⁰ ¿Atestigua *Tomás* una versión independiente, o por el contrario dependencia del Mateo, al formular el dicho como “Porque no os hará impuros lo que entre en vuestra boca; sino lo que de vuestra boca salga, eso es lo que os hará impuros”? (*EvTom* 14,5). Cf. mi “Jesus and Ritual Purity”, 43-44.

¹⁴¹ En “Jesus and ritual Purity” subrayo la posibilidad de que el dicho, particularmente la forma mateana, se remonte a un *mašal* arameo (41-42). Es pertinente apuntar que tanto W. Paschen, *Rein und Unrein* (Munich: Kösel, 1970) 173-77, como Hübner, *Gesetz*, 165-68, opinan que Mc 7,18b y 20b conservan elementos más próximos al arameo subyacente que 7,15. Kazen propugna mi solución (*Jesus*, 66-67).

¹⁴² Que la omisión por Mateo de elementos marcanos puede tener frecuentemente explicación en que él era consciente de que esos elementos procedían del mismo Marcos (o de la corriente de tradición que Marcos conocía) es una idea que ya he expuesto en otro trabajo: “Matthew’s Awareness of Markan Redaction”, en F. van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels* 1992, F. Neirynck FS (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1992) 1349-59.

¹⁴³ Véase también la sexta bienaventuranza, “Bienaventurados los limpios de corazón” (Mt 5,8) y el dicho Q de Mt 23,25/Lc 11,39/*EvTom* 89:

Mt 23,25	Lc 11,39	<i>EvTom</i> 89
¿Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que purificáis por fuera la copa y el plato, mientras que por dentro estáis llenos de abuso y rapiaña!	Pues bien, vosotros, los fariseos, purificáis por fuera la copa y el plato, pero por dentro estáis llenos de abuso y maldad.	Dijo Jesús: “¿Por qué laváis lo exterior de la copa? ¿No entendéis que quien hizo lo interior es también quien hizo lo exterior?”

Pese a las variaciones, hay un aspecto que se conserva en los tres textos: el contraste entre lo de dentro y lo de fuera, entre (im)pureza interior y pureza exterior, que indica que ésta es de menor importancia. El Seminario de Jesús considera que en la versión de *Tomás* trasparece más fielmente algo que dijo Jesús (Funk, *Five Gospels*, 89). Cf. también Westerholm, *Jesus*, 89-90. Sobre la cuestión del contexto histórico reflejado, véase el debate entre J. Neusner, “First Cleanse the Inside”: *NTS* 22 (1976) 486-95, y H. Maccoby, “The Washing of Cups”: *JSNT* 14 (1982) 3-15, moderado por Davies y Allison, *Matthew* III, 296-98. Véase también *Pap. Oxy* 840 (texto en

es recordado centrándose en lo más profundo y sustancial, dentro del espíritu de las antiguas llamadas a circuncidarse el corazón (no sólo la carne)¹⁴⁴; lo que hace más lamentablemente impura a una persona procede del corazón¹⁴⁵. 2) La enseñanza de Jesús era entendida de diferentes maneras. Algunos entendían que Jesús, no contento con debatir sobre cuestiones de pureza ritual, quería que lo que decía tal ley y halakot fuera comprendido desde un nivel más fundamental de pureza de motivo e intención¹⁴⁶. Otros, cuando la enseñanza era comunicada en círculos más amplios de discipulado, entendían que Jesús había validado o recomendado una conclusión más radical, en el sentido de que la ley de pureza de Israel ya no tenía que ser observada por sus discípulos. 3) En cualquier caso, de nuevo es evidente que Jesús no estaba interesado en hacer de la pureza ritual una prueba de lealtad a la alianza¹⁴⁷. El énfasis en cuestiones de pureza, tan característico de las rivalidades entre facciones de la época (§ 9.3-4), era exagerado desde el punto de vista de Jesús. Esa preocupación por mantenerse separados de lo impuro, en consonancia con la condición de Israel de pueblo puesto aparte (Lv 20,24-26), no encontró eco en la conducta de Jesús ni en su relación con otras personas, ya fueran judíos piosos, “pecadores” o, de manera ocasional, gentiles.

e. *Divorcio*

El otro episodio marcano importante para nosotros en este punto es la enseñanza de Jesús sobre el divorcio: Mc 10,2-12/Mt 19,3-9:

Aland, *Synopsis*, 393-94; Elliott, *Apocryphal New Testament*, 33-34); Kazen encuentra en él “el recuerdo de que Jesús mantuvo una controvertida actitud respecto a la pureza, motivada por la mayor importancia que él daba a la pureza interior que a la purificación exterior” (*Jesus*, 256-60).

¹⁴⁴ Dt 10,16; Jr 4,4; 9,25-25; Ez 44,9; 1QpHab 11,13; 1QS 5,5.

¹⁴⁵ Chilton afirma que “la pureza era lo fundamental para Jesús, la lente a través de la cual veía el mundo” (*Rabbi Jesus*, 90). Pero sorprendentemente sostiene que, para Jesús, la pureza (no la impureza) procedía de dentro (“la pureza innata de los israelitas” [92]; “los israelitas eran ya puros y no necesitaban purificarse mediante complicadas observancias rituales” [140]); cita incluso Mc 7,15 en apoyo de su argumento (87) y subraya que esa pureza activada se convirtió en el agente del reino (136). Una tesis similar defiende en “A Generative Exegesis of Mark 7:1-23”, en Chilton / Evans, *Jesus in Context*, 297-319; igualmente en *Temple*: “bañarse no hace puro, sino que celebra el hecho de la pureza” (123-25, 142). De ahí el subsiguiente intento de “purificar” el templo celebrando esa pureza con el sacrificio adecuado (véase *infra*, § 17.3c).

¹⁴⁶ Cf. Klawans, *Impurity*, 146-50: “En ningún lugar defiende Jesús la pureza ritual como un símbolo de pureza moral” (149).

¹⁴⁷ Holmén, *Jesus*, 236-37: “Cuestionó claramente la validez del paradigma de la pureza en la visión de los judíos como el pueblo de Dios” (251).

Mt 19,3-9	Mc 10,2-12
³Se le acercaron <u>unos fariseos</u> y, para ponerlo a prueba, dijeron: “¿Es lícito que <u>un hombre se divorcie de su mujer</u> por cualquier motivo?” ⁴<u>Él respondió:</u> “¿No habéis leído que el que los creó al principio ‘los hizo varón y hembra’ ‘y que dijo: <u>‘Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne’</u>. ‘Así que <u>ya no son dos, sino una sola carne</u>. Por tanto, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre”. ‘Ellos le dijeron: “¿Por qué, entonces, Moisés, nos mandó dar acta de repudio y divorciarnos de ella?” ⁸Les dijo Jesús: “Fue por vuestra incapacidad para entender por lo que Moisés os permitió divorciaros de vuestras mujeres, pero al principio no era así. ⁹Y os digo que <u>quien se divorcia de su mujer</u> –excepto en el caso de fornicación– <u>y se casa con otra, comete adulterio</u>”.	²Se acercaron <u>unos fariseos</u> y le preguntaron: “¿Es lícito que <u>un hombre se divorcie de su mujer</u>?”, poniéndolo así a prueba. ³<u>Él les respondió:</u> “¿Qué os mandó Moisés?” ⁴Ellos dijeron: “Moisés permitió al hombre escribir acta de repudio y divorciarse de ella”. ⁵Pero les dijo Jesús: “Por vuestra incapacidad para entender escribió para vosotros este mandamiento. “Pero desde el principio de la creación, ‘Dios los hizo varón y hembra’. ⁷<u>“Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre [y se unirá a su mujer], ⁸y los dos se harán una sola carne</u>. Así que <u>ya no son dos, sino una sola carne</u>. Por tanto, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre”. ¹⁰Luego, en la casa, los discípulos le preguntaron de nuevo sobre esta cuestión. ¹¹Él les dijo: “<u>Quien se divorcia de su mujer</u> <u>y se casa con otra, comete adulterio</u> contra aquélla; ¹²y si ella se divorcia de su marido y se casa con otro, comete adulterio”.

En lo tocante a cómo era entendida y transmitida la tradición de Jesús, el tema del presente episodio es uno de los más interesantes. Porque el recuerdo de que Jesús enseñó acerca del divorcio está bien atestiguado no sólo por esta perícopa, sino también por Q (Mt 5,32/Lc 16,18) y Pablo (1 Cor 7,10-11). Aquí, como en otros lugares, las variaciones en la tradición no suponen que la enseñanza que encierran no pueda ser atribuida al mismo Jesús ¹⁴⁸; simplemente atestiguan cómo esa enseñanza era objeto de cambios y desarrollos al ser comunicada en las diferentes circunstancias de las varias comunidades primitivas ¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Como en Funk, *Five Gospels*, 88-89, 142-43.

¹⁴⁹ “Que Jesús era contrario a la ruptura del vínculo matrimonial y a las nuevas nupcias de los divorciados está atestiguado en tres fuentes cristianas primitivas conocidas: Q, Pablo y Marcos” (Holmén, *Jesus*, 167); y eso es “reconocido de manera unánime” (162 y n. 433).

El recuerdo es de Jesús en debate con fariseos respecto a la discutida prescripción de Dt 24,1¹⁵⁰. Lo que distingue la postura de Jesús sobre la cuestión es el modo en que, nuevamente, ahonda en la prescripción deuteronomica para llegar a la descripción más fundamental del matrimonio ofrecida en Gn 2,24. La creación de la humanidad a partir de un hombre y una mujer (1,27; 2,21-23) lleva a concluir: “Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne” (2,24)¹⁵¹. El divorcio debe ser entendido, en consecuencia, como fallo a ese ideal¹⁵², y Jesús quiso probablemente subrayar la validez del ideal oponiéndose por principio al divorcio y a un nuevo matrimonio¹⁵³, sin pensamiento —conviene recalcarlo— de permitir el divorcio como un medio de mantener la pureza ritual (a la manera de Esd 9-10). Así sucedía también en la versión utilizada en Q (Q 16,18) y conocida por Pablo (1 Cor 7,10-11); pero tanto Mateo como Pablo introducen salvedades en ella al ense-

¹⁵⁰ Mateo deja esto aún más claro con la adición “por cualquier motivo”, indicando que el debate era sobre la interpretación de la segunda cláusula de Dt 24,1: “si luego esa mujer no halla gracia a sus ojos porque él descubre alguna indecencia (*erwâ*) en ella...”. De hecho, configura el episodio como una contribución al debate entre las escuelas de Hillel y Shammai sobre con cuánta severidad debía ser interpretado ese pasaje del Deuteronomio. Al añadir “excepto en el caso de fornicación (*porneia*)”, Mateo presenta a Jesús apoyando la interpretación de Shammai, que era recordada como la más severa (véase mi *Unity and Diversity*, 247 y los autores citados en n. 31; más bibliografía en Loader, *Jesus' Attitude*, 175, n. 93; véase Bockmuehl, *Jewish Law*, 17-21). Pero haciéndolo reconvierte una cuestión de ideal al que aspirar en una cuestión legal de carácter práctico.

¹⁵¹ Cf. CD 4,14-5,11, donde se prohíbe volver a casarse, argumentando que “el principio de creación es ‘varón y hembra los creó’” (Gn 1,27). Sanders deduce de este paralelo que es sumamente probable que la declaración original de Jesús citase también la Escritura y que su enseñanza tuviera una motivación inmediata en el sentimiento de Jesús de estar viviendo en los últimos días (*Jesus*, 257-60).

¹⁵² “Jesús parece suponer que cualquier apelación a circunstancias extraordinarias es un intento de eludir un compromiso completamente inequívoco de hacer la voluntad de Dios” (Keck, *Who Is Jesus*, 155). Wright deduce que la renovación prevista por Jesús incluiría una “cura” de la “incapacidad para entender” (que había sido la razón de la prescripción de Moisés sobre el divorcio) (*Jesus*, 284-87).

¹⁵³ Mc 10,12 parece un posterior desarrollo de la tradición, puesto que se refiere a la posibilidad de que una mujer inicie el divorcio, algo no permitido por el judaísmo de la época de Jesús (Josefo, *Ant.* 15.259); análisis en Taylor, *Mark*, 419-21; Westerholm, *Jesus*, 117-18, y Schrage, *Ethics*, 94-97. Hay que señalar que en una sociedad donde sólo el marido podía tomar la iniciativa para el divorcio y donde *erwâ* de Dt 24,1 era objeto de una interpretación increíblemente amplia (“incluso si echó a perder un plato que preparaba para él” [*m. Git.* 9,10]), la prohibición absoluta del divorcio era un medio de proteger a las mujeres. Véase J. L. Nolland, “The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition History and Meaning”: *JNTS* 58 (1995) 19-35; A.-J. Levine, “Jesus, Divorce, and Sexuality: A Jewish Critique”, en LeBeau et al. (eds.), *Historical Jesus*, 113-29.

ñarla, sin duda como resultado de haber tenido que afrontar difíciles situaciones de fracaso matrimonial. Y de hecho restablecen la prescripción mosaica mejorándola: “excepto en el caso de fornicación (*porneia*)” (Mt 5,32/19,9)¹⁵⁴; el miembro creyente de la pareja no está atado al otro (1 Cor 7,15). En ambos casos se mantiene la postura de Jesús, aun cuando la continua “incapacidad para entender” humana obligue a suavizar con salvedades la práctica ideal.

Fuera de la tradición marcana merecen especial mención otros tres pasajes¹⁵⁵.

f. *Antítesis*

No hay necesidad de entrar en el debate sobre cuáles son las fuentes de la secuencia mateana de seis antítesis (Mt 5,21-48). Es muy probable que la fórmula introductoria (“Habéis oído que se dijo...”) sea la marca del maestro que reunió esta colección de enseñanzas de Jesús (¿el propio Mateo?), puesto que no vuelve a aparecer en ningún lugar de la tradición de Jesús. Es muy probable también que se guardase memoria de que Jesús estableció su enseñanza respecto a diversas cuestiones oponiéndose, en alguna medida, a normas anteriores, o de que dio interpretaciones radicales de determinados pasajes de la Escritura, aunque no fuera de esa manera formularia¹⁵⁶. Pero las antítesis se entienden mejor como un medio de poner en evidencia lo que hay de más esencial dentro de una determinada ley o subyacente a ella¹⁵⁷. Sobre todo invitan a una reorientación más fundamental de las relaciones humanas y sociales que pueden ser establecidas o

¹⁵⁴ Sobre el significado de *porneia* en este pasaje, véase Davies / Allison, *Matthew* I, 529-31.

¹⁵⁵ Dado que a menudo se habla de la escasez de dichos Q que tengan que ver con la Torá (como hace, p. ej., Kloppenborg, “Sayings Gospel Q”, 532-34), debemos señalar que los tres ejemplos siguientes tienen material Q: Mt 5,32/Lc 16,18; Mt 5,39-41/Lc 6,29-30; Mt 5,44-47/Lc 6,27.32-34; Mt 23,23/Lc 11,42; Mt 8,21-22/Lc 9,59-60, así como Mt 23,25/Lc 11,39, citado, *supra* (n. 143).

¹⁵⁶ El argumento de Bultmann de que el material de 5,21-22.27-28.33-37 fue tomado de tradición premateana y “dio origen a formulaciones análogas, en las que dichos dominicales sueltos encontraron acomodo” (*History*, 134-36) ha tenido considerable influencia. Véase, p. ej., el breve examen de opiniones ofrecido por Guelich (*Sermon on the Mount*, 178; también 265-71); Schrage, *Ethics*, 59-60; Merklein, *Jesu Botschaft*, 105-10; Luz, *Matthäus* I, 245-46; Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 103; Becker, *Jesus*, 288-91; Allison, *Jesus*, 185-86.

¹⁵⁷ “Más que abrogarla, Jesús radicalizó la Ley ... No es contrario a la Ley ser más estricto de lo que ella exige” (Sanders, *Jesus*, 260). En cambio, ¿permite el texto concluir que “Jesús combate los tipos de conducta legalistas”? (Gnilka, *Jesus*, 213). Veremos cita otras exageraciones (*Religion*, 30-32).

mantenidas mediante legislación¹⁵⁸. Se condena no sólo el asesinato, sino también la cólera injustificada, la injuria, la actitud despectiva contra otra persona (Mt 5,21-22); no sólo el adulterio, sino también el deseo de fornicar (5,27-28); no sólo los falsos juramentos, sino también el jurar en vano y la ambigüedad calculada (5,33-37)¹⁵⁹. El obrar como se debe no puede reducirse a comportamientos externos y fórmulas establecidas. La única antítesis que parece “abolir” una ley¹⁶⁰, la del talión (5,38-42)¹⁶¹, debe ser entendida una vez más como un intento de ahondar en una ley específicamente dirigida a limitar las represalias y evitar terribles odios hereditarios, para llegar a un sentido más fundamental del derecho y de la responsabilidad, expresado en una práctica de no represalia y de respuesta positiva frente a las ofensas personales¹⁶².

g. *Pago de diezmos*

El pago de diezmos era también importante en el judaísmo¹⁶³ y se convirtió en un asunto de considerable interés para los rabinos de tiempos posteriores (véase especialmente *m. Demai*). La tradición al respecto compartida por Mateo y Lucas (Mt 23,23/Lc 11,42) sugiere que en el período anterior al año 70 ya había debate respecto al diezmo de ciertas hierbas¹⁶⁴. Se trata de un material notable en el sentido de que recuerda a Jesús no denunciando la preocupación por el diezmo como insustancial en exceso o equivocada, sino, una vez más, enseñando a sus oyentes que hay cosas más fundamentales por las que interesarse –sobre todo “la justicia y la

¹⁵⁸ Cf. Guelich, *Sermon of the Mount*, 237-55. Sobre la antítesis del divorcio (Mt 5,31-32/Lc 16,18) véase *supra* (§ 14.4e); y sobre la antítesis del amor al enemigo (Mt 5,43-48/Lc 6,27-28.32-36) véase *infra*, § 14.5.

¹⁵⁹ Nótese el fuerte eco de esta última antítesis en Sant 5,12, otro ejemplo de cómo funcionaba y era entendida la tradición de Jesús en las comunidades primitivas (véase más en § 8.1e, *supra*). Josefo da noticia de una actitud similar respecto a los juramentos entre los esenios (*Guerra* 2.135; cf. CD 9,9-12; 16,7-12; véase también B. Kollmann, “Erwägungen zur Reichweite des Schwurverbots Jesu (Mt 5,34)”: *ZNW* 92 [2001] 20-32). Véase también Westerholm, *Jesus*, 104-13; Holmén, *Jesus*, 176-86.

¹⁶⁰ Jeremías, *Proclamation*, 207; Schrage, *Ethics*, 64-65. La ley del talión se encuentra expresada en Ex 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21.

¹⁶¹ Texto citado *supra*, § 8.5d, con paralelo lucano (Lc 6,29-30) y referencia a *Did* 1,4-5 y *EvTom* 95. Véase también *supra*, cap. 12, n. 194, y un estudio más completo en Davies / Allison, *Matthew* I, 539-48.

¹⁶² Véase el completo y excelente estudio de Betz, *Sermon of the Mount*, 277-84.

¹⁶³ Lv 27,30-33; Nm 18,24-32; Dt 14,22-29; 26,12-15; véase también Sanders, *Judaism*, 146-57. El pago de diezmos era una muestra significativa –pero no concluyente– de obediencia a la alianza (Holmén, *Jesus*, 106-11).

¹⁶⁴ Para más datos véase Davies / Allison, *Matthew* III, 293-94.

misericordia”—, totalmente en el espíritu de Miq 6,8 y tal vez como un deliberado eco de ese pasaje. El dicho corresponde a la actitud de Jesús implícita en la parábola del fariseo y el recaudador de impuestos (Lc 18,9-14): el pago del diezmo, como la oración, no es criticado en sí, pero constituye la base o motivo de la aceptabilidad para Dios¹⁶⁵, ni tampoco sirve como prueba decisiva de fidelidad a la Ley de la alianza¹⁶⁶.

h. *Deber filial*

El único pasaje en que Sanders está dispuesto a reconocer que Jesús “sustituyó requisitos de piedad y la Torá” es el que refiere la orden de Jesús al aspirante a discípulo: “Deja que los muertos entierren a sus muertos” (Mt 8,21-22/Lc 9,59-60)¹⁶⁷. “La desobediencia al mandato de ocuparse de los propios padres a su muerte es realmente desobediencia a Dios”¹⁶⁸. Pero si la frase en cuestión corresponde a un uso idiomático, entonces Sanders reacciona aquí de una manera tan extremada como aquellos a los que él critica en otros casos¹⁶⁹. De todos modos, más bien se trata de un pasaje en que Jesús toma pie de una situación —cuyos detalles no se conservaron, acaso por no ser considerados significativos— para subrayar la prioridad absoluta de la obra de Dios. Y esa dedicación tan incondicional debe ser reconocida, aunque hoy día pueda despertar perplejidad y hasta recelo en algunos.

Todo esto es del todo coherente con las observaciones ya hechas en § 8.9c respecto a lo que podríamos llamar “piedad toraica” de Jesús. Él es re-

¹⁶⁵ Cf. Westerholm, *Jesus*, 55-61.

¹⁶⁶ Holmén, *Jesus*, 127-28.

¹⁶⁷ Sanders, *Jesus*, 252-55 (“el pasaje de los sinópticos más revelador para penetrar en la visión que tenía Jesús de la Ley”), donde elogia y sigue el estudio de Hengel (252).

¹⁶⁸ *Jesus*, 253; “una ofensa manifiesta contra la Torá y la Halaká” (Becker, *Jesus*, 285); “un ataque directo ... a las normas dominantes, creadas por la Antigüedad clásica. ... El entierro era el momento por excelencia para demostrar la esperada y aplaudida lealtad filial. Desentenderse de ese deber, como propuso Jesús, sólo podía ser muestra de gran indecencia. Jesús carecía simplemente de pudor” (Vaage, *Galilean Upstarts*, 90, 93). Véase también § 13.2d.

¹⁶⁹ ¿Había muerto ya el padre? Bailey cita al comentarista medieval Ibn al-Salibi (ca. 1050), que escribe en siríaco: “‘Déjame ir a enterrar’ significa: déjame ir a servir a mi padre mientras vive, y cuando muera le daré sepultura y volveré” (*Through Peasant Eyes*, 26); véase *supra*, § 13.2d. Bockmuehl, quien se muestra en desacuerdo con Hengel y Sanders, declara que “la idea de un deber religioso especial que trascendía incluso las obligaciones familiares debía de ser culturalmente familiar a los oyentes de Jesús” y sugiere —lo que es menos posible— un contexto nazireo para el dicho (*Jewish Law*, 23-48); pero si Bailey está en lo cierto, la solución hay que buscarla más desde la perspectiva del lenguaje que de la halaká.

cordado también observando las normas del Levítico relativas a la lepra¹⁷⁰ y remitiendo a la segunda tabla de los Diez Mandamientos al joven rico que le preguntaba cómo tener vida eterna (Mc 10,19 parr.)¹⁷¹. En la tradición antes examinada y en otras, Jesús basa su enseñanza manifiestamente en la Torá¹⁷². Mateo recoge un dicho de Jesús que presupone que su grupo aún participaba en los sacrificios del templo (Mt 5,23-24)¹⁷³. En otro pasaje se le consulta una cuestión relativa a la ley de la herencia (Lc 12,13). Y, sobre todo, los numerosos ecos que la Tradición de Jesús contiene de la Escritura —en particular de Isaías y Salmos— atestiguan la medida en que “Jesús vivió en el Antiguo Testamento”¹⁷⁴. Mateo incluso tiene a Jesús declarando que no ha venido a abolir la Ley, sino a cumplirla, y pidiendo una observancia estricta de sus mandamientos (Mt 5,17-20). No hay duda de que Mateo expresa en este pasaje convicciones propias. Pero si su versión hubiera sido totalmente infundada e incompatible con la enseñanza de Jesús recordada en otros puntos de la tradición¹⁷⁵, todo intento de cambiarla aquí tan radicalmente habría resultado infructuoso¹⁷⁶. También es oportuno recalcar que la tradición de Jesús consiste en lo que se le oyó enseñar y que lo oído y recordado depende tanto del oyente como del hablante.

De todos modos podemos concluir que la tradición más rica de Jesús en debate con escribas y fariseos sobre cuestiones de la Ley y aspectos discutidos de halaká resiste bien un escrutinio. Menos claro es si “libertad so-

¹⁷⁰ Mc 1,44 parr.; Lc 17,14; Lv 13,4-9.

¹⁷¹ Aunque conviene recordar que uno de los aspectos clave del relato es que, si bien el joven aspirante a la vida eterna dice haber guardado todos esos mandamientos “desde mi juventud”, aún deja que desear respecto a un principio más exigente (Goppelt, *Theology* I, 98). Cf. Rom 13,8-10.

¹⁷² Mc 7,10; 10,6-7; 12,26; 12,29-31 (véase *infra*, § 14.5).

¹⁷³ Contra la opinión de Goppelt de que el dicho “no implicaba que los discípulos de Jesús siguiesen presentando ofrendas en el templo; tenía un carácter puramente metafórico” (*Theology* I, 96). Cf. Mc 12,41-44 par. (citado *supra*, § 8.4c). Véase también la conclusión de Meier de que “Jesús aceptó claramente el templo de Jerusalén como parte del presente orden de cosas” (*Marginal Jew* III, 500; la cursiva es suya).

¹⁷⁴ Jeremias, *Proclamation*, 205-206, con documentación completa. Véase también R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (Londres: Tyndale, 1972); Vermes, *Religion*, 50-70; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 357-58. Cf. Becker: “Jesús no recurrió en sus discursos a la autoridad de la Torá” (*Jesus*, 254-55; también 278-79, 281).

¹⁷⁵ Después de todo, Mt 5,18 procede de tradición compartida con Lc 16,17 (¿Q?).

¹⁷⁶ Sobre la cuestión de cuánto de Mt 5,17-20 podría ser atribuido a Jesús, véase especialmente Banks, *Jesus and the Law*, 204-26; Davies / Allison, *Matthew* I, 482-503. Acaso Mateo empleó “cumplir” en el sentido de “completar”, es decir, “revelar el verdadero significado de la Ley y mostrarla en acción”, como es ilustrado por lo que sigue (véase Guelich, *Sermon on the Mount*, 139-41).

berana” es una adecuada descripción de la actitud de Jesús en lo tocante a la Ley y la tradición. Esa descripción podría aplicarse mejor a la técnica empleada por él al enseñar y debatir como quien confía en la importancia de los asuntos fundamentales que motivaron su misión. En cualquier caso, resulta evidente que el Jesús así recordado enseñando y debatiendo no se situó antitéticamente frente a la Ley. Más bien, en lo concerniente a ella, su enseñanza puede verse como una utilización del asunto inmediato a modo de trampolín para zambullirse en cuestiones profundas de motivo y justicia, rehuyendo el camino fácil de aplicar la norma más obviamente a mano y ahondando en la Ley para discernir la razón divina (justicia) en su particular *mišwoz*¹⁷⁷. Hacer la voluntad de Dios seguía siendo el fin principal¹⁷⁸, aunque no pudiera ser discernido simplemente por referencia a la Torá¹⁷⁹.

Además, se diría que en cuestiones de ley y halaká que se habían convertido en pruebas de obediencia y lealtad a la alianza, Jesús eludía ir por el camino marcado. Su posición ante Dios no dependía de determinadas interpretaciones y aplicaciones de la Torá. Y su condición de judío no requería una pauta de observancia que lo distinguiese de los disidentes o desobedientes. No ha de sorprendernos, por tanto, que los asuntos fundamentales que enunciaba y defendía Jesús dieran a sus seguidores posteriores estímulo y libertad para ir aún más adelante en varias cuestiones hasta crearse una base razonada para una conducta que ya no permanecía dentro de los límites claramente trazados por la Ley.

Por último, si bien es posible que aquello en que Jesús hacía hincapié estuviese determinado en gran parte por su perspectiva escatológica¹⁸⁰, lo cierto es que tal factor no ha dejado muchas huellas en el punto de la tradición que nos ocupa. Lo que se recomienda en todo esto no es un modelo de conducta necesario para entrar en el reino, ni una “ética interina”

¹⁷⁷ Cf. Banks, *Jesus and the Law* (aunque su constante enfoque cristológico refleja más aquello en que fue objeto de interés y desarrollo por parte de los evangelistas); Westerholm, *Jesus*, 130; Becker, *Jesus*, 229-30; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 381, 394-95 (“en lo esencial [la predicación ética de Jesús] se orienta por la Torá, pero por una Torá leída con espíritu profético”); Bockmuehl, *Jewish Law*, 6, 14.

¹⁷⁸ Mc 3,35/Mt 12,50; Mc 14,36 parr.; Mt 6,10; 7,21; 21,31; Lc 12,47. Véase Schnackenburg, *Sittliche Botschaft*, 77-79.

¹⁷⁹ En *Jesus' Call to Discipleship* propone una distinción entre *principios* que son aplicados a la luz de las circunstancias y *leyes* que deben ser obedecidas prescindiendo de las circunstancias (84). Pero la variación de perspectiva respecto al reino implícita en Mt 11,11-12/Lc 16,16 no es reductible a elegantes expresiones epigramáticas, aun cuando haya que tener el cuenta el carácter retórico del texto (cf. 12.5c[4]).

¹⁸⁰ Merklein, p. ej., resume la enseñanza moral de Jesús como “instrucción [Weisung] escatológicamente condicionada”, en vez de como enseñanza de la Torá “intensificada” o “radicalizada” (*Jesu Botschaft*, 101-102).

(Schweitzer) necesaria sólo para el intervalo anterior a la venida del reino, sino (por implicación) una manera de vivir ya a la luz del reino, apropiada para los que esperan su venida.

14.5. El amor como motivación

Ligado a los aspectos recién examinados hay un hecho merecedor de especial atención por su importancia. Se trata de que Jesús era recordado dando particular realce al mandato de la Torá “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” y subrayando lo que implica. La tradición es diáfana a este respecto.

a. *Mc 12,28-21 parr.*

Mt 22,35-40	Mc 12,28-31	Lc 10,25-28
³⁵... uno de ellos [de los fariseos], un legista, le preguntó para ponerlo a prueba: ³⁶“Maestro, ¿qué mandamiento de la Ley es el principal?” ³⁷Él le dijo: “<u>Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente</u>”. ³⁸Éste es el mandamiento principal y el primero. ³⁹El segundo es semejante a éste: <u>‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’</u>. ⁴⁰De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas”.	²⁸Uno de los escribas, que los había oído discutir, se acercó y, viendo que los había respondido bien, le hizo esta pregunta: “¿Qué mandamiento es el primero de todos?” ²⁹Respondió Jesús: “El primero es: ‘Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor; ³⁰y <u>amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente</u> y con todas tus fuerzas’. ³¹El segundo es: <u>‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’</u>. No hay un mandamiento más importante que éstos”.	²⁵Entonces se levantó un legista y dijo para ponerlo a prueba: “Maestro, ¿qué debo hacer para heredar vida eterna?” ²⁶Él le dijo: “¿Qué está escrito en la Ley? ¿Qué lees allí?” ²⁷Respondió: “<u>Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente;</u> y <u>a tu prójimo como a ti mismo</u>”. ²⁸Y él le dijo: “Has dado la respuesta adecuada. Haz eso y vivirás”.

El mandamiento “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” fue un principio básico y una motivación esencial en la parénesis cristiana primitiva; los testimonios no permiten dudas al respecto¹⁸¹. La repetida referencia a este

¹⁸¹ Rom 13,8-10; Gál 5,14; Sant 2,8; *Did* 1,2; 2,7; *Bern* 19,5; *EvTom* 25; cf. Jn 15,12. El mismo espíritu es perceptible en las constantes exhortaciones paulinas a tener consideración hacia los demás (como en Rom 12,9-10; 15,1-2; Flp 2,1-5).

mandamiento (Lv 19,18) difícilmente puede ser casual. Tampoco es probable que esa insistencia se deba a un maestro desconocido o que sucediera espontáneamente a la vez en varios círculos cristianos¹⁸². Si la tradición de Jesús contiene tan nítida memoria de que Jesús elevó Lv 19,18 a tal prominencia, la explicación más obvia es que fue el impacto de esa enseñanza lo que aseguró su continuo relieve entre los que llamaban Señor a Jesús¹⁸³. La tradición nos ha llegado con diversas variaciones de comunicación: Mateo y Marcos resumen la importancia de la enseñanza con respecto a la Ley en palabras diferentes pero complementarias (Mt 22,40; Mc 12,31b); un tanto sorprendente es Marcos (en vez de Mateo), que aprovecha la oportunidad para incluir el comienzo de la *Shemá* (Mc 12,29)¹⁸⁴, mientras que Lucas imprime a la enseñanza un curioso giro, haciendo que los dos mandamientos fundamentales los pronuncie un legista (*nomikos*) con aprobación de Jesús (Lc 10,27-28). (También a Lucas debemos una de las más impresionantes y recordadas parábolas de Jesús, pronunciada para ilustrar el mandamiento del amor; es la parábola del buen samaritano [Lc 10,29-37], con su frase de efecto final: “Vete y haz tú lo mismo” [10,37].)¹⁸⁵ Pero, una vez más, lo sustancial de la enseñanza se mantiene estable, aunque varíen las presentaciones.

Podemos, pues, confiar en que fue una enseñanza impartida por el propio Jesús lo que hizo que tuviera tanta relevancia “amar al prójimo” en la tradición y en el cristianismo primitivo¹⁸⁶. Dos aspectos merecen ser desta-

¹⁸² En la literatura judía anterior a Jesús no hay referencias explícitas a Lv 19,18, y las simples alusiones existentes no le dan especial prominencia, aunque más tarde se atribuirá a R. Aqiba (primera parte del siglo II) la opinión de que Lv 19,18 es “el principio general más importante de la Torá” (*Sifrá* sobre Lv 19,18); véase mi *Romans*, 778-80, con referencia particularmente a Nissen, *Gott und der Nächste in antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (Wunt 15; Tübinga: Mohr Siebeck, 1974), y K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu* (WMANT 40; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1972) I, 50-55, 80-136; datos también en Davies / Allison, *Matthew III*, 237-38; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 384-90; M. Reiser, “Love of Enemies in the Context of Antiquity”: *NTS* 47 (2001) 411-27.

¹⁸³ Su enseñanza sobre el amor “además de darle un carácter distintivo, representó la culminación de sus instrucciones morales” (Schnackenburg, *Sittliche Botschaft*, 89). Becker no tiene duda de que “ese tema” (el del amor) era parte del mensaje de Jesús, pero se muestra sorprendentemente dogmático al insistir en que “Naturalmente, Jesús no cita de manera directa la Torá” (*Jesus*, 249, 254).

¹⁸⁴ Pero la cita de Dt 6,5 en las tres versiones (Mc 12,30 parr.) indica que la ampliación de Marcos simplemente hace explícito lo que estaba ya implícito.

¹⁸⁵ Véase *supra*, cap. 13, n. 244.

¹⁸⁶ El Seminario de Jesús muestra una extraña renuencia a reconocer que el mismo Jesús pudo haber hecho un uso creativo de 19,19; lo más que algunos estaban dispuestos a admitir es que “Jesús pudo haber afirmado la interpretación de la ley ofrecida por Hillel”, referente a la forma negativa de la Regla de Oro (*b. Sab.* 31a) (Funk,

cados. 1) Que el mandamiento de amar al prójimo es mencionado a continuación del mandamiento principal, el de amar a Dios con todo el propio ser (Mc 12,30 parr.; § 14.1, *supra*)¹⁸⁷. La implicación es que ambos van de la mano¹⁸⁸ y, acaso, que en la realidad a largo plazo sólo es posible el segundo como consecuencia del primero¹⁸⁹. Y quizá también que cada uno es tanto una emoción hondamente arraigada como un decidido acto de voluntad (“con todo tu corazón ... con todas tus fuerzas”). 2) Igualmente hay que señalar el realismo en el modo en que es formulado el mandato. No pide al discípulo que ame a todo el mundo, como podría haber sido perfectamente el caso¹⁹⁰: sólo al prójimo (= próximo, vecino) o, como ilustra la parábola del buen samaritano, a cualquiera que Dios ponga cada día *próximo* a nosotros en el camino de la vida¹⁹¹. Tampoco pide un amor por encima de la capacidad humana, ni un amor cuya consecuencia sea que uno se odie a sí mismo, sólo (!) porque el cuidado que naturalmente tenemos de nosotros mismos ha de ser la medida del amor dispensado al prójimo¹⁹².

b. Mt 5,43-48/Lc 6,27-28.32-36

Aún más impresionante es el pasaje conservado en el sermón del monte/de la llanura:

Five Gospels, 104-105). Lüdemann juzga que “el rendimiento histórico de la tradición” en este punto es “cero, puesto que está firmemente arraigada en la comunidad y responde a las necesidades de ella” (*Jesus*, 86), evocando así algún genio creador desconocido, sin hacer caso de la tradición misma y confundiendo el uso y la importancia de la tradición con su origen.

¹⁸⁷ “Una conjunción absolutamente original de Dt 6,4-5 y Lv 19,18” (Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 100-101). Nótese también que la versión lucana del dicho sobre el diezmo (Mt 23,23/Lc 11,42) incluye “el amor a Dios” como parte de la obligación superior.

¹⁸⁸ Véase particularmente V. P. Furnish, *The Love Command in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1972) 27-28, 33, 37.

¹⁸⁹ Véase Schrage, *Ethics*, 81-85. Cf. Moo: “Para Jesús, no es una cuestión de ‘prioridad del amor sobre la ley’, sino de prioridad del amor *dentro* de la ley” (“Jesus”, 11).

¹⁹⁰ “Jesús no se refiere a un vago amor por la humanidad entera, que fácilmente podría convertirse en una ilusión sentimental” (Schrage, *Ethics*, 79).

¹⁹¹ Bornkamm señala que la pregunta “¿Quién es mi prójimo?” (Lc 10,29) la transforma Jesús en “¿De quién soy yo prójimo?” (10,36) (*Jesus of Nazareth*, 113); Furnish, *Love Command*, 40. “Uno no puede definir a su prójimo, pero puede ser bueno él mismo como prójimo” (H. Greeven, *plésion*, en *TDNT* VI, 317).

¹⁹² Nótese también las observaciones de Bultmann: “el prójimo no es esa especie de instrumento mediante el cual practico el amor a Dios”; “sólo cuando el amor se concibe como una emoción tiene poco que ver con el *mandamiento*, que, en cuanto tal, invita a entender el amor como una actitud de la voluntad” (*Jesus and the Word*, 115, 118); “el ejemplo del samaritano misericordioso muestra que un hombre puede y debe saber qué tiene que hacer cuando ve a su prójimo necesitado de ayuda” (*Theology* I, 19; *similarmente*, 24).

Mt 5,43-48	Lc 6,27-28.32-36
⁴³Habéis oído que se dijo: “Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo”. ⁴⁴Pues yo os digo: <u>Amad a vuestros enemigos</u> y <u>rogad por los que os persigan</u>, ⁴⁵para que seáis hijos de vuestro Padre del cielo; porque él hace salir su sol sobre malos y buenos y envía la lluvia sobre justos e injustos. ⁴⁶Porque <u>si amáis a los que os aman</u>, ¿qué recompensa tenéis? ¿No hacen lo mismo también los recaudadores de impuestos? ⁴⁷Y si sólo saludáis a vuestros hermanos, ¿qué hacéis más que otros? ¿No <u>hacen lo mismo también</u> los gentiles? ⁴⁸Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial.	²⁷Pero yo os digo a los que me escucháis: <u>Amad a vuestros enemigos</u>, haced el bien a los que os odian, ²⁸benedicid a los que os maldigan, <u>rogad por los que os maltraten</u>. ³²Y <u>si amáis a los que os aman</u>, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores aman a los que los aman. ³³Y si hacéis el bien a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? Porque <u>también</u> los pecadores <u>hacen lo mismo</u>. ³⁴Si prestáis a aquellos de los que esperáis cobrar, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a pecadores esperando cobrar otro tanto. ³⁵Más bien, amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad, sin esperar nada a cambio. Vuestra recompensa será grande, y vosotros seréis hijos del Altísimo; porque él es bueno con los ingratos y los malos. ³⁶Sed misericordiosos, como misericordioso es vuestro Padre.

Una vez más hay buenos indicios de que la enseñanza fue escuchada y adaptada en parénesis posterior: Rom 12,14 y *Did* 1,3 reflejan claramente la forma lucana del dicho, y la misma enseñanza parece haber influido en la formulación de 1 Cor 4,12 y 1 Pe 3,9¹⁹³. En la tradición (¿Q?) tomada y modificada por Mateo y Lucas se recuerda, pues, a Jesús extendiendo el mandamiento del amor hasta en una medida desconocida hasta entonces¹⁹⁴. No hay

¹⁹³ Detalles, en mi *Romans*, 745. Cf. *Pap. Oxy.* 1224 (Aland, *Synopsis*, 84). Davies y Allison señalan otros ecos y alusiones, así como anticipaciones veterotestamentarias (*Matthew* I, 551-53), pero no dudan de que “Amad a vuestros enemigos” fue “aportación del mismo Jesús” (552). Véase también J. Piper, “*Love your Enemies*”: *Jesus’ Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis* (SNTSMS 38; Cambridge: Cambridge University, 1979) 19-65; Fitzmyer, *Luke*, 637-38; Guelich, *Sermon on the Mount*, 224-29, 252-55; McKnight, *New Vision*, 206-10, 218-24.

¹⁹⁴ Se ha apuntado frecuentemente que a los qumranitas se les mandaba “odiar a los hijos de las tinieblas” (1QS 1,10-11) (p. ej., Furnish, *Love Command*, 46-47; Charlesworth, *Jesus*, 74; más datos en Davies / Allison, *Matthew* I, 549-50). Pero W. Klassen opina que la doble prescripción, “Sé bueno con (o ama a) tus amigos y odia a tus enemigos”, estaba tan extendida en el mundo antiguo que es innecesario buscar una referencia específica (“‘Love Your Enemies’: Some Reflections on the Current Status of Research”, en W. M. Swartley [ed.], *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament* [Louisville: Westminster, 1992] 1-31). Véase asimismo Betz, *Sermon on the Mount*, 301-13.

en este caso más razón que en el anterior para atribuir la enseñanza a algún discípulo desconocido de inmensa influencia¹⁹⁵. Precisamente por ser Jesús el recordado exhortando de este modo, y probablemente sólo por tratarse de él, se ha conservado la enseñanza en cuestión¹⁹⁶. El pasaje nos facilita sobre todo un atisbo de la manera radical en que Jesús podía proponer una motivación y un ideal diferentes para la comunidad y para unos discípulos bajo presión. Y no simplemente como una ética individualista¹⁹⁷, sino como una superación de un concepto del amor al prójimo determinado principalmente por la fidelidad a la alianza¹⁹⁸. El amor debía ser el criterio principal y decisivo por el que orientar la propia conducta y las relaciones sociales. La enseñanza que Mateo colocó inmediatamente antes de ésta, en la antítesis precedente, ilustra la razón de tal actitud y prioridad (Mt 5,38-42/Lc 6,29-30)¹⁹⁹. Porque ins-

¹⁹⁵ Los miembros del Seminario de Jesús, persuadidos de que "Amad a vuestros enemigos" tiene que ver con lo esencial de la enseñanza de Jesús (como piensa Bultmann, *History*, 105), se pronunciaron positivamente respecto a Mt 5,45b-46/Lc 6,32; en cambio, dieron un veredicto negativo sobre Mt 5,44b/Lc 6,28, a pesar de los paralelos en Romanos y en la *Didajé* (Funk, *Five Gospels*, 145-47, 291-97). Lüdemann es aún más rotundo al afirmar la autenticidad de Mt 5,44a, ya que el texto "fue eludido en el cristianismo primitivo" (*Jesus*, 144). Véase también Holmén, *Jesus*, 258-72. El paralelo más próximo fuera de la tradición judía es Epicteto 3.22.53-54; el cínico, cuando necesite castigo, "habrá de ser azotado como un asno, y mientras reciba los golpes amar al que lo azota..."; paralelos más distantes en Downing, *Christ and the Cynics*, 23-25, Vaage, *Galilean Upstarts*, 47-50.

¹⁹⁶ "Es el mandato de Jesús de *amar* al enemigo lo que más distingue su ética de otras 'éticas de amor' de la Antigüedad" (Furnish, *Love Command*, 66).

¹⁹⁷ "El amor a los enemigos representa no sólo el punto culminante del amor humano universal, sino también el punto culminante de la superación del yo, la renuncia al propio derecho" (Bultmann, *Jesus and the Word*, 112).

¹⁹⁸ Jesús "une los términos 'amor' y 'enemigo' no para ensanchar el círculo de los que uno debe amar sino para, trascendiendo la antigua manera de pensar, llegar a una nueva orientación del amor", opina Becker, *Jesus*, 255; pero se excede insistiendo dialécticamente (y a modo de sermón) para establecer un contraste con el amor al prójimo (255-57). Merklein subraya el contexto escatológico: el amor al enemigo como realización del reinado de Dios (*Jesu Botschaft*, 116-28).

¹⁹⁹ Citada *supra*, § 8.5d. Según Borg, "Amad a vuestros enemigos" podía significar "Amad a los romanos" (Borg, *Conflict*, 130). En cambio, para Horsley, no era a los romanos a quienes había que amar, sino a los adversarios locales (*Jesus*, 150, 261-73). Chilton ve en Mt 5-39-41 "una estrategia para sobrellevar una situación en que los soldados se apoderaban de lo que necesitaban, incluso por la violencia llegado el caso" (*Rabbi Jesus*, 46). Perrin señala que la exhortación a dar el manto/la túnica es absurda tomada literalmente ("¿Un hombre que actuase de esa manera no tardaría en ser llevado ante la justicia por desnudez en público?") y concluye que no fue concebida para una interpretación literal: "Lo que tenemos aquí son ilustraciones de un principio. Las ilustraciones son extremas ... pero obedecen a un propósito. Se quiso ofrecer con ellas vivos ejemplos de una exigencia radical, y así debemos entenderlas" (*Rediscovering*, 147-48). "Una demanda tan drástica y casi intolerable tiene que proceder, casi con certeza, del Jesús histórico" (Catchpole, *Quest*, 111). Paralelos cínicos en Downing, *Christ and the Cynics*, 25-26.

ta no sólo a prescindir de la venganza, sino a una generosidad amistosa y positiva (“dale también el manto”; “vete con él dos [millas]”) ²⁰⁰. Es así como el amor responde a la provocación ²⁰¹.

c. Mt 7,12/Lc 6,31

Mt 7,12	Lc 6,31
Así pues, aquello <u>que queráis que los hombres hagan por vosotros, hacedlo vosotros por ellos</u> ; porque en esto consisten la Ley y los Profetas.	Y lo <u>que queráis que los hombres hagan por vosotros, hacedlo vosotros igualmente por ellos</u> .

La adecuadamente llamada “Regla de Oro” fue conocida, en su principio esencial, de muchas formas durante el judaísmo del Segundo Templo y también después ²⁰². Esto se suele tomar como indicio de que el principio fue probablemente tomado de fuera y que no pasó de labios de Jesús a su tradición ²⁰³. La debilidad de tal argumento es obvia: Si el principio era

²⁰⁰ Cf. G. Theissen, “Nonviolence and Love of Our Enemies (Matthew 5:38-44; Luke 6:27-38)”, *Social Reality*, 115-56, donde explica este autor que “experiencias de la guerra judía y de la época subsiguiente se reflejan en el modo en que las tradiciones sobre el amor a los enemigos están formuladas en Mateo” (132-37), y, una vez más, imagina como transmisores a “carismáticos itinerantes” (144-46); pero Theissen recuerda también los dos ejemplos clásicos de resistencia no violenta eficaz por parte de judíos en Palestina durante los años veinte y treinta (Josefo, *Guerra* 2.174; *Ant.* 18.271-72) para demostrar que esa enseñanza de Jesús ofrecía una opción política real y realista (149-54). Véase, en cambio, Becker, *Jesus*, 252-53.

²⁰¹ “La credibilidad de exigencias tan radicales se encuentra únicamente en Jesús, quien vivía en completa congruencia con tales instrucciones. ... Esas palabras son concebibles sólo como suyas” (Gnilka, *Jesus*, 230). Véase también Schrage, *Ethics*, 76-79.

²⁰² Una vez más, Davies y Allison proporcionan un útil resumen de los datos (*Matthew* I, 686-88), ofreciendo versiones de la Regla de Oro, por lo general de forma negativa (v. gr., “No hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti”). Incluyen Tob 4,15; *Arist* 207; Filón, *Hipothetica*, en Eusebio, *Praep. evang.* 8.7.6; *TestNef*, 1.6, y la famosa respuesta de Hillel, *b. Sab.* 31a. Una forma más positiva no es exclusiva de la tradición cristiana (cf. *Eclo* 31,15; *2 Hen* 61,1-2; Sexto, *Sent.* 89); véase particularmente el examen que realiza Dihle, *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) 80-108; también P. S. Alexander, “Jesus and the Golden Rule”, en Charlesworth / Johns (eds.), *Hillel and Jesus*, 363-88.

²⁰³ Bultmann, *History*, 102-103; Funk, *Five Gospels*, 156, 296; Lüdemann, *Jesus*, 152; pero también Davies / Allison, *Matthew* I, 688. Por otro lado merece ser tenido en cuenta el razonamiento de Vermes: “El hecho mismo de que se emplee una peculiar formulación positiva en vez de la habitual negativa debe ... contarse como un argumento de peso en favor de que realmente [la Regla de Oro] estuvo en labios de Jesús” (*Religion*, 41).

tan conocido, el mismo Jesús bien pudo haber expresado su conformidad con él. Pero una de las curiosidades de la tradición es que los ecos de la Regla de Oro en *P. Oxy.* 654 6,2 y *EvTom* 6,2 están más próximos a la forma conservada en Tob 4,15²⁰⁴, lo cual sugiere que en estos casos la tradición sí procede de otras fuentes que Jesús. En consecuencia, no se puede excluir la posibilidad de que el principio fuera incorporado a la tradición como un medio de resumir la enseñanza de Jesús sobre el amor como la fuerza motora de las relaciones de los discípulos con los demás. Comoquiera que sea no se pierde nada, habida cuenta de que sostiene lo mismo que el mandamiento evocado en la exhortación a amar al prójimo.

14.6. Dispuestos a perdonar, puesto que perdonados

Otra característica del amor predicado por Jesús es la disposición a perdonar. El discipulado al que él llamó estaba marcado por el tema bilateral de dar y recibir perdón; de perdonar, puesto que perdonados. La importancia de esta bilateralidad del perdón es clara en el Padrenuestro: “Y perdona(nos) [*aphes*] nuestras deudas, como también perdonamos a nuestros deudores” (Mt 6,12); “Y perdona(nos) [*aphes*] nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos adeuda” (Lc 11,4)²⁰⁵. Y Mateo remacha el argumento añadiendo y ampliando un texto tomado de Marcos²⁰⁶:

Mt 6,14-15	Mc 11,25
¹⁴ Porque si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, también vuestro Padre celestial os perdonará a vosotros. ¹⁵ Pero si no perdonáis a los hombres, tampoco <u>vuestro Padre</u> perdonará <u>vuestras ofensas</u> .	Cuando os pongáis en pie para orar, si tenéis algo contra alguien perdonad, para que vuestro Padre celestial os perdone a vosotros <u>vuestras ofensas</u> .

²⁰⁴ Tob 4,15: “Lo que no quieras para ti, no se lo hagas a nadie”; *P. Oxy.* 654 6,2 = *EvTom* 6,2: “No hagáis lo que no queráis para vosotros”. Nótese también que en la tradición cristiana (*Did* 1,2; Hch 15,20.29a D) es la forma negativa la que se cita.

²⁰⁵ Tales diferencias en las palabras son un ulterior recordatorio de que al comunicar la tradición de Jesús lo que importaba sobre todo era su sustancia y su conexión con el presente, no su memorización pedantesca. Lo mismo se puede decir, en el material siguiente, del empleo de diferentes palabras para “perdonar”.

²⁰⁶ Cf. Mt 5,23-24, con la reconciliación como perdonar y ser perdonado; también la recomendación “tened paz unos con otros” (sólo en Mc 9,50, pero probablemente conocida por Pablo: Rom 12,18; cf. Mt 5,9; Mt 10,13/Lc 10,6).

Lucas contiene un dicho que va en la misma línea: “Perdonad (*apoluete*) y seréis perdonados (*apolythēsthe*)” (Lc 6,37)²⁰⁷. Otro tanto sucede con el dicho mateano donde Jesús insta a otorgar generoso y repetido perdón, material compartido con Lucas (Mt 18,15.21-22/Lc 17,3-4)²⁰⁸, que Mateo ha unido a la parábola del siervo inexorable para mayor claridad de lo que se enseña en ella (Mt 18,23-35)²⁰⁹. Y presumiblemente este modelo de “perdonar, puesto que perdonados” es el que se sigue en la posterior exhortación a los cristianos a revestirse de virtudes “perdonándoos [*charizomenoi*] mutuamente si alguno tiene motivo de queja contra otro; como el Señor os perdonó [*echarisato*], así debéis perdonaros” (Col 3,13)²¹⁰. Mateo tiene también en 18,15.21-22 la base de su “regla comunitaria” para abordar los pecados dentro de la *ekklesia* (18,15-20). La cual, dotada de un procedimiento destinado a corregir al hermano que ha incurrido en falta, está autorizada para otorgar perdón (cf. Jn 20,23), en virtud de la presencia de Jesús en medio de ella. Esta tradición refleja sin duda situaciones posteriores de la vida de las iglesias, conocidas por Mateo. Lo que importa destacar aquí es que la cuestión del perdón siguió siendo primordial en las relaciones comunitarias y que su importancia derivaba de la enseñanza de Jesús al respecto²¹¹. Y también es oportuno recordar la exhortación de Lucas

²⁰⁷ Nótese los claros ecos en *1 Clem* 13,2, y *Polic* 2,3 y 6,2. Perrin muestra particular entusiasmo acerca de Mt 6,14-15: “Ningún dicho de la tradición tiene más probabilidades de ser auténtico que esta exhortación, ni hay otro dicho más importante que éste para entender la tradición de Jesús” (*Rediscovering*, 150-52). El Seminario de Jesús llega a la conclusión de que Jesús dijo algo similar a Lc 6,37, aunque alberga bastante menos confianza en lo tocante a Mc 11,25 (Funk, *Five Gospels*, 99-100, 297). Pese a una completa falta de apoyo en la tradición textual, Lüdemann entiende que el texto marcano es dependiente de Mateo (sólo en este pasaje de Marcos hay una referencia a “vuestro Padre celestial”) y que, por lo tanto, se trata probablemente de una glosa (*Jesus*, 79).

²⁰⁸ Citado *supra*, § 8.5e; “la respuesta de Jesús es una reducción al absurdo de todo enfoque cuantitativo de la cuestión. No hay límites” (Dodd, *Founder*, 67-68). Como señala Becker, la recomendación “No juzguéis, y no seréis juzgados” (Mt 7,1/Lc 6,37) y la advertencia contra la cólera injustificada (Mt 5,21-22) son la otra cara de la misma moneda (*Jesus*, 249-52). A estos dos podemos añadir el dicho Q relativo a la mota en el ojo ajeno y la viga en el propio (Mt 7,3-5/Lc 6,41-42/*EvTom* 26), cuya “autenticidad” es evaluada diferentemente por Funk, *Five Gospels*, 153-54, 298, 488 (asignando a todas las versiones el color rosa [autenticidad probable]), y Lüdemann (“estos versículos tienen su contexto en la comunidad y, en consecuencia [*sic*], no se remontan a Jesús”).

²⁰⁹ La parábola suele ser atribuida a Jesús (véase *supra*, cap. 12, n. 211).

²¹⁰ La presencia de *charizomai* con el significado de “perdonar” refleja su uso en la pequeña parábola de Lc 7,42-43.

²¹¹ Wright, *Jesus*, 294-95, y McKnight, *New Vision*, 224-27, se refieren específicamente a la tradición del jubileo (cancelación de deudas: Lv 25,10; Is 61,1; cf. Lc 4,16-30), conectada con la vuelta del destierro y con el perdón (Is 40,1-2; Jr 33,7-8; Ez 36,24): “Jesús esperaba que sus seguidores se relacionaran unos con otros según el

(6,37) a perdonar, que sigue inmediatamente a su versión del dicho con que concluye la enseñanza de Jesús sobre el amor a los enemigos (§ 14.5): “Sed misericordiosos, como misericordioso es vuestro Padre” (6,36). Lo que en la versión mateana era *perfección* del Padre²¹², la lucana lo entendió como *misericordia*, seguramente sobre el telón de fondo del paradigmático teológúmeno de Ex 34,6-7²¹³.

En este punto es inútil debatir sobre si Jesús consideraba que el perdón divino dependía del perdón humano o si pensaba que el perdón humano era consecuencia del perdón divino²¹⁴. Cabe pensar que la enseñanza era entendida en ambos sentidos. Los discípulos poco inclinados a perdonar debían ser advertidos de lo que en realidad pedían al rezar el Padrenuestro: negar el perdón era aceptar las consecuencias de no ser perdonados ellos mismos, arrostrar el posible castigo²¹⁵. Igualmente importante, si no más, era comprender que la motivación para perdonar dependía de la conciencia de haber necesitado perdón uno mismo y haber sido perdonado generosamente. La voluntad para perdonar brota de la experiencia del perdón; de la gratitud por el perdón recibido²¹⁶. La alternativa son unas

principio del jubileo ... que se perdonaran mutuamente no sólo las faltas sino también las deudas” (Wright, 295). Para estudios más completos, véase S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee* (Filadelfia: Fortress, 1985) 65-80; M. Barker, “The Time is Fulfilled: Jesus and Jubilee”: *SJT* 53 (2000) 22-32.

²¹² Pero Mateo ya ha subrayado la importancia de que el discípulo sea misericordioso (Mt 5,7); *oiktirmones* (Lc 6,36) forma una hendiádis con *eleēmōnes* (Mt 5,7), como muestra Ex 34,6 (véase, p. ej., R. Bultmann, *oiktirō*, en *TDNT* V, 160). Y por “perfección” de Dios entendía Mateo, evidentemente, generosidad divina (5,45-47); NEB/REB traducen: “Sea ilimitada vuestra bondad, lo mismo que la bondad de vuestro Padre celestial no conoce límites”; cf. particularmente Betz, *Sermon on the Mount*, 321-25. Sobre “imitar a Dios” véase también Schnackenburg, *Sittliche Botschaft*, 85-86.

²¹³ *Did* 1,4-5, con la misma secuencia de enseñanza, muestra que el concepto de ser “perfecto” (*teleios*) era asimilado por los transmisores de la tradición de Jesús a la idea de generosidad. Compárese con la “perfección” de la obediencia completa exigida en Qumrán (1QS 1,7-15).

²¹⁴ La misma falta de claridad presenta la conclusión de Lc 7,36-50: Jesús dice de la mujer que “sus pecados, que son numerosos, quedan perdonados, porque amó mucho; pero el que es perdonado poco, ama poco” (7,47). Cf. la traducción de la NEB/REB: “Te digo que su gran amor prueba que sus muchos pecados han sido perdonados; donde se ha perdonado poco, poco amor se muestra”; Schrage, *Ethics* 39; véase también C. F. D. Moule, “...As we forgive...”: a note on the distinction between desserts and capacity in the understanding of forgiveness”, *Essays in New Testament Interpretation*, 278-86.

²¹⁵ Ya en Eclo 28,2 se lee: “Perdona a tu prójimo el mal que te ha hecho, y luego, cuando lo pidas, tus pecados serán perdonados”.

²¹⁶ “Sólo se ha sido perdonado verdaderamente cuando el corazón tiende a perdonar” (Bultmann, *Theology* I, 24); “No se puede ser receptor de perdón si no se es ya agente de perdón. Es tan sencillo como eso y tan difícil como eso” (Funk, *Honest to Jesus*, 213).

relaciones corroídas por dentro por el cáncer de la desconfianza y la putrefacción de heridas no curadas. Evidentemente, no se le escapaba a Jesús que una comunidad sólo puede funcionar bien y con armonía cuando el perdón es otorgado y recibido de manera regular entre sus miembros. Y así debía ser en la comunidad del reino de Dios.

14.7. ¿Una nueva familia?

En años recientes se ha prestado mucha atención a aquellos pasajes de la tradición de Jesús donde él parece animar a los discípulos al rechazo de sus familias y ofrecer el discipulado como una estructura casi familiar en la que Dios es el Padre, los discípulos hermanos y hermanas, y todos ellos acreedores prioritarios a la lealtad. Los dos textos más importantes son: a) Mt 10,27/Lc 14,26/*EvTom* 55, 101, y b) Mc 3,20-21.31-35 parr./*EvTom* 99.

a. *Lc* 14,26

Mt 10,37	Lc 14,26	<i>EvTom</i> 55	<i>EvTom</i> 101
El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, <u>no es digno de mí.</u>	Si alguno viene a mí y <u>no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas, sí, y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío.</u>	Quien <u>no odie a su padre y a su madre, no podrá ser discípulo mío;</u> y [quien no] odie a sus hermanos y a sus hermanas y no lleve su cruz como yo, <u>no será digno de mí.</u>	Quien <u>no odie a su pa[dre] y a su madre como [yo], no podrá ser [discípulo] mío.</u> Y quien [no] ame a su [padre y] a su madre como yo, no podrá ser [discípulo] mío, porque [mi madre] ... pero en verdad ella me dio la vida.

Puede haber poca duda de que Jesús dijo algo como Lc 14,26: el carácter escandaloso de la formulación (con el repetido empleo del verbo *odiar*, gr. *miseō*) es confirmado por los paralelos en *Tomás*²¹⁷. En cuanto a Mateo, no sería extraño que hubiera suavizado un dicho (Q) de sonido más bron-

²¹⁷ Perrin, *Rediscovering*, 141; Funk, *Five Gospels*, 174-75, 353; Becker, *Jesus*, 309-10; Lüdemann, *Jesus*, 362: "casi de manera general atribuidos a Jesús" (Davies / Allison, *Matthew* II, 221). Más detalles en Fitzmyer, *Luke*, 1060-64; Charlesworth, *Jesus*, 84-89.

co²¹⁸. Merecen también mención los datos relativos a que los llamados por Jesús “dejaron” sus ocupaciones y a su padre (los hermanos pescadores [Mc 1,18.20 parr.] y Levi/Mateo [Mc 2,14 parr.]), y el carácter igualmente escandaloso (?) de la llamada al seguimiento referida en Lc 9,57-62/Mt 8,19-22²¹⁹. A lo anterior se puede yuxtaponer un conjunto de instrucciones misionales que disponían el envío de misioneros mal provistos de medios de sustento personal y dependientes de la hospitalidad que se les concediese (Mc 6,8-10 parr.)²²⁰. Con todos estos elementos se puede elaborar una imagen del discipulado como renuncia a la vida normal (trabajo y parientes) para entregarse a una especie de vagabundeo cínico o carismático²²¹.

Pero entre esos elementos faltan muchos otros, demasiados, para que la imagen sea aceptable, al menos desde un punto de vista estricto: 1) Ya hemos visto que Jesús pasó a residir en Cafarnaún (§ 9.9d)²²², que al parecer

²¹⁸ Da la impresión de que Mateo añadió la frase “no es digno de mí” a 10,37 para marcar más el paralelo con Mt 10,38 (*axios*, “digno”, es un término recurrente en este capítulo de Mateo; véase también, 10,10-13) (*EvTom* 55,2 coincide con Mateo 10,38 en este punto, en vez de con Lc 14,27); se forman así unas frases paralelas que armonizan con 10,39/Lc 17,33. Sólo Lucas recoge el dicho “De igual manera, aquel de vosotros que no renuncie a todo lo que tiene no puede ser discípulo mío”, en coherencia con lo ofrecido en otro pasaje (véase *supra*, § 13.4b).

²¹⁹ Pero ¿hasta qué punto era escandaloso lo uno y lo otro? Véase *supra*, § 13.2c-d y 14.4h.

²²⁰ Es difícil saber cuánto fueron modificadas esas instrucciones al ser utilizadas una y otra vez en encargos misionales por las iglesias primitivas en diferentes territorios y contextos sociales (véase *supra*, cap. 7, n. 96). Pero desde luego conciertan con el contexto de la misión en Galilea, y es indudable que en él tomaron su forma inicial.

²²¹ “Total falta de seguridad” (Hengel, *Charismatic Leader*, 5); una existencia al margen de la vida normal ... carismáticos vagabundos” (Theissen, “Wandering Radicals”, 40; similarmente *id.*, “We Have Left Everything”, 62, 83-85); “radicalismo itinerante” (Crossan, *Historical Jesus*, 346): “itinerantes, en camino, sin domicilio” (Gnilka, *Jesus*, 169). A escala más modesta tratan sobre el asunto S. C. Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (SNTSMS 80; Cambridge: Cambridge University, 1994) 63-64; C. Osiek / D. L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches* (Louisville: Westminster John Knox, 1997) 126. A. D. Jacobson, “Jesus against the Family: The Dissolution of Family Ties in the Gospel Tradition”, en J. M. Asgeirsson et al. (eds.), *From Quest to Q*, J. M. Robinson FS (BETL 146; Lovaina: Universidad de Lovaina, 2000) 189-218, protesta contra la suposición imperante “radical, luego auténtico” y niega la autenticidad de los dichos clave (Q 14,26; 12,51-53; 16,18 y quizá 9,57b-60a), que él ve como probables creaciones del primitivo movimiento de Jesús (191-99). Además, tomando pie de Mc 10,29-30, conjetura que los predicadores itinerantes “acaso habían empezado a formar familias ficticias en las zonas rurales donde estaban activos” (199), las cuales funcionaban “de manera muy similar a como lo hacían las otras familias” (208); esto —se diría— es un caso extremo de “lectura en espejo”.

²²² “La frase de Mc 10,28 ‘hemos dejado todo’ ... significa primordialmente ‘hemos puesto todo al servicio del movimiento de Jesús’, no ‘nos hemos desprendido de todo’” (Schrage, *Ethics*, 104-107).

le sirvió de base para los desplazamientos en su misión a diversos puntos de Galilea, incluidos lugares como Corozafn y Betsaida. 2) También hemos observado que, en el aspecto práctico, la misión “por toda Galilea” no habría requerido más que una serie de viajes de uno o dos días a partir de un centro como Cafarnaún (§ 14.3b). El escaso equipamiento al que se refieren las instrucciones misionales es mucho más apropiado para esos breves desplazamientos por Galilea que, digamos, para los viajes de semanas de duración a través de Asia Menor y por las costas del Egeo²²³. Hay mucha exageración en la idea de que Jesús y sus discípulos llevaban una vida tan errante como para no quedarse más de unos días en ningún lugar²²⁴. 3) Y aquí una vez más, como con Mt 8,21-22/Lc 9,59-62 (§ 14.4h), necesitamos preguntarnos si no estamos ante un recurso retórico de Jesús²²⁵. No parece, en efecto, que él se abstuviera sistemáticamente de emplear tales tácticas impactantes para hacer comprender que la decisión de hacerse discípulo suyo exigía un compromiso sin restricciones, y más ante la inminencia de la crisis escatológica. La versión de Mateo transmite adecuadamente esta idea, aunque carece del poder de sacudir las mentes con el empleo del verbo *odiar*²²⁶.

b. *Mc 3,20-21.31-35*²²⁷

²⁰Y volvió a casa. Y la multitud se aglomeró nuevamente, de modo que él no podía ni comer. ²¹Cuando se enteraron los conectados con él, salie-

²²³ El hecho de que las instrucciones misionales coincidieran en prohibir que los enviados lleven “alforja” (*pēra*; cf. Mc 6,8 parr.) merece ser tenido en cuenta, puesto que la *pēra* era típica de los cínicos (Crossan, *Historical Jesus*, 338-39; *Birth*, 333-35).

²²⁴ Véase lo dispuesto por los esenios, al menos según Josefo, para cuando se desplazaban de una a otra de sus comunidades (*Guerra* 2.124-27).

²²⁵ Crossan llega a hablar de lenguaje “virulento”, de una “acometida bastante salvaje contra la familia”; pero especifica que Jesús no atacó a la sociedad rural tradicional, sino que “se dirigía en especial a aquellos cuya familia había fracasado” (*Birth*, 323-25). Barton señala precedentes en fuentes bíblicas y judías, donde la “devoción a Dios y el acatamiento de su voluntad trascienden los lazos familiares y legitiman el estarle subordinado” (*Discipleship*, cap. 2). Arnal ve aquí un lenguaje hiperbólico, unas declaraciones retóricas, que tienen como fin poner muy de manifiesto que el compromiso al que se llamaba era de carácter incondicional (*Jesus*, 174-77).

²²⁶ Manson reconoce que Lc 14,26 está más cerca de las palabras originales de Jesús (“una traducción literal”), pero advierte de que en su uso idiomático “odiar” podía tener el sentido de “amar menos” (*Sayings*, 131); similarmente, Hamerton-Kelly, *God the Father*, 66; Flusser, *Jesus*, 35 (en referencia a Gn 29,30-33).

²²⁷ Los correspondientes relatos de Mateo y Lucas (Mt 12,46-50; Lc 8,19-21) parecen derivados de Marcos. Y aunque, por razones obvias, tanto Mateo como Lucas han omitido Mc 3,20-21, las variaciones no son bastante significativas como para justificar la inclusión de las tres versiones. En *EvTom* 99 la enseñanza aparece casi tan abreviada como en Lucas: “Los discípulos le dijeron: ‘Tus hermanos y tu madre están fuera’. Él les dijo: ‘Éstos de aquí que hacen la voluntad de mi Padre son mis hermanos y mi madre; ellos son los que entrarán en el reino de mi Padre’”.

ron a hacerse cargo de él, porque la gente decía: “Está loco” ... ³¹Entonces llegaron su madre y sus hermanos; y quedándose fuera, lo mandaron a llamar. ³²Una multitud estaba sentada a su alrededor. Y le dijeron: “Tu madre y tus hermanos están fuera, te buscan”. ³³Él replicó: “¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?” ³⁴Y paseando la mirada por los que estaban sentados en corro en torno a él, dijo: “¡Aquí están mi madre y mis hermanos!” ³⁵Quien haga la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre”.

Es claro que Marcos ha resaltado deliberadamente el contraste entre los sentados alrededor de Jesús y su familia. Inicia el relato presentando a los conectados con él (*hoi par' autou*)²²⁸ yendo a buscar a Jesús, preocupados por su salud mental (3,20-21)²²⁹. En ese punto inserta su secuencia de la discusión sobre los exorcismos de Jesús (3,22.30)²³⁰, asociando así la preocupación de su familia con la manifiesta oposición de los escribas baidados de Jerusalén (3,22). La implicación es que el temor de los “conectados” con Jesús respecto a su estabilidad mental equivale a la acusación de que él es un agente de Belzebú (3,22) y causa que traten de llevárselo²³¹. Como ya fue observado anteriormente, Marcos también realza el contraste al asociar a la familia con su situación momentánea en el exterior, casi definiéndolos como “los de *fuera* [*exō*]” (3,31-32). En cambio, Mateo y Lucas lo atenúan omitiendo 3,20-21, abandonando el “emparedado” marcano y omitiendo uno de los *exō*²³².

Aun dando por supuesto que Marcos coloreó el episodio, lo descrito en él no deja de ser desconcertante. Pero ¿verdaderamente reniega Je-

²²⁸ *Hoi para tinos* denota los estrechamente relacionados con una persona y por eso puede significar “familiares, parientes” (BAGD/BDAG, *para*, A3B; Taylor, *Mark*, 236; Marcus, *Mark* I, 270; el problema es que Marcos no disponía de una sola palabra adecuada para “familia”. Pero que quiso referirse a la familia de Jesús queda fuera de toda duda razonable con la continuación del relato en 3,31-35.

²²⁹ Hamerton-Kelly aboga por la traducción: “Y cuando los que estaban con él oyeron esto [i. e., que había una multitud tan numerosa que él no podía ni comer] salieron a contenerla [a la multitud], porque dijeron: ‘Está fuera de control’” (*God the Father*, 64-65); pero mientras que tal lectura funciona con *krateō* (“contener, retener”), es bastante más difícil relacionar *exestē* con la multitud; “fuera de control” es una traducción sumamente arbitraria.

²³⁰ Aquí tenemos un ejemplo del conocido “emparedado” marcano, donde material ajeno al relato que se está narrando es insertado en mitad de él.

²³¹ Barton, *Discipleship*, 75.

²³² Osiek y Balch creen que Lucas tiene la crítica más radical del matrimonio. Sin embargo, con la idea de que los recaudadores de impuestos en el banquete en casa de Leví son “potencialmente una familia ficticia” (*Families*, 136-37) van demasiado lejos, puesto que Lucas presenta a Jesús comiendo con las personas más variadas, incluso con fariseos (n. 256, *infra*). Pero la bienaventuranza de Lc 11,27-28/*EvTom* 79 es un estrecho paralelo de Mc 3,33-35.

sús de su familia en esta escena? Si Marcos está en lo cierto, la motivación de ellos era que Jesús hubiera sufrido un trastorno mental y estuviera actuando como un falso profeta perturbado²³³. En tal situación, el implícito rechazo por Jesús de sus familiares no necesariamente indica una ruptura total de relaciones con ellos²³⁴. Marcos 6,3-4 sugiere que tampoco se creía mucho en Jesús en su pueblo natal²³⁵, y la referencia final a sus familiares incluye a éstos entre los que lo habían acogido con escepticismo: Jesús “se maravilló de su falta de fe” (6,6)²³⁶. Pero el hecho de que María, su madre, y sus hermanos sean mencionados con los discípulos en Hch 1,14 da a entender que no pudo haber una ruptura grave²³⁷. Asimismo Mc 3,34-35 parece invitar a hablar de que Jesús sustituyó las relaciones con su familia por las relaciones con sus discípulos²³⁸.

²³³ *Existēmi* usualmente denota extrema perturbación mental (p. ej., Gn 27,33; 42,28; Ex 19,18; 1 Sm 13,7; Is 7,2; 13,8; 33,3; Ez 26,16, aunque los LXX traducen con esa palabra varios términos hebreos; véase HR). Pero en Is 28,7 se usa *existēmi* con referencia a los sacerdotes y profetas que desatinan por efecto de la bebida; similarmente, Filón emplea el término para describir el estado como de embriaguez causado por la posesión divina (*Ebr.* 146; cf. Hch 2,4,13; Ef 5,18), y en *TestJob* 35,4; 36,6, y 39,13 se emplea en relación con un supuesto trastorno mental (probablemente sobre la base de Job 36,28). Nótese también el paralelo en Jn 10,20: “Tiene un demonio y está loco [*mainetai*]”.

²³⁴ Incluso cuando se considera que la presentación marcana es tendenciosa (Barton, *Discipleship*, 69-81) —aunque yo no estoy tan convencido de que “casa” en Marcos (7,17; 9,28.33; 10,10) implique una nueva comunidad en vez de residencia familiar (a diferencia de lugar de enseñanza privada)—, no hay que forzar la lectura del episodio para llegar a conclusiones extremas, como acertadamente previene Barton (82-85). Reconocer redacción de Marcos es admitir que el *Sitz im Leben Jesu* era casi con seguridad menos marcadamente de confrontación. Lüdemann está convencido de la historicidad de 3,21; pero piensa que 3,35 refleja la posterior situación de los convertidos expulsados por sus familias y que, en consecuencia, no es histórico (*Jesus*, 24-25).

²³⁵ Citado *infra*, § 15.6c.

²³⁶ Tanto Mateo como Lucas liman asimismo el episodio de la visita a Nazaret, prescindiendo de “entre sus parientes” y omitiendo también (sólo Lucas) “y en su casa” (Mt 13,57; Lc 4,24; cf. Jn 4,44). Barton concluye que las dos frases fueron añadidas por Marcos (*Discipleship*, 90); contra Pesch, *Markusevangelium* 1, 320-21. Qué nos dice esto acerca de la actitud de Marcos hacia la familia de Jesús (Marcos utiliza este texto “para atacar a la familia de Jesús”, Jacobson, “Jesus against the Family”, 206) es una cuestión sobre la que habremos de volver en los volúmenes II y III.

²³⁷ Cf. Jn 7,3-10; 19,26-27.

²³⁸ Jesús “llamó a libraré de las ataduras de la familia natural para integrarse en una nueva familia formada por la fe en Dios dada gratuitamente”; “la liberación debe empezar como ruptura de los lazos de nacimiento” (Hamerton-Kelly, *God the Father*, 101-102, leyendo la tradición a través del complejo de Edipo); Osiek / Balch,

Sin embargo, ¿no hay peligro de hacer una montaña teológica (la comunidad de discípulos convertida en objeto de la lealtad antes reservada a la familia vinculada por la sangre) del mínimo montículo de unas expresiones vivas utilizadas en una determinada ocasión?²³⁹ Es igualmente verdad que en otro pasaje se recoge la promesa de Jesús a quienes han dejado familia y posesiones por seguirlo, de que las compensaciones por la pertenencia a una comunidad de discípulos superan con mucho aquello a lo que han renunciado (Mc 10,29-30 parr.).²⁴⁰ Pero también es oportuno preguntarse si esto equivale a decir que no se puede ser discípulo sin renunciar a familia y posesiones²⁴¹. ¿No se tratará simplemente de una manera de animar a aquellos cuyo discipulado entrañaba tal ruptu-

Families, 127-28; Funk, *Five Gospels*, 53 (en p. 190, Mt 12,48-50 es considerado más auténtico que la versión de Marcos); “las relaciones de sangre pierden valor en la idea que tiene Jesús de la familia; su verdadera familia es la familia de Dios” (Funk, *Honest*, 197-99); “Jesús habla casi con virulencia contra la familia” (Crossan, *Historical Jesus*, 299); “las escandalosas peticiones de deslealtad hacia la familia que él [Jesús] hizo a sus seguidores” (Wright, *Jesus*, 149; también 401-403, 430-32); Jacobson, “Jesus against the Family”, 203-204.

²³⁹ Si tratásemos del mismo modo dichos como Mc 10,15 parr. podríamos llegar a la conclusión de que el reino consiste solamente en niños pequeños.

²⁴⁰

Mt 19,29	Mc 10,29-30	Lc 18,29-30
²⁹ Y todo aquel que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o campos por mi nombre, recibirá el ciento por uno y heredará vida eterna.	²⁹ En verdad os digo que nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, padre, hijos o campos por mí o por el evangelio, ³⁰ quedará sin recibir ahora, en el presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos, con persecuciones, y, en la edad venidera, vida eterna.	²⁹ En verdad os digo que nadie que haya dejado casa, hermanos, parientes o hijos por el reino, ³⁰ quedará sin que le sea devuelto mucho más en el presente y, en la edad venidera, vida eterna.

Nótese las típicas variaciones de la comunicación oral. El dicho es considerado generalmente como un reflejo de las aspiraciones de comunidades posteriores (Funk, *Five Gospels*, 93; Lüdemann, *Jesus*, 70), aunque hay que subrayar que el mismo Jesús proporcionó obviamente la base para la concepción de tales aspiraciones. Véase Jacobson, “Jesus against the Family”, 208 (*supra*, n. 221).

²⁴¹ Hengel interpreta sistemáticamente en este sentido Mt 8,21-22/Lc 9,59-60: “demanda una ruptura incluso con el más fuerte de los vínculos humanos: la familia”; “quiere que los discípulos queden completamente libres de los lazos familiares”; “ruptura con la propia familia” (*Charismatic Leader*, 5, 13, 29-30, 33-35). Pero también señala dos precedentes proféticos: Ez 24,15-24 y Jr 16,1-4 (pp. 11-12 y 16-17). Cf. McKnight, *New Vision*, 179-87, 193. Y véanse de nuevo las observaciones admonitorias de Bailey (cap. 13, en n. 72, y cap. 14, n. 169).

ra ²⁴², asegurándoles que la compensación sería abundante en compañía de “la nueva familia escatológica?” ²⁴³

Después de todo es Marcos el que ofrece el relato sobre la presencia de Pedro en casa con su suegra después de que él y Andrés, “dejando las redes”, siguieron a Jesús (Mc 1,29-31) ²⁴⁴; y no olvidemos que más tarde Pedro, al parecer, fue en misión... ¡acompañado de su mujer! (1 Cor 9,4-5). Pero aún hay más detalles que debemos recordar. La madre de Santiago y Juan es incluida entre las mujeres testigos de la muerte de Jesús, como también la madre de (el otro) Santiago (Mc 15,40/Mt 27,56) ²⁴⁵. Marcos

²⁴² Algo similar a lo que sucede con el dicho Q(?) Mt 10,34-36/Lc 12,51-53/*Ev-Tom* 16:

Mt 10,34-36	Lc 12,51-53
³⁴ No penséis que he venido a poner <u>paz</u> en la <u>tierra</u> ; no he venido a poner paz, sino espada.	⁵¹ ¿Pensáis que he venido a traer <u>paz</u> a la <u>tierra</u> ? ¡No, os digo, sino división! ⁵² Porque desde ahora habrá cinco en una casa, y estarán divididos tres contra dos y dos contra tres; ⁵³ estarán divididos el padre contra el hijo, y el <u>hijo</u> contra el <u>padre</u> ; la madre contra la hija, y la <u>hija</u> contra la <u>madre</u> ; la suegra contra la nuera, y la <u>nuera</u> contra la <u>suegra</u> .
³⁵ Porque he venido a enfrentar al <u>hombre</u> con su <u>padre</u> , a la <u>hija</u> con su <u>madre</u> , a la <u>nuera</u> con su <u>suegra</u> ; ³⁶ y los enemigos de una persona serán los de su casa.	

Nótese también aquí las típicas variaciones de la comunicación oral. Si la tradición es auténtica (idea rechazada totalmente por Funk, *Five Gospels*, 173-74, como incompatible con el amor sin reservas de la prescripción de Jesús, y por Lüdemann, *Jesus*, 350, como reflejo de experiencias posteriores; pero cf. *infra*, § 17.4d), tiene su inspiración en la previsión de graves y perturbadoras tribulaciones escatológicas (referencias en Meier, *Marginal Jew* III, 111 n. 96), configurada sin duda por la memoria colectiva de numerosas traiciones entre miembros de una misma familia registradas a largo de la historia de Israel, y particularmente en Miq 7,6 (C. Heil, “Die Rezeption von Micha 7,6 LXX in Q und Lukas”: *ZNW* 88 [1997] 211-22; otras referencias en Davies / Allison, *Matthew* II, 219-20). Esas alteraciones familiares son consideradas como una consecuencia inevitable de la futura crisis escatológica (Mc 13,12-13 *part.*), no como algo que necesariamente acompaña al discipulado (Allison, *End of the Ages*, 118-20).

²⁴³ Véanse particularmente las observaciones de Barton (*Discipleship*, 106-107). Tampoco hay que perder de vista el elemento de hipérbole escatológica: “el ciento por uno ... casas ... madres ...”

²⁴⁴ Barton observa que “no hay señal de antipatía hacia vínculos familiares y ocupacionales *per se* ... [ni] indicación de que la marcha fuera para siempre” (*Discipleship*, 66). “El centurión de Cafarnaún no deja sus bienes ni su profesión” (Mt 8,5-13) (Osiek / Balch, *Families*, 133). J. Painter, “When Is a House Not Home? Disciples and Family in Mark 3.13-35”: *NTS* 45 (1999) 498-513, subraya que la misión de Jesús dependía de la hospitalidad de las familias de sus seguidores. Véase también Lohfink, *Jesus and Community*, 33-44.

²⁴⁵ ¿Era “Salomé” (Mc 15,40) “la madre de los hijos de Zebedeo” (Mt 27,56)?

y Mateo recuerdan que Jesús dio mucha prioridad al mandamiento de honrar a los propios padres (Mc 7,9-13/Mt 15,3-6)²⁴⁶. La versión marca-na de la enseñanza de Jesús sobre el divorcio defiende la indisolubilidad del vínculo matrimonial (Mc 10,7-9)²⁴⁷. Los tres evangelistas sinópticos incluyen ese mismo mandamiento en la respuesta de Jesús al joven rico (Mc 10,19 parr.)²⁴⁸. También recogen relatos en que Jesús responde a los ruegos de padres angustiados por sus hijos, afirmando así, de hecho, la importancia del papel y el vínculo parental²⁴⁹. Y quizá debemos recordar que el relato de conversión más impresionante de la tradición de Jesús, la parábola del hijo pródigo, presenta al hijo regresando al lado del padre, a la casa familiar (Lc 15,17-24)²⁵⁰. En consecuencia, por poderosa que sea la imagen del discipulado como una nueva familia, no debe ser forzada para crear un contraste demasiado marcado con la responsabilidad respecto a la familia por lazos de sangre²⁵¹. Aunque esa imagen produce reverberaciones

²⁴⁶ Véase *supra*, § 14.4b.

²⁴⁷ La visión de Jesús de una existencia muy diferente después de la resurrección, donde ningún matrimonio es necesario (¿ni posible?) (Mc 12,25 parr.), no puede ser contrapuesta a la enseñanza de Jesús aquí ni contada como indicio de una actitud contraria a la familia en el presente.

²⁴⁸ Nótese que, en el diálogo de Jesús con el joven, la cosa que le falta a éste (vender sus bienes, dar a los pobres lo obtenido y seguir a Jesús [10,21 parr.]) es recordada en adición ("una cosa te falta") a los mandamientos de la segunda tabla del decálogo (10,19 parr.), no en sustitución de ellos.

²⁴⁹ Mc 5,21-24.35-43 parr.; 7,25-30 parr.; 9,14-29 parr.; véase J. Francis, "Children and Childhood in the New Testament", en S. C. Barton (ed.), *The Family in Theological Perspective* (Edimburgo: Clark, 1996) 65-85, esp. 72-75.

²⁵⁰ Contra la opinión de Funk, quien entiende que "el [hijo] pródigo refleja la experiencia de Jesús; tiene alusiones autobiográficas" (*Honest*, 189).

²⁵¹ No es claro que Mt 19,12 ("... hay eunucos que se hicieron eunucos a sí mismos por el reino de los cielos") contribuya al debate. Ciertamente puede ser atribuido a Jesús (véase en particular Davies / Allison, *Matthew III*, 22-25; Allison, *Jesus*, 182-85) y visto como un dato autobiográfico (sin que implique autocastración en sentido literal) en explicación parcial de por qué no se casó Jesús (cf., p. ej., Schrage, *Ethics*, 93; Gnllka, *Jesus*, 172-73), muy posiblemente como una burla dirigida contra Jesús por sus críticos (J. Blinzler, "*Eisin eunochoi*. Zur Auslegung von Mt 19,12": *ZNW* 48 [1957] 254-70; F. J. Moloney, "Matthew 19.3-12 and Celibacy": *JSNT* 2 [1979] 42-60; Meier, *Marginal Jew III*, 504-505, 507-508). Pero si es así, ¿se trata de algo más que una expresión sumamente gráfica de completa entrega a su misión (véase Pablo: 1 Cor 7,32-35; 9,5.12)? Y ¿hay alguna indicación real de que Jesús esperase de todos sus discípulos tan extrema muestra de dedicación (cf. 1 Cor 9,5)? Allison fuerza demasiado los datos (Mt 19,10.12; 5,27-28; Mc 9,42-48) [cap. 12, n. 192]; 12,18-27) arguyendo que se puede entender a Jesús como un "asceta milenarista", alguien cuya enseñanza "revela una profunda desvinculación del mundo como es" (*Jesus*, 172-216, cita de 205). Tampoco debe ser traído a colación Mt 23,9 ("ni llaméis a nadie padre vuestro en la tierra"), contra la opinión de Gnllka, *Jesus*, 201-202; cf. Barton, *Discipleship*, 130. Como señala Barton (215 n. 294), de lo que aquí se trata no es de autoridad paterna sino de autoridad magistral (véase también Davies / Allison, *Matthew III*, 276-77).

muy positivas en la tradición de Jesús, ninguna etapa de ésta reflejada en los evangelios (ni siquiera en el de Marcos) validaría llevarla a una antítesis necesaria o inevitable.

14.8. Comunidad abierta

He dejado para el final esta característica del discipulado, no porque sea de menor importancia que el resto, sino porque resume mucho de lo que era característico y distintivo de la concepción de sí mismos como colectivo que Jesús inculcaba en sus discípulos. Dos aspectos destacan especialmente:

a. *Comidas en común*

La práctica de Jesús de comer en compañía era claramente una característica regular e importante de su misión. Ya nos hemos referido a la fama que él tenía de darse a excesos en la comida y la bebida: “un comilón y un borracho” (Mt 11,19/Lc 7,34)²⁵². No hay razón para tomar tal acusación en sentido literal²⁵³. Pero cabe suponer que Jesús pasó largos ratos a la mesa, sin duda conversando y enseñando²⁵⁴. En particular se le censuraba por comer “con recaudadores de impuestos y pecadores”²⁵⁵. Conviene señalar también que de las diversas críticas atribuidas a los fariseos, cuatro tienen que ver con cuestiones de compañía a la mesa o de prácticas prandiales: comer con personas inadmisibles desde el punto de vista religioso (n. 255), banquetear en vez de ayunar (Mc 2,18 parr.), arrancar espigas en

²⁵² Citado *supra*, § 12.5c; y véase también § 13.5.

²⁵³ “De asidua y urbana presencia en celebraciones”, “el proverbial amigo de fiestas” (Funk, *Honest* 192, 208). Jeremías opina que la denigración de Jesús toma pie de Dt 21,20 y “lo estigmatiza con la fuerza de lo allí prescrito contra el ‘hijo rebelde y díscolo’, merecedor de ser apedreado” (*Parables*, 160). Fitzmyer apunta que el griego empleado aquí (*phagos kai oinopotēs*) difícilmente refleja los LXX (*symbolokopōn oinophlygei*) (Luke, 681), aunque H. C. Kee, “Jesus: A Glutton and a Drunkard”: *NTS* 42 (1996) 374-93, cuestiona la importancia de la observación (390-91). Más probablemente, la frase tiene ecos de Prov 23,20-21 (“el borracho [*methusos*] y el glotón [*pornokopos*] se empobrecerán”), donde se usa el mismo hebreo que en Dt 21,20 (*zolel uʿsobe*); “la cuestión es que Jesús es considerado un insensato” (BDAG, *oinopotēs*).

²⁵⁴ Algunas enseñanzas están específicamente relacionadas con el contexto de una comida (Mc 2,15-17 parr.; 6,30-44 parr.; 14,3-9 parr.; 14,17-25 parr.; Lc 7,36-50; 10,38-41; 11,37-52; 14,1-24; 24,36-49). Pero es sumamente probable que muchas más enseñanzas cuyo contexto original no quedó incorporado en la tradición fueran pronunciadas en un ambiente prandial. Trocmé cree que “la mayor parte de las parábolas fueron parte de la conversación durante comidas en las casas a las que Jesús había sido invitado” (*Jesus*, 91).

²⁵⁵ Mc 2,15-16 parr.; Mt 11,19/Lc 7,34; Lc 15,1-2; 19,10. Cf. *supra*, § 13.5.

sábado (Mc 2,23-24 parr.) y comer con manos impuras (= no lavadas) (Mc 7,5/Mt 15,2). Interesante es asimismo el especial interés de Lucas en recordar que Jesús aceptaba a menudo invitaciones a comidas²⁵⁶.

Además, Lucas da a entender que la actuación de Jesús como anfitrión, bendiciendo y partiendo el pan, había llegado a ser tan familiar que era un rasgo que lo caracterizaba²⁵⁷. Esto mismo puede estar en la base del acontecimiento recordado en la tradición como “primera multiplicación de los panes” (Mc 6,32-44 parr.): Jesús “tomó los cinco panes ... los bendijo, los partió y los iba dando a los discípulos...” (Mc 6,41 parr.)²⁵⁸. Por mucho que el relato de tal acontecimiento haya sido alterado en su transmisión oral, la forma llegada hasta nosotros estaba probablemente basada en el recuerdo de una comida celebrada en un lugar desértico y considerada de relevancia simbólica desde el principio²⁵⁹. Esto es importante por la misma razón por la que todos los evangelistas coinciden en que parte de las horas finales de Jesús con sus discípulos transcurrieron en torno a una mesa, la de la última cena (Mc 14,22-25 parr.). El hecho de que (según Lucas) las comidas en común fueran una característica de la comunidad de Jerusalén desde su comienzo permite conjeturar que tal práctica se remontaba al tiempo en que Jesús aún estaba con ellos²⁶⁰.

También hay que recordar que Jesús utilizó la imagen ya familiar del festín o del banquete de bodas como metáfora de la vida en el reino venidero²⁶¹. Es poco dudoso que este tema, pese a su desarrollo en la transmisión posterior, fue dado primero a conocer por Jesús a sus discípulos al impartirles enseñanza. Asimismo admite poca duda que con esa enseñanza iba de la mano la práctica de Jesús²⁶².

Hoy que gran parte de la sociedad occidental parece no saber ya valorar la significación de las comidas familiares y comunitarias, es oportuno recordar la importancia que el principio y la práctica de la hospitalidad tenía en

²⁵⁶ Mc 2,15-16; 14,3; Lc 5,29; 7,36; 10,38; 11,37; 13,26; 14,1.12; 19,5-7.

²⁵⁷ Lc 9,16; 24,30-31.35. ¿Obtuvo Lucas este dato de sus “testigos oculares” (Lc 1,2)?

²⁵⁸ Las acciones son, por supuesto, típicas del comienzo de una comida judía; pero los pasajes lucanos indicados en la nota precedente sugieren un comportamiento característico de Jesús.

²⁵⁹ Véase *infra*, § 15.7f.

²⁶⁰ Hch 1,4; 2,46; véase también 20,7.11; 1 Cor 10,14-22; 11,17-34; Jud 12. Perin argumenta de un modo similar (*Rediscovering*, 104-105).

²⁶¹ Véase *supra*, § 12.4f; también M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu* (FB 37; Würzburg: Echter, 1980) 161-62 (con bibliografía).

²⁶² Becker insiste en que no hay que considerar las comidas en común de Jesús simplemente como anticipatorias de lo que aún no había sucedido; eran “la realización ya del reino de Dios” (*Jesus*, 160-61).

el mundo antiguo, y en particular el valor religioso y social de la reunión a la mesa en el Próximo Oriente. El ideal de la hospitalidad viene describiéndolo desde la Antigüedad la leyenda griega de Filemón y Baucis²⁶³. El pensamiento judío presentaba como modelos en este sentido a Abrahán y Job, y era precisamente el compartir la comida lo que construía la expresión de la hospitalidad²⁶⁴. Y con esta misma virtud cuenta Jesús para sus instrucciones misionales (cf. especialmente Lc 10,7/*EvTom* 14,2)²⁶⁵. También Joachim Jeremias ha subrayado la importancia de la acogida a la mesa²⁶⁶:

Invitar a un hombre a comer representaba un honor. Era un ofrecimiento de paz, confianza, hermandad y perdón. Compartir mesa, en suma, era compartir vida. ... En el judaísmo en particular, comunidad a la mesa significa comunidad ante Dios, porque el comer de un pedazo de pan partido para cada comensal manifiesta el hecho de que todos participan de la bendición que el anfitrión ha pronunciado sobre el pan aún por partir²⁶⁷.

Es esta importancia de la comida en común lo que explica que la compañía a la mesa fuera una cuestión tan sensible en tiempos de Jesús y después. Comer con otro significaba aceptarlo, y comer con él de manera regular equivalía a expresar y forjar un especial lazo de hermandad. Por la misma razón, no admitir a alguien a la mesa era negar su aceptabilidad. La mesa funcionaba a modo de barrera social, que se abría para unos y permanecía cerrada para otros²⁶⁸. Este significado es particularmente claro en

²⁶³ Ovidio, *Metamorphosis* 8.613-70.

²⁶⁴ Abrahán en Gn 18; Filón, *Abr.* 107-14; Josefo, *Ant.* 1.196; *1 Clem* 10,7; probablemente Heb 13,2. Job en *TestJob* 10,1-3; 25,5; 53,3. Véanse también los citados en mi *Romans*, 744.

²⁶⁵ Principalmente en estos textos (más Mc 6,10) basa Crossan su convincente argumento de que “en el centro del movimiento de Jesús original [había] un igualitarismo de participación en los recursos espirituales y materiales”, de “mesa compartida sin exclusiones” (*Historical Jesus*, 341-44, 261-64).

²⁶⁶ Jeremias, *Proclamation*, 115. Cita al respecto 2 Re 25,27-30 (paralelo, Jr 52,31-34) y Josefo, *Ant.* 19.321.

²⁶⁷ Barrett, *Jesus*, 50, cita oportunamente a W. R. Smith, *The Religion of the Semites* (1901): “Todo extranjero que uno encuentra en el desierto es un enemigo natural, y no tiene otra protección contra la violencia que la fuerza de su brazo y el miedo a que su tribu lo vengue si su sangre es derramada. Pero si he comido el menor bocado con un hombre, entonces no tengo nada que temer de él; ‘hay sal entre los dos’, lo cual lo obliga no sólo a no hacerme daño, sino a defenderme como si fuera hermano suyo” (269-70). Véase también Bailey, *Through Peasant Eyes*, 14-15, y J. Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften* (WUNT 2.96; Tübinga: Mohr Siebeck, 1998) 177-204.

²⁶⁸ Cf. especialmente Saldarini, *Pharisees*, en particular 212-16. Hoy día, los judíos estarían entre los primeros en afirmar que es precisamente en la reunión en torno a la mesa donde las diferentes formas actuales del judaísmo se expresan de manera más nítida. Las reglas de comportamiento seguidas a la mesa por un judío muestran la clase de judío que es.

los casos de dos de las principales sectas/hermandades del tiempo de Jesús: los fariseos y los esenios.

La importancia de admitir o no a alguien como comensal es una de las cuestiones debatidas entre Neusner y Sanders mencionadas en § 9.3, *supra*. Neusner había observado que muchas de las tradiciones prerrabínicas atribuidas a las casas de Hillel y Shammai se ocupaban directa o indirectamente de la pureza de los alimentos, su preparación y conservación²⁶⁹. Sanders protestó ante lo que le parecía una exageración absoluta²⁷⁰. Pero la posición de Neusner tenía tanto apoyo en los indicios que no podía ser rechazada sin más. Ya nos hemos referido a la existencia de consenso en que los fariseos eran una secta preocupada por la pureza (§ 9.3a), preocupación centrada sobre todo en cuestiones relativas a la mesa²⁷¹. Y también hemos visto cómo muchas de las críticas contra Jesús atribuidas a los fariseos en la tradición tienen que ver con comidas ordinarias. Una cuestión que nunca podremos resolver por completo es si tal preocupación especial era compartida sólo por un subgrupo de los fariseos: los *haberim* ("asociados"). Pero es difícil distinguir entre fariseos y *haberim*²⁷², y cabe la posibilidad de que este término indique simplemente la praxis característica de los fariseos²⁷³.

Comoquiera que sea, lo cierto es que la no discriminación de Jesús en cuanto a compañeros de mesa fue causa de disputa entre él y sus críticos principales. Éstos, obviamente, tenían una actitud muy distinta a la de Jesús. Muchos fariseos entendían que su propio comportamiento debía reflejar la condición de Israel como pueblo elegido de Yahvé²⁷⁴ y requería, por lo tanto, separación de cuantos pudieran poner en peligro esa santidad, como el impuro, el no observante, o el pecador, y que esa separación debía realizarse a la hora de elegir comensales²⁷⁵. Jesús, en cambio, man-

²⁶⁹ Neusner, *Politics*, 86, refiriéndose a su estudio más detallado, *Rabbinic Traditions*.

²⁷⁰ Sanders, *Jewish Law*, 166-236; Hengel y Deines coinciden con Sanders en cuanto a criticar la exageración de Neusner, pero se preguntan si éste no peca a su vez por exceso en su reacción ("Sanders' Judaism", 43).

²⁷¹ No debe resultar sorprendente que la literatura popular de la época subrayase la fidelidad del héroe o de la heroína en cuestiones relacionadas con la mesa (Dn 1,13-16; 10,3; Tob 1,10-12; Jdt 12,2.19; Ap. Est 14,17; *José y Asenet* 7,1; 8,5).

²⁷² Sanders, *Jesus and Judaism*, 187; *Jewish Law*, 154-55, 250. Véase Schürer, *History* II, 398-400; Westerholm, 13-15; también el minucioso estudio de Saldarini, *Pharisees*, 216-20, y la crítica que Hengel y Deines hacen de Sanders ("Sanders' Judaism", 38-39 n. 96).

²⁷³ Véase D. G. Dunn, *Partings*, 109-11; *id.*, "Jesus, Table-Fellowship, and Qumran", en J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (Nueva York: Doubleday, 1992) 254-72.

²⁷⁴ Véase *supra*, § 9.3a.

²⁷⁵ Sal 1,1 no sería en sí justificación suficiente de tal manera de proceder.

tuvo una actitud de acogida también en la mesa²⁷⁶; y él mismo estaba abierto a invitaciones de una amplia variedad de personas, e incluso tenía (mala) fama de comer con recaudadores de impuestos y pecadores. La santidad para Jesús, podríamos decir, no era una fuerza negativa y excluyente, sino justo lo contrario²⁷⁷. Según Mc 2,17 leído en contexto, Jesús equiparaba su compartir mesa con pecadores a la actividad sanadora del médico. E imbuido de tal convicción inducía a sus discípulos a imitar esa práctica como parte de su discipulado.

Los datos indican que los esenios de Qumrán eran incluso más estrictos que los fariseos en el mantenimiento de la pureza a la mesa. La comida diaria iba precedida de una purificación, empezaba y terminaba con oración y era consumida en silencio reverencial; los vestidos que llevaban los comensales eran como “vestiduras sagradas”; sólo después de un riguroso noviciado podía el aspirante a miembro de la secta tocar “la comida común”²⁷⁸. En sorprendente paralelo con la tradición de Jesús examinada anteriormente, los qumranitas veían su comida diaria como una anticipación del banquete escatológico en presencia del Mesías real²⁷⁹.

Pero, en notable contraste con Jesús, la comunidad de Qumrán, todavía más estrictamente que los *haberim* fariseos, consideraba inexcusable que todos los que estuvieran impuros fueran excluidos de su asamblea. A esto se hace referencia varias veces en los manuscritos del Mar Muerto, sin duda porque era una cuestión esencial para los qumranitas²⁸⁰. En particular se especifica excluir al “afectado de parálisis de pies o manos, o cojo

²⁷⁶ “Compartir mesa sin exclusiones es poner en práctica la apertura de que hablan las parábolas” (Becker, *Jesus*, 150).

²⁷⁷ Borg, *Conflict*, 134-36, pero más ampliamente aplicable en su tesis (esp. 82-99); independientemente, K. Berger, “Jesus als Phariseer und frühe Christen als Phariseer”: *NovT* 30 (1988) 231-62, sugiere que “el concepto de santidad/pureza ofensiva es fundamental para entender el conflicto de Jesús con los fariseos” (246-47); Chilton, a su vez, habla de la “contagiosa pureza/santidad de Jesús” (*Jesus' Baptism*, 58-71); similarmente McKnight, “A parting within the Way: Jesus and James on Israel and Purity”, en B. Chilton / C. Evans (eds.), *James the Just and Christian Origins* (Leiden: Brill, 1999) 83-129.

²⁷⁸ Josefo, *Guerra* 2.129-33, 138-39, ahora confirmado por la Regla de la Comunidad (1QS 6). También refiere Josefo que los miembros expulsados de la comunidad seguían ligados por su juramento; “no eran libres de participar de la comida de otros hombres”, por lo cual frecuentemente morían de hambre (*Guerra* 2.143).

²⁷⁹ Así lo indican los paralelos entre las reglas para la comida diaria (1QS 6) y la descripción de la comida escatológica en que se esperaba la participación del Mesías de Israel (1Q28a [1QS^a] 2).

²⁸⁰ 1Q28a [1QS^a] 2,3-10; 1QM 7,4-6; 4QDC^b (citado por J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* [SBT 26; Londres: SCM, 1959] 114); 11Q¹ 45,12-14.

(*psh*), o ciego (*wr*), o sordo, o mudo, o con una visible imperfección (*mwm*) en la carne". Nadie que tenga alguno de esos defectos puede estar presente en la asamblea, porque en ella están presentes los ángeles de santidad (1Q28a [1QS^a] 2,3-10). La lista refleja evidentemente Lv 21,17-24, las categorías excluidas del sacerdocio²⁸¹, y nos recuerda que Qumrán se veía a sí misma como una comunidad sacerdotal o cultual²⁸². Pero lo interesante aquí es que Lucas ha conservado una tradición en que Jesús destaca la importancia de invitar "a los pobres, los lisiados [*anapeirous*], los cojos [*chōlous*] y a los ciegos [*typhlous*]" (Lc 14,13.21). Tal conducta, naturalmente, habría ido a contrapelo de la etiqueta contemporánea y posiblemente habría sido ofensiva para ciertas sensibilidades religiosas. De hecho, la semejanza de la terminología lucana a la qumránica²⁸³ sugiere que Jesús hizo tal exhortación pensando en Qumrán²⁸⁴. Y, aunque así no fuera, la tradición llegada a Lucas parece haber sido formulada teniendo en la mente ese contraste. En cualquier caso se recordaba que Jesús, en antítesis directa al ideal qumránico, había expresado deliberadamente su visión de que había que compartir mesa sin exclusiones²⁸⁵.

Debemos, pues, subrayar cuán grande era la diferencia entre el discipulado al que llamaba Jesús y otras pautas en la teología de la restauración

²⁸¹ Dios manda a Moisés decir a Aarón: "Ninguno de tus descendientes a lo largo de las generaciones que tenga un defecto corporal (*mwm*) puede acercarse a ofrecer el alimento de su Dios. Porque nadie que tenga un defecto habrá de acercarse: ni ciego (*wr*), ni cojo (*psh*), ... ni el que tenga roto el pie o la mano" (Lv 21,17-21).

²⁸² Véase *supra*, cap. 13, n. 124.

²⁸³ El término griego *chōlos* es la traducción utilizada invariablemente por los LXX para el hebreo *psh*, como *typhlos* es usada para *wr*. *Anapeiros* es una forma variante de *anapēros*, que denota incapacidad física de tipo no especificado. En consecuencia, cualquiera que compusiese Lc 14 en su presente forma bien pudo haber tenido intención de que *anapeiros* sirviese como equivalente de *hgr*, "tullido, lisiado" (1QM 7,4; 4QCD^b), o posiblemente de *mwm*, "tara, defecto" (Lv 21,17-18; 1Q28a/1QS^a 2,5; 1QM 7,4), puesto que la idea del defecto físico es lo que dejan traslucir claramente al menos los manuscritos del Mar Muerto. Véase mi "Jesus, Table-Fellowship, and Qumran", 265-67.

²⁸⁴ Otras posibles alusiones a la idea que los esenios tenían de sí mismos y a sus prácticas son la referencia a "los hijos de la luz", de Lc 16,8 (Flusser, *Jesus*, 94), y la disputa relativa al sábado mencionada en n. 110, *supra* (Charlesworth, *Jesus*, 65-67); véase también *supra*, n. 194 y el examen de distintos estudios sobre posibles puntos de contacto entre Jesús y los manuscritos del Mar Muerto ofrecido por J. H. Charlesworth, "The Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus", en Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, 1-74; W. O. McCready, "The Historical Jesus and the Dead Sea Scrolls", en Arnal / Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?*, 190-211; H. Lichtenberger, "Jesus and the Dead Sea Scrolls", en Charlesworth / Johns (eds.), *Hillel and Jesus*, 389-96.

²⁸⁵ "Difícilmente se puede imaginar en el judaísmo de entonces un contraste más marcado que el establecido por las posiciones de Qumrán y de Jesús respecto al compartir mesa" (Becker, *Jesus*, 161).

de Israel. Los fariseos y los esenios, con distintos grados de rigidez, perseguían un ideal que exigía de quien se interesaba por la santidad y la restauración de Israel no sólo el mantenimiento de una gran pureza personal, sino también, como consecuencia necesaria, el distanciamiento de quienes ellos consideraban impuros. El rigor con que practicaban este ideal es admirable en su devoción y autodisciplina. Jesús, sin embargo, dejó memoria de ver las cosas de manera diferente. El ideal del reino que él promovía estaba más motivado por el bien de otros en sus diferentes incapacidades; Jesús proponía una comunidad marcada más por el cuidado mutuo que por la Ley interpretada y aplicada de manera rigurosa. Lo que para muchos fariseos y esenios era un olvido pecaminoso de los ideales de la alianza era para Jesús una expresión de la buena noticia del reino.

b. *Ausencia de barreras*

Lo que acabamos de ver pone de relieve una notable característica del discipulado al que llamó Jesús. Lo mismo que con su llamada inicial a “los pobres” (§ 13.4) y los “pecadores” (§ 13.5) sucede con el carácter del discipulado, al que su propia práctica proporcionó la pauta. Mientras que otros intentaban proteger el estatus especial de Israel ante Yahvé levantando barreras cada vez más infranqueables en torno al pueblo de la promesa, Jesús procuraba derribarlas y crear una comunidad esencialmente más abierta que cerrada. Su actitud respecto a la compañía a la mesa, tan representativa y característica de la comunidad por él creada, deja ver la cuestión aquí abordada más nítidamente que cualquier otro aspecto de su misión. Menos claro es hasta dónde podemos conjeturar a partir de esto. Presumiblemente, muchas comidas de Jesús con sus discípulos eran de carácter privado, no abiertas a personas ajenas a su grupo íntimo²⁸⁶, y cabe suponer también que la última cena (Mc 14,22-25 parr.) no fue una ocasión aislada²⁸⁷. Pero, por lo demás, el hecho de que los evangelistas sinópticos hayan mostrado tan poco interés en presentar a Jesús utilizando las comidas en común como oportunidades para enseñar a sus discípulos en privado²⁸⁸ in-

²⁸⁶ ¿Se alude a esas comidas en las referencias de Marcos a que Jesús y sus discípulos no tenían tiempo para comer (3,20; 6,31)?

²⁸⁷ Recuérdese, sin embargo, que las “casas” utilizadas frecuentemente por Jesús lo fueron para enseñanza privada (n. 254, *supra*); no hay mención de comidas en común en ellas.

²⁸⁸ La tradición de Mc 14,3-9 es confusa precisamente sobre este punto. Aparte de las ocasiones antes enumeradas (n. 254), sólo la última cena (muy ampliada en el cuarto evangelio) y Lc 24,36-49 pueden contarse entre las comidas en privado aprovechadas para enseñar.

dica que el recuerdo predominante en la tradición era el de la actitud abierta en cuanto a compartir mesa e implica que ya por la época de composición de los sinópticos no había gran empeño en contradecir tal impresión. A diferencia de la práctica de fariseos y qumranitas, Jesús no levantaba valladar alguno en torno a su mesa para separar a los “de dentro” de los “de fuera”. No había barrera de pureza que superar para disfrutar de la compañía de Jesús y escucharle.

Esta inferencia y sus implicaciones cobran una fuerza extraordinaria cuando recordamos el aún más “atronador silencio” de los evangelios respecto a cualquier *bautismo* que Jesús pudiera haber llevado a cabo. Como vimos con anterioridad (§ 11.3a), la práctica de bautizar fue iniciada por Juan el Bautista, quien utilizaba su bautismo a modo de preparación para el de aquel que tenía que venir. Constituía un rito de paso, funcionalmente análogo, pese a ser administrado una sola vez en la vida, a los baños de purificación necesarios para ingresar en la comunidad de Qumrán y para, ya siendo miembro de ella, participar de las comidas en común. Concluida la misión de Jesús, y al comienzo mismo de la comunidad pospascual, reaparecerá el bautismo, una vez más como rito de paso indispensable para incorporarse a la Iglesia naciente²⁸⁹. Pero, entre tanto, no oímos absolutamente nada de cualquier tipo de rito bautismal administrado por Jesús. Y si él, o al menos sus discípulos, prosiguieron la práctica bautismal de Juan durante el período de coincidencia con la misión de éste (§ 11.2b), la deducción es que Jesús o sus discípulos abandonaron tal práctica cuando él emprendió su propia y distintiva misión en Galilea (momento que los sinópticos toman como inicio de su narración).

En los últimos tiempos, algunos especialistas han argumentado que el mismo Jesús bautizó y que lo estuvo haciendo a lo largo de su misión²⁹⁰. Pero, en esta hipótesis, el completo silencio de la tradición sinóptica sobre la continua práctica bautismal es simplemente desconcertante. Hay muchos episodios en que se podía haber incluido alguna referencia a ella, como en la respuesta de Jesús al joven rico (Mc 10,21 parr.). Y cabe suponer que los que comunicaban oralmente la tradición en el grupo de los bautizados habrían insertado muy gustosamente varias de esas referencias a fin de subrayar la continuidad entre su propia práctica y la de Jesús. De hecho, la única razón aducida para la práctica bautismal de los grupos pospascuales es que deriva de una orden del Señor resucitado, y así es como

²⁸⁹ Hch 2,38.41; 8,12-13.16.36, etc.; 1 Cor 12,13; Heb 6,2; 1 Pe 3,21.

²⁹⁰ R. T. France, “Jesus the Baptist?”, en Green / Turner (eds.), *Jesus of Nazareth*, 94-111; Meier, *Marginal Jew* II, 126-29, 166-67; Taylor, *Immerser*, 294-99.

se recuerda la autorización del bautismo cristiano²⁹¹. Y precisamente porque los primeros cristianos atribuían esa práctica a una revelación pospascual, y dado que el único indicio de que acaso Jesús continuó la práctica de Juan por algún tiempo (Jn 4,2) es rechazado sin más, sólo podemos concluir que el mismo Jesús no bautizó durante la parte principal de su misión, es decir, la misión narrada por los evangelistas sinópticos.

Si esto es así, entonces la pregunta “¿Por qué no bautizó Jesús?” cobra una pertinencia acuciante. La misión de Jesús se encuentra entre dos misiones marcadas por la práctica del bautismo (la del Bautista y la pospascual de sus seguidores pertenecientes a la comunidad de Jerusalén), estando conectadas las tres por vínculos de influencia y continuidad. Pero sobre esta cuestión la misión de Jesús es distinta. ¿Por qué? A la luz de lo que hemos visto sobre su actitud respecto a los compañeros de mesa, una respuesta se abre paso a fuerza de lógica: Jesús no bautizó por la misma razón por la que no puso barreras en torno a la mesa valiéndose de normas de pureza. Incluso el bautismo podía tener mucho de barrera ritual, que excluyese a los no preparados (todavía) para recibirlo por la razón que fuera. Jesús, no menos que el Bautista, llamaba al arrepentimiento (§ 13.2a). Pero el arrepentimiento que él buscaba no tenía su expresión en el bautismo, sino en actos de amor al prójimo (Mc 10,21 parr.) y de reparación por el mal causado (Lc 19,8).

Pero el hecho de que Jesús no bautizase no puede servir de base para sostener, por ejemplo, que él estaba en contra de los ritos. La tradición de la última cena (Mc 14,12-25 parr.) basta para echar por tierra esa teoría. Y si realmente él pidió la máxima lealtad por parte sus discípulos (como parece deducirse sobre todo de Lc 14,26), entonces difícilmente puede negarse el lado excluyente de esa lealtad. Sin embargo, un círculo de discipulado que reconocía girar en torno a Jesús se caracterizaba por mirar *hacia fuera* en vez de *hacia dentro*. Cualquier disputa sobre cuestiones de posición y jerarquía tropezaba con la decidida oposición de Jesús: el modelo de discipulado que él quería *no* era la jerarquía estratificada típica de las organizaciones sociales y las estructuras nacionales²⁹². Y todo intento de controlar el acceso a Jesús²⁹³ o de negar a alguien el reconocimiento “por-

²⁹¹ Mt 28,19; cf. además el final largo añadido a Marcos (16,16). Véase también el vol. II.

²⁹² Mc 9,33-37 parr.; 10,35-45 parr. “No hay indicio de que los Doce funcionaran como ‘sacerdotes’ para otros vistos como ‘laicos’” (Dunn, *Jesus' Call to Discipleship*, 106). En Mateo, la autoridad que recibe Pedro para “atar y desatar” (16,19) es conferida a “los discípulos”/“la Iglesia” (18,18). Mateo también incluye una advertencia explícita contra cualquier intento dentro de la comunidad de arrogarse una autoridad que vaya en menoscabo de la autoridad exclusiva de Dios y Cristo (23,8-12).

²⁹³ Mc 10,13-14 parr.; Lc 7,39-50.

que no viene con nosotros” (Mc 9,38-39/Lc 9,49-50) encontraba igualmente su rechazo. Tan persistente nota de un discipulado característicamente abierto y nunca interesado sólo por sus propios asuntos difícilmente puede pasar inadvertida y merece más relieve del que habitualmente se le ha dado en la búsqueda de Jesús.

14.9. Un vivir a la luz del reino venidero

La tradición que hemos visto en los dos últimos capítulos pudo ser dividida, adaptada y expandida de muchas maneras. Pero nos ha dicho lo suficiente para darnos una idea válida de la fuerte impresión que Jesús dejó en sus discípulos respecto a lo que esperaba de ellos.

a. Su mensaje del reino orientó el discipulado decididamente con referencia a Dios como rey y como Padre. La vida había que vivirla venerando a Dios, temiéndolo, confiando en él y amándolo con todo el corazón. Su generosidad como Creador y fuente de abundantes dones, como Señor que perdona deudas impagables y como Padre que responde infaliblemente a sus hijos debía servir también de pauta a los discípulos. Dar a Dios prioridad absoluta exigía una reconsideración de toda ambición de ascenso social y acumulación de riqueza, una disposición a soportar rechazo y sufrimiento y, por lo menos en algunos casos, ruptura de la vida familiar o renuncia a ella. En todo esto la nota escatológica (cap. 12, *su-p-ra*), aunque no siempre claramente manifiesta, reverbera como en una cámara de resonancia donde la enseñanza fuera oída por primera vez. No hay base real para oponer lo “sapiencial” a lo “escatológico” como motivos para la enseñanza ética de Jesús²⁹⁴. El Creador es también el rey, y el reino está siempre ahí como un presupuesto necesario. Sería un juego sin sentido contraponer lo “primero” de Mt 6,33 (“Buscad primero el reino de Dios”) a lo “primero” (y “segundo”) del mandamiento del amor de Mc 12,28-31.

b. Jesús dirigió su mensaje a Israel. Como los profetas de antaño, instaba al pueblo a volver a su Señor; pero a volver *ahora*, con vistas a la venida del reino. Los valores sociales que predicaba eran los mismos que mucho tiempo atrás habían sido recogidos en la Torá y preconizados por los profetas, particularmente la preferencia de Dios por los pobres²⁹⁵. Pero

²⁹⁴ Cf. Schrage, *Ethics*, 30-37.

²⁹⁵ Hay paralelos cínicos, algunos estrechos (cf. cap. 13, n. 148; también cap. 14, nn. 50, 195, 199), pero deben atribuirse más bien a respuestas paralelas a situaciones equivalentes en el mundo grecorromano que a influencia. El judaísmo de Jesús es tan claro aquí como en cualquier otro pasaje.

también protestó contra aquellos que, convencidos de ser justos, discriminaban y despreciaban a los que interpretaban desde otra perspectiva las exigencias de la Torá. Característica de Jesús era su actitud de acogida hacia los normalmente evitados como compañeros de mesa. No abrigaba una esperanza realista de ampliar considerablemente la audiencia de su mensaje. Pero tampoco hablaba desde la perspectiva de un resto, ni erigía barreras en torno a su grupo, ni volvía la espalda a Israel a pesar de repetida frustración. Su llamada era más bien a que sus seguidores *fuieran* Israel, a que vivieran como Israel debía hacerlo ante Dios.

c. Nada indica que Jesús se propusiera renovar la comunidad local²⁹⁶ o reconstruir la comunidad rural²⁹⁷. Su enseñanza no equivale a ningún proyecto completo para un nuevo orden social, como el plan que se podría extraer de los manuscritos del Mar Muerto. Las divisiones sociales y las dificultades económicas de la época se encuentran reflejadas de manera regular en la tradición de Jesús. A los ricos se les previene de los peligros provenientes de su riqueza y se les aconseja que den de buena gana a los pobres. Pero Jesús no es recordado proponiendo políticas económicas para reformar la sociedad y hacerla más justa. Por otro lado, sin embargo, tampoco se recuerda que se retirase de la “sociedad” ni que animase a sus discípulos a hacerlo; ya hemos visto más de una vez que la enseñanza y la conducta de Jesús indican que él se involucraba considerablemente en la sociedad²⁹⁸. Tampoco hay nada en su enseñanza que indique una nítida distinción entre moralidad pública y privada. Por el contrario, afectan a ambas esferas los principios enunciados (sobre temas sociales como la atención a los pobres, el sábado y el divorcio; sobre la importancia primordial de la integridad interior como motor del amor al prójimo; sobre el posible efecto asfixiante de las normas en ese amor; sobre el servicio a los demás como verdadera muestra de la grandeza de una persona), principios que ciertamente tienen un componente idealista, pero que pueden servir de vara de medir tanto para la actuación social como para la moralidad privada²⁹⁹. En cambio son claras las advertencias respecto a tomar los valores de una sociedad ávida de bienes materiales como modelo o norma para la comunidad de discípulos. ¿Permite todo esto calificar a Jesús de “sabio subversivo”

²⁹⁶ Como piensa Horsley, *Jesus*, caps. 8-9, aunque tiene razón en relacionar la actividad de Jesús más con la comunidad local que con los carismáticos itinerantes de Theissen (228-40); similarmente Herzog, *Jesus*, 208-16.

²⁹⁷ Crossan, *Historical Jesus*, 344; *Birth*, 330-31; cf. también Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 126.

²⁹⁸ Un considerable fallo de Vermes en *Religion* es no haber situado la enseñanza de Jesús en su contexto sociopolítico.

²⁹⁹ Cf. Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 370-72.

o “sabio transformador”?³⁰⁰ ¿Por qué no? La denuncia profética raramente ha perturbado durante mucho tiempo a una sociedad demasiado cómoda, demasiado egoísta. Pero la protesta de Jesús “sigue estando sobre la mesa” para toda sociedad dispuesta a reconocer que la tradición de Jesús ha troquelado en alguna medida su carácter distintivo. La enseñanza que él impartió tiene una arista política que no debe ser embotada.

d. Tampoco encontraremos un sistema completo de ética en la enseñanza de Jesús. Las afirmaciones de que él se desentendió de la Ley o la abrogó son en el mejor de los casos exageradas y en el peor, antijudías. Defendía unos principios no menos basados en la Torá que las reglas a las que se oponía. Pero sus respuestas éticas eran más intuitivas que sistemáticas y tenían en cuenta el elemento humano en cada ocasión particular³⁰¹. Como su visión del reino futuro (cap. 12, *supra*), la escala de valores que él documentó con sus palabras y acciones es episódica e ilustrativa. Ni sus enseñanzas—quizá convenga subrayarlo de nuevo—tienen acomodo más idóneo en la casilla de la ética personal que en la de la ética social. Es cierto que trató con las personas como individuos, pero no como individuos aislados ni como individuos sin responsabilidades para con otros miembros de la sociedad: el prójimo, los pobres, los marginados por cuestiones sociales o religiosas, el pecador individual. Tampoco, por último, debemos distinguir entre “espíritu discipular” y “espíritu general”³⁰². Así como se reveló infructuoso el intento de distinguir entre “discípulos” y “seguidores” (§ 13.2-3) y de establecer claras delimitaciones entre diferentes círculos de discípulos (§ 13.8), tampoco hay razón para pensar que Jesús había previsto diferentes niveles de realización del discipulado. Aunque no todos tendrían que abandonar familia y bienes, el vivir con arreglo a unos principios, amar al prójimo y perdonar al condiscípulo no marcaba tales distinciones.

e. ¿Pretendía Jesús establecer una iglesia? La pregunta suena tan anacrónica que casi no merece ser formulada. Pero si por “iglesia” entendemos la “asamblea” reunida ante el Señor Dios, entonces se puede decir que Jesús quería que sus discípulos funcionaran así. ¿Debemos hablar más bien de una nueva familia, es decir, de los discípulos considerados como una familia, con Dios como Padre y Jesús como hermano mayor? No, si nos referimos a una nueva institución social situada frente a las familias vincula-

³⁰⁰ Borg, *Jesus*, 116 (véase *supra*, § 4.7). Borg acepta también la descripción de Jesús como “profeta social” que hace Horsley, pero se distancia de la explicación ofrecida por éste (*Jesus in Contemporary Scholarship*, 105 y n. 24).

³⁰¹ Cf. Keck: “Jesús tenía un objetivo, pero no un programa” (*Who Is Jesus?*, 156; véase también 157-59).

³⁰² Merklein, *Jesu Botschaft*, 128-31.

das por la sangre y a otras agrupaciones sociales ordinarias. Pero si hablamos de una comunidad unida por lazos de “amor fraterno”, abierta a los marginados y caracterizada por cuidarse mutuamente sus miembros como uno cuidaría de su querido hermano o hermana, y no por la jerarquía, la astucia sacerdotal y el juego de poderes, entonces el concepto no se alejaría mucho de aquello a lo que Jesús parecía tener en la mente.

En suma, podríamos resumir la visión de Jesús para el presente como “un vivir a la luz del reino venidero”. No como una “ética interina”, por emplear los términos de Schweitzer³⁰³; no como una ética radicalmente idealista para las condiciones extraordinarias del tiempo intermedio anterior a la venida del reino, ni como un medio de acelerar esa venida³⁰⁴. Tampoco como si el reino ya se hubiera consumado y no hubiera que esperar nada más. Los discípulos aún han de decir en su oración: “Venga tu reino”; la resurrección, tal como está prevista en Mc 12,18-27 parr., ¡todavía tiene que esperar! Sino que hay que vivir como corresponde a la vida del reino, vivida ya aquí y ahora en anticipación de la organización por Dios de la sociedad, cuando se hará su voluntad en la tierra como en el cielo³⁰⁵. No hay que vivir como en un mundo espiritual, ya sea “más allá del tiempo y del espacio” o fuera del alcance del “mundo”, sino como en un universo sacramental, donde los signos del cuidado providencial de Dios están en todas partes para ser reconocidos y recibidos con gratitud y también para aprender de ellos. No como en una sociedad cerrada determinada por normas y barreras excluyentes, sino como una comunidad que hace suyas las prioridades de Dios; una comunidad en la que se experimenta el perdón, que a menudo es sorprendida por la gracia y que sabe cómo celebrar la bondad de Dios en la acogida para compartir mesa y en el amor al prójimo.

³⁰³ Schweitzer, *Mystery*, 97; *Quest*, 352; *Quest*, 323, 454-56.

³⁰⁴ Schrage, *Ethics*, 26-30.

³⁰⁵ Cf. A. E. Harvey, *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus* (Londres: SCM, 1990) cap. 9, “Living ‘As If’ (viviendo como si [el reino fuera ya realidad])”.

CUARTA PARTE
LA CUESTIÓN DE CÓMO
SE VEÍA JESÚS A SÍ MISMO

Capítulo 15

¿Quién creían que era Jesús?

En buena parte de la misión de Jesús hay un elemento innegablemente generador de controversia, incluso de escándalo: su enseñanza y su conducta. Ya hemos tenido ocasión de indicar algo sobre el carácter de ese elemento y captar ecos de su naturaleza escandalosa en varios puntos de los dos últimos capítulos. Pero no podemos centrarnos exclusivamente en la enseñanza y la conducta, sin hacernos preguntas también acerca del hombre que así enseñó y vivió.

15.1. ¿Quién era Jesús?

Esta pregunta tan sencilla puede, sin embargo, desorientar al buscador más que ninguna otra. En primer lugar parte de una suposición que ha dificultado gran parte de los trabajos sobre “el Jesús histórico”: que hay “por ahí” un Jesús de algún modo independiente de la respuesta producida por él en sus discípulos y, sin embargo, recuperable por medio de la investigación histórica¹. En segundo lugar, la pregunta enseguida se enmaraña en definiciones de identidad, en la confusión entre ser y hacer, entre papel y relación. ¿Es una persona lo que *hace*, lo que piensa y siente, o lo que logra? Una mujer puede ser hija para uno, hermana para otro, compañera de trabajo para otro, esposa para otro y madre, finalmente, para otro. Pues bien, ¿qué papel la define con más exactitud? ¿Es ella simplemente la suma de todos los papeles que desempeña, de las relaciones de que ella es parte?² Menciono estas cuestiones sólo para subrayar que las preguntas sencí-

¹ Véase *supra*, § 6.5.

² Aludo, naturalmente, al prolongado debate sobre personalidad e identidad en las ciencias sociales.

llas no necesariamente producen respuestas sencillas. Antes al contrario, las preguntas simplificadas en exceso pueden entorpecer más que facilitar la búsqueda de la verdad.

Para abrirse paso entre tal confusión podría parecer útil replantearse la pregunta desde la perspectiva de lo que Jesús pensaba de sí mismo: lo que cuenta es lo que *Jesús* pensaba que él era. Esta suposición es la que ha predominado durante la mayor parte de la historia del cristianismo, aunque se ha objetado con frecuencia que la identidad personal no depende necesariamente de la conciencia de esa identidad. El pobre podía ser príncipe sin saberlo; *ser* quien Jesús era no dependía de que él tuviera *conocimiento* de ello. Aun así, cuestiones como si Jesús era consciente de su identidad divina y de su preexistencia personal siguen siendo objeto de vivo debate en muchos círculos cristianos³.

Dentro de la búsqueda, los liberales del siglo XIX son los que mayor interés han mostrado por tales cuestiones; lo ejemplifican la idea expuesta por Schleiermacher de la “conciencia de Dios” en Jesús y la preocupación por su “conciencia mesiánica”⁴. La reacción, que ha durado la mayor parte del siglo XX, ha sido negar la posibilidad de tener acceso a la conciencia de sí de una figura histórica. Y en idéntico sentido va mi tesis de que el único Jesús histórico que podemos llegar a conocer es el Jesús recordado. Por otro lado, sin embargo, no se ha olvidado el tema “Jesús y su conciencia de sí mismo”. Por ejemplo, ha encontrado un tratamiento más refinado en el intento de Robinson de definir un nuevo concepto de la historia y del yo⁵ y gracias al renovado interés por “los propósitos de Jesús” despertado por Meyer. La descripción de Jesús como un “vagabundo carismático” (Theissen), como un “campesino judío mediterráneo” (Crossan) o como el “rabí Jesús” (Chilton) lleva implícita en cada caso la idea que supuestamente tenía Jesús de sí mismo, aun cuando no se pase a examinar la implicación. Y la audaz tesis de Wright de que Jesús “vio su viaje a Jerusalén como símbolo y expresión del retorno de Yahvé a Sión” plantea la cuestión del modo incisivo que caracteriza a este autor⁶. Mi énfasis en el impacto producido por Jesús tampoco cierra necesariamente el camino a consideraciones sobre la idea que él tenía de sí. Porque cuanto más clara la impresión producida, más claro el causante de la impresión. Y aun

³ Véase, p. ej., G. O'Collins, *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus* (Oxford: Oxford University, 1995) cap. 10, esp. 234-49.

⁴ Véase *supra*, cap. 4, en n. 49.

⁵ “El entendimiento por Jesús de sí mismo, de su individualidad y, por consiguiente, en el sentido más alto, de su vida, es un posible objeto de investigación histórica” (*New Quest*, 72).

⁶ Wright, *Jesus*, 639.

en el caso de que sólo unos pocos dichos de Jesús hayan sido transmitidos tal como fueron oídos originalmente, no deja de haber algunos que bien pueden ser considerados una autoafirmación o expresión del modo de entenderse Jesús a sí mismo que no ha dejado de resonar en ellos tras las sucesivas transmisiones⁷. Hasta qué punto podemos aprovechar esta idea lo veremos a medida que vayamos adelante.

Inicialmente, sin embargo, parece preferible volver a la primera pregunta: “¿Quien creían *otros* que era Jesús?” Y no es que tengamos un mejor testimonio al respecto que el de sus propios discípulos; ya hemos señalado más de una vez que el único testimonio de que disponemos es el prestado por quienes respondieron positivamente a la misión de Jesús o el que nos ha llegado a través de ellos. Pero esa misión, tal como ha sido descrita hasta ahora, estaba abocada a provocar en quienes oían la predicación de Jesús y presenciaban sus hechos la pregunta: “¿Quién es éste?” Inevitablemente desearían saber quién era aquel judío galileo que anunciaba la próxima realización completa del reino de Dios, que llamaba a un discípulado exigente y que debatía de manera tan eficaz con fariseos llegados de Jerusalén. La pregunta es recordada lo suficientemente a menudo en la tradición de Jesús como para que podamos confiar en que fue planteada de una u otra forma al menos en varias ocasiones durante su misión⁸. Algo más al caso es que había varios modelos o clases de personajes que los oyentes podían usar para comprender lo oído y visto, dependiendo de cómo entendieran esos modelos y de cómo “oyeran” a Jesús. Una vez más, como veremos, el Jesús de la tradición refleja algunas de esas categorías; por lo cual también esto nos brinda una oportunidad de marcar y rellenar los contornos del impacto producido por Jesús. No menos importancia tendrá preguntarnos cómo entendía Jesús tales categorías y cómo reaccionó frente a los intentos de relacionarlo con los tipos de personajes que representaban.

15.2. Mesías de condición real

Empecemos por el término más estrechamente identificado con Jesús, al menos desde tiempos de Pablo: Mesías = *Messias* = *Christos*. Es un hecho conocido de toda persona familiarizada con la literatura neotestamentaria que *Christos* estaba ya tan unido a “Jesús” unos veinte años después morir en el Gólgota el así llamado, que funcionaba como parte de su nom-

⁷ Véase mi *Christology*, 25-26.

⁸ Mc 1,27/Lc 4,36; Mc 6,2-3 parr.; 6,14-16 parr.; 8,27-28 parr.; 14,61 parr.; Jn 7,40-52; 9,16-17.29-30; 10,19-21.

bre: Jesucristo⁹. No cabe duda de que este uso respondía a la insistencia cristiana en que Jesús era “el Cristo”, el Mesías. Tal reivindicación había llegado a resultar tan familiar, tan obvia a los primeros cristianos, que no tardó en perderse el sentido original: “Jesús el Mesías” no era ya una atribución que argumentar, sino un hecho que asumir. Esto puede significar que, para los primeros cristianos, la afirmación de que Jesús era realmente el Mesías había sido establecida muy pronto; su nombre colectivo venía precisamente de esa afirmación; eran “crist-ianos”, “mesia-(n)istas”. Pero ¿cuándo, en concreto, quedó establecida? ¿Fue ya durante la misión de Jesús? Y algo no menos importante: ¿adoptó él un papel que podía ser reconocido como “mesiánico”? Éstas son cuestiones que trataremos de dilucidar seguidamente¹⁰.

Primero, sin embargo, debemos detenernos a recordar que hace mucho que desapareció la confianza que había hace una generación, cuando se suponía que había existido una sola, coherente y extendida esperanza judía sobre la venida del “Mesías”¹¹. Tal suposición justificaba que se hablase de “era mesiánica” o de “conciencia mesiánica” de Jesús. Pero el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto y un análisis más cuidadoso de los textos de la época han puesto de manifiesto aspectos importantes. 1) La unción era asociada tradicionalmente a tres funciones principales, las de rey, sacerdote y profeta¹², y las tres, como veremos, estaban relacionadas con las expectativas escatológicas de Israel. 2) Sin embargo, el término mismo “Mesías” (*mašiah*), “ungido”, aunque diversamente empleado en el AT, sobre todo con referencia a una continua di-

⁹ Véase mi *Theology of Paul*, 197-99. Véase también M. Hengel, “Jesus, the Messiah of Israel”, *Studies in Early Christology* (Edimburgo: Clark, 1995), 1-72.

¹⁰ En lo que viene a continuación, me serviré de mi “Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History”, en J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1992) 365-81.

¹¹ Véase, p. ej., O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Londres: SCM, 1959) 111-12; Neusner et al. (eds.), *Judaisms and Their Messiahs*; J. H. Charlesworth, “From Messianology to Christology: Problems and Prospects”, en Charlesworth (ed.), *The Messiah*, 3-35. “Fue el cristianismo primitivo, con su exclusivo centrarse en Cristo, el primero en reducir esta tradición a una sola persona” (Becker, *Jesus of Nazaret*, 191-92). Véase también el examen de trabajos recientes realizado por Schreiber, *Gesalbter und König*, 5-19.

¹² 1) Predominantemente el rey (p. ej., 1 Sm 16,13; 2 Sm 2,4.7; 5,3.17; Sal 89,20): “el ungido del Señor” (1 Sm 24,6.10; 26,9.11.16.23; 2 Sm 19,21; Sal 2,2; 89,38.51; 132,10); 2) el (sumo) sacerdote (Ex 28,41; 30,30; Lv 4,3.6.16; 6,22; Dn 5,25.26; cf. también 2 Mac 1,10 y *TestLev* 17,2-3); 3) ocasionalmente un/el profeta (1 Re 19,16; 1 Cr 16,22; Sal 105,15; Is 61,1-3); detalles en F. Hesse, *TDNT* IX, 497-509; la idea de profetas ungidos por el Espíritu podría haber sido más prominente en Qumrán (CD 2,12; 6,1; 1QM 11,7; 4Q270 2,14).

nastía davídica¹³, nunca aparece como título para una figura escatológica¹⁴. 3) Ya hemos señalado (§ 12.2c) que una figura mesiánica no era parte integral de la esperanza escatológica de Israel, la cual solía ser expresada sin referencia ni alusión a tal figura. 4) Cuando se articula una esperanza mesiánica, no se hace siempre con respecto a la misma figura/función¹⁵. Como veremos, la esperanza de un Mesías de condición real era parte de una expectativa más variada, en la que entraban también, o alternativamente, figuras sacerdotales y proféticas. No obstante, puesto que tratamos de dilucidar las categorías en que los oyentes de Jesús podrían haber esperado que él encajase, es el papel de Mesías real el que ocupará primero nuestra atención.

a. *Expectativa judía de un Mesías de condición real*

Las raíces de la expectativa son claras. A David le había sido prometido un hijo que aseguraría su reino y su trono para siempre (2 Sm 7,12-13.16). Esta promesa fue entendida y transmitida en el sentido de que Dios haría que saliese un vástago del tronco de Jesé (Is 11,1-2), una “rama” real (Jr 23,5; 33,15), un “príncipe” davídico (Ez 34,24; 37,25). Menos claro es hasta qué punto la esperanza así expresada era escatológica o simple confianza en la continuación del linaje davídico¹⁶. La esperanza es manifestada todavía en los tiempos difíciles del período posexilico (Ag 2,23; Zac 3,8; 6,12), pero después se desvanece, presumiblemente con la desaparición del linaje davídico. John Collins, en una de los más recientes evaluaciones de los datos, concluye que hay poquísimos indicios de mesianismo en el período 500-200 a. C.¹⁷

¹³ S. Talmon, “The Concepts of *Mašiah* and Messianism in Early Judaism”, en Charlesworth (ed.), *The Messiah*, 79-115: “Hay que subrayar que, prácticamente en todas sus apariciones, el nombre *mašiah* sirve como título real” (83-93); similarmente A. S. van der Woude, *TDNT* IX, 509: tanto en el judaísmo posbíblico como en el AT “las expresiones ‘el ungido del Señor’ o ‘mi/su ungido’ se emplean sólo en relación con una figura regia”.

¹⁴ J. J. M. Roberts, “The Old Testament’s Contribution to Messianic Expectations”, en Charlesworth (ed.), *The Messiah* 39-51.

¹⁵ G. S. Oegema, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* (JSPSupp 27; Sheffield: Sheffield Academic, 1998) concluye que no es posible hablar de una “idea” mesiánica en el judaísmo ni de una historia de ideas en la evolución de las expectativas mesiánicas. “Podemos percibir sus realizaciones históricas, pero no la idea misma” (306).

¹⁶ Como sucede en 1 Sm 2,10; Sal 2,2.6-9; 89,49-51; 132,10-18.

¹⁷ Collins, *Scepter and Star*, 22-48, donde se indican numerosas cuestiones exegéticas en relación con los textos citados. W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (Londres: SCM, 1998) 13-31, 36-63, muestra reservas respecto a la conclusión, argumentando que “el mesianismo [estaba] muy arraigado en la comunidad y ejercía una antigua influencia en ella al comienzo del período del Segundo Templo” (25), influencia que se prolongó durante todo ese período (63).

Igualmente, sin embargo, es claro que renació la esperanza en un Mesías de condición real, presumiblemente también frente a la llegada al poder de los Asmoneos y la incapacidad de éstos de hacer realidad las antiguas expectativas¹⁸. La expresión más notable de la esperanza mesiánica está en *SalSI* 17,21-24:

Míralos, Señor, y suscitales un rey, el hijo de David, que reine en Israel, tu siervo, en el tiempo de tu elección, oh Dios. Dale la fuerza necesaria para destruir a los gobernantes injustos, para purificar a Jerusalén de gentiles que la pisotean buscando su destrucción, para expulsar con sabiduría y justicia a los pecadores de tu heredad, para destruir la arrogancia de los pecadores como un vaso de alfarero, para pulverizar con vara de hierro cuanto son; para destruir a las naciones impías con la palabra salida de sus labios... (*OTP*).

Muy interesante es la posterior referencia a esta figura como “su rey ... el Mesías Señor” (17,32; similarmente, 18,5-7)¹⁹.

Sorprende todavía más el modo en que las antiguas esperanzas reviven en los manuscritos del Mar Muerto. La promesa de 2 Sm 7,14 es recogida, probablemente en asociación con Sal 2,7, en 4Q174 (4QFlor) 1,10-12²⁰. La “rama de David” y el “príncipe” davídico de Isaías, Jeremías y Ezequiel reaparecen en diversos manuscritos²¹. Asimismo sorprendente es la expectativa en Qumrán de dos figuras mesiánicas, los Mesías de Aarón e Israel, es decir, un Mesías sacerdotal y un Mesías real²², siendo

¹⁸ No hay certeza sobre si la mención de un “príncipe ungido (*mašiah nagid*)” en Dn 9,25 alude a Zorobabel o al sumo sacerdote Josué; el anuncio de 9,26 sobre el “ungido” que será “eliminado” es probablemente una alusión al asesinato del sumo sacerdote Onías III (2 Mc 4,33-38); similarmente Dn 11,22; véase J. J. Collins, *Daniel* (Hermeneia: Minneapolis: Fortress, 1993) 355-56; Horbury, *Messianism*, 7-12.

¹⁹ Sobre la traducción (“Mesías Señor”) véase la nota de R. B. Wright en *OTPII*, 667-68; cf. también M. de Jonge, *TDNT* IX, 513-15 n. 107. Brock (en Sparks, *AOT* 679, 681) traduce “el Señor ungido” para 17,32, pero “el ungido del Señor” para 18,7, aunque admitiendo la pertinencia de la frase *christos kyrios/christou kyriou*.

²⁰ El rollo contiene sólo una parte de lo que era probablemente el comienzo de una lectura interpretativa del salmo 2. Véase W. M. Schniedewind, *Society and the Promise to David: The Reception History of 2 Samuel 7:1-17* (Nueva York: Oxford, 1999).

²¹ 1QS^b (1Q28b) 5,20; 1QM 5,1; 4Q161 (4QpIsa) 3,18; 4Q174 (4QFlor) 1,11; 4Q252 5,3-4; CD 7,19-20; 4Q285; para más detalles véase Collins, *Scepter and Star*, 57-73. Cf. Sir 47,22 (que recoge Is 11,1) y 1 Mac 2,57 (que recoge 2 Sm 7,13.16).

²² 1QS 9,11; cf. CD 12,23-13,1; 14,19; 19,10-11; 20,1. Sobre la posibilidad de que la expresión (“Mesías de Aarón e Israel” se refiera a dos Mesías), véase Collins, *Scepter and Star*, 74-83.

identificable el “Mesías de Israel”²³, casi sin duda alguna, con el de condición real²⁴.

Además, si el salterio recibió su forma canónica aproximadamente por esa época, entonces es importante señalar que los salmos mesiánicos reales (salmos 2, 72 y 89) fueron situados en posiciones estructurales clave, lo cual indicaría que eran considerados de alguna manera de gran importancia para el libro de los Salmos y su significación (un salterio mesiánico)²⁵. Y no menos interés reviste el ruego por “el reinado de la casa de David, tu justo Mesías” en *Shemoné Esré* (las Dieciocho Bendiciones) 14²⁶.

Lo notable aquí es la suposición común de que el Mesías de condición real sería un príncipe poderoso que haría justicia a todos²⁷. Un tema frecuente es la belicosidad para acabar con el mal y tratar a los enemigos de Israel: “Los quebrantarás con vara de hierro y los harás pedazos como a un vaso de alfarero” (Sal 2,9). “Castigaré a la tierra con la vara de su boca, con el aliento de su boca matará a los malos” (Is 11,4). Éstos son versículos que recuerdan los de *SalSI* 17 ya citados²⁸. También encontramos “Ojalá devastes la tierra con tu cetro, ojalá mates a los malvados con el sople de tus la-

²³ 1QS^a (1Q28a) 2,12.14.20.

²⁴ Véase más en C. A. Evans, “Jesus and the Messianic Texts from Qumran”, *Jesus and His Contemporaries*, 83-154; Schreiber, *Gesalbter und König*, 199-245 (conclusión, 240, 245). Yo respondí a L. Schiffman, “Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls”, en Charlesworth (ed.), *The Messiah*, 116-29, en mi “Messianic Ideas”, 367 n. 2. Véase también la observación de Talmon de que, en las configuraciones del mesianismo que él examina, “la idea de la ‘edad futura’ es concebida intrínsecamente como el recuerdo del pasado proyectado en el futuro” (87; en referencia a Qumrán, 104). M. O. Wise, *The First Messiah* (San Francisco: Harper, 1999) va demasiado lejos pretendiendo sacar de 1QH la imagen de un Maestro de Justicia que se atribuye la condición de Mesías.

²⁵ B. Janowski, “Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments”, en E. Zenger (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (Friburgo: Herder, 1998) 381-420.

²⁶ Schürer, *History* II, 461; esto podría haber sido parte de la oración en tiempos de Jesús. En la recensión de Babilonia, más amplia, el ruego es para que el trono davídico no tarde en ser restaurado y brote pronto el vástago de David (14-15; Schürer, 458, 461-62).

²⁷ Cf. particularmente F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 133-58 (*Titles of Jesus*, 136-48, 242-43).

²⁸ Charlesworth opina que la imagen aquí no es militar: la figura mesiánica conquista con “la palabra de su boca” (“Messianology to Christology”, 20-21; similarmente Sanders, *Historical Figure*, 240-41). Pero lo que se pone de relieve es la *destrucción* que llevará a cabo el Mesías; la distinción entre carácter militar y no militar es un tanto insustancial en este caso (cf. Is 11,4 y 1QS^b [1Q28b] 5,24-25 [citado aquí]; Mt 3,12/Lc 3,17 [§ 11.4]; 2 Tes 2,8; Ap 1,16; 19,15.21). Véase Schreiber, *Gesalbter und König*, 171-72, 541-42.

bios" (1QS^b [1Q28b] 5,24-25). El Príncipe de toda la congregación irá en cabeza al combate (1QM 5,1); "cuando se levante aniquilará a todos los hijos de Set" (CD 20-21). Advierte Collins que las principales características de esta imagen persisten en los apocalipsis de *4 Esdras* y *2 Baruc*, escritos independientes de la secta de Qumrán²⁹. Josefo refiere que la insurgencia armada del 62 d. C. fue provocada por "un oráculo ambiguo" de las Sagradas Escrituras, según el cual uno de su nación "se convertiría en el rey del mundo" (*Guerra* 6.312). Y conviene recordar que el caudillo Bar Kojba fue visto como figura mesiánica en la segunda rebelión judía (132-35 d. C.).

Por eso parece razonable concluir que en diversos ramales del judaísmo antes y después de Jesús había una viva esperanza de restablecimiento de la dinastía davídica y que estaba extendida la idea de que el Mesías davídico sería un guerrero que destruiría a los enemigos de Israel³⁰. A esto debemos añadir los datos reunidos por Horsley de que había varios aspirantes a reinar a la muerte de Herodes (el Grande) y en la primera rebelión judía (66-74)³¹. No aparece el término *Mesías*, pero los episodios indican que la idea de la realeza seguía atrayendo poderosamente a la población judía en general, y probablemente hay que suponer una estrecha relación con la más específica idea de la realeza/mesianidad davídica, como de nuevo confirma Bar Kojba. Por eso, yendo más allá que Collins, podemos decir con cierta confianza que la esperanza en un Mesías de linaje real estaba extendida también entre las masas iletradas. Hay que observar que el descubrimiento de esta realidad invierte la tendencia señalada anteriormente, como consecuencia de la nueva apreciación de la diversidad en las expectativas escatológicas. Durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo XX, la suposición más común ha sido que el Mesías de condición real era simplemente una de las varias figuras mesiánicas a las que se hacía referencia en algunas expresiones de esas expectativas, pero que no tenía una especial prominencia en la época de Jesús. La conclusión más razonable pa-

²⁹ Collins, *Scepter and Star*, 67-68.

³⁰ Una conclusión por el estilo en Collins, *Scepter and Star*, 68, 95; Schreiber, *Gesalbter und König*, 245, 541-42.

³¹ Expuesto inicialmente y de la manera más completa en Horsley / Hanson, *Bandits*, cap. 3; Horsley, *Jesus*, 52-54. Los aspirantes a reinar tras la muerte de Herodes sobre los que hay referencias son Judas el Galileo (Josefo, *Guerra* 2.56; *Ant.* 17.271-72), Simón (*Guerra* 2.57-59; *Ant.* 17.271-76) y Atrongo (*Guerra* 2.60-65; *Ant.* 17.278-85); Horsley y Hanson apuntan que Josefo resume estos distintos movimientos bajo el título de "realeza" (*Guerra* 2.55) y deseo de ser "rey" (*Ant.* 17.285). En la primera rebelión judía, la referencia más clara es a Menajén, hijo de Judas el Galileo (*Guerra* 2.434), y Horsley y Hanson afirman que el jefe principal, Simón bar Giora, se condujo y fue tratado como rey (citando *Guerra* 7.29-31, 36, 153-54). Véase también C. A. Evans, "Messianic Claimants of the First and Second Centuries", *Jesus and his Contemporaries*, 53-81.

rece ser ahora: no sólo es una entre diversas expresiones de una esperanza, sino también la más destacada y extendida de todas ellas³².

A la luz de lo anterior podemos proceder a preguntarnos si Jesús habría podido parecer un candidato apto para ese papel. ¿Fue considerado en vida un Mesías de condición real? Los estudiosos se muestran en la actualidad más divididos que nunca respecto a esta cuestión. La gama de opiniones varía desde un convencido “¡sí!” hasta un “¡no!” rotundo.

b. *Jesús el revolucionario*

Tenemos también que en un extremo del espectro de posturas hay eruditos convencidos de que Jesús intentaba dirigir una revolución contra el dominio de Roma. Iniciada con Reimarus, esta tesis ha sido ofrecida en varios momentos durante los últimos doscientos años³³. Particularmente en la pasada década de los sesenta, la descripción de un Jesús casi equivalente al moderno “luchador por la libertad” ejerció una gran influencia en la teología de la liberación³⁴. Pero el desarrollo más docto de la tesis ha sido el de S. G. F. Brandon³⁵.

El argumento de este erudito es básicamente que los evangelios enmascaran la figura de Jesús. Sus relatos fueron suavizados, suprimiendo las referencias a intentos de fomentar la revolución; pero el encubrimiento político no se logró del todo. Muchos elementos estaban tan firmemente

³² Es demasiado rotunda la conclusión de R. A. Horsley de que “había poco interés en un Mesías, davídico o no —y menos aún una expectativa mesiánica al uso—, en la diversa literatura judeopalestina de la época del Segundo Templo” (“‘Messianic’ Figures and Movements in First Century Palestine”, en Charlesworth [ed.], *The Messiah*, 276-95).

³³ Para un detenido examen, cf. E. Bammel, “The Revolution Theory from Reimarus to Brandon”, en E. Bammel / C. F. Moule (eds.), *Jesus and The Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984) 11-68.

³⁴ Ejemplos en J. P. M. Sweet, “The Zealots and Jesus”, en Bammel / Moule, *Jesus and Politics*, 1-9.

³⁵ S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Londres: SPCK, 1957); íd., *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University, 1967); íd., *The Trial of Jesus of Nazareth* (Londres: Batsford, 1968; Paladin, 1971). Véase también *Jesus*, de Buchanan, quien aboga sistemáticamente por un sentido político para el reino de Dios: “Jesús tenía el convencimiento de que Dios estaba dispuesto a dar el reino del cielo a los judíos de su época, con él como el nuevo Mesías que ocuparía el trono de David en Jerusalén. ... Precisamente por entonces estaba reclutando seguidores y reuniendo dinero para organizar un movimiento que echase del poder a los romanos” (200; véase también, p. ej., 84, 123, 127, 154 y, particularmente, 200-22, 240-52).

arraigados en la tradición que no hubo manera de eliminarlos por completo. Los datos esenciales al respecto son los siguientes³⁶: entre los discípulos más cercanos a Jesús figuraba Simón el Zelota, uno de los comprometidos con la resistencia violenta al poder romano; la entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11,1-10 parr.) constituyó “virtualmente una proclamación de la rebelión”³⁷; la “purificación del templo” (Mc 11,15-17 parr.) fue un intento de tomar el templo por la fuerza, un *coup d'État* mesiánico, probablemente parte de una operación más amplia en que intervino Barrabás (Mc 15,7); preguntado sobre el pago del tributo (Mc 12,13-17), Jesús expresó su oposición a él de la manera más rotunda, sosteniendo que la Tierra Santa y sus recursos pertenecían absolutamente a Dios, no al César (de ahí Lc 23,2); Lc 22,36-38 indica que Jesús instó a la adquisición de armas, y hubo resistencia armada cuando a él lo arrestaron (Mc 14,47 parr.); y Jesús fue crucificado como pretendido rey mesiánico (Mc 15,26 parr.) y acusado de subversión y amotinamiento (Lc 23,2).

La tesis de Brandon ha obtenido escaso apoyo entre los eruditos³⁸. Más adelante examinaremos un tanto en detalle los episodios más claramente “mesiánicos” de la misión de Jesús. Pero ya podemos servirnos de nuestros anteriores hallazgos al menos en lo que atañe a dos puntos. Primero: es sumamente improbable que el sobrenombre de “Zelota” aplicado a Simón (Lc 6,15) tuviera en tiempos de Jesús alguna de las connotaciones de “luchador por la libertad”³⁹. Marcos, que escribió por la época de la primera rebelión judía, podría haber intentado ocultar el hecho llamando a Simón “el Cananeo” con la palabra aramea para “zelota” o “entusiasta” (*qan'an*); es decir, transliterando el arameo en vez de traduciéndolo. En todo caso, la connotación era entonces la de una persona que ponía celo en algo, no que propugnaba la violencia revolucionaria⁴⁰. Se-

³⁶ Ya en *Fall of Jerusalem*, 101-107; *Zealots*, cap. 7; *Trial* (Paladin) 78-81, 99-101, 122-23, 174-76.

³⁷ Brandon, *Trial* (Paladin) 175.

³⁸ Bammel y Moule escribieron su libro *Jesus and Politics* principalmente como respuesta a Brandon. Véase también M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?* (Filadelfia: Fortress, 1971).

³⁹ Véase *supra*, § 9.3a (4).

⁴⁰ Aún menos verosímiles son las tesis de que el sobrenombre aplicado a Pedro en Mt 16,17, Barjona (= bar [hijo de] Jonás), significaba “terrorista”, y de que el sobrenombre de Judas, Iscariote, indicaba que el así llamado era uno de los sicarios (como todavía sostiene O. Cullman, *Jesus and the Revolutionaries* [Nueva York: Harper & Row, 1970] 8-9, 63 n. 13; también Buchanan, *Jesus*, 247), significados ambos anacrónicos para la época de Jesús: como los zelotas, los sicarios no aparecieron hasta unos veinte años después los sucesos del Gólgota (cf. *supra*, § 9.3a[4]; Davies / Allison, *Matthew*, II, 156-57). Sobre el pasaje de las “dos espadas” véase Hahn, *Hobeitstitel*, 167-70 (*Titles*, 153-55); Cullmann, *Revolutionaries*, 47-49 (“Esto no es un llamamiento a la

gundo: si Jesús enseñó realmente que el amor al prójimo incluía el amor a los enemigos (§ 14.5b), como opinan la mayor parte de los estudiosos, esa simple inclusión deja tambaleante toda tesis de que Jesús buscaba una solución militar⁴¹. Y desde una perspectiva más general ya hemos visto lo tranquila que estaba Palestina por entonces, con destacamentos romanos en Judea más para labores policiales que para las típicas de las guarniciones destinadas a la opresión militar⁴². Aparte de las graves convulsiones subsiguientes a la muerte de Herodes el Grande (4 a. C.) y de la primera rebelión judía (66-74 d. C.), las noticias disponibles sobre el período intermedio son de disturbios relativamente menores (para el conjunto de la época) y de operaciones de control de masas⁴³.

De todos modos, los otros datos antes enumerados plantean ciertas preguntas que exigirán un examen más detenido y apuntarán a la posibilidad de que consideraciones políticas hubiesen determinado el movimiento de Jesús en Galilea⁴⁴. Por eso, aun cuando demos por cierto que Brandon ha ido demasiado lejos en su tesis, queda abierta la cuestión de si Jesús sirvió como foco de agitación política o si era consciente de la implicación política de sus acciones. Sería un error centrarnos demasiado en el tema de la condición de Mesías de condición real en relación con Jesús, como si sólo ese papel tuviera connotaciones políticas.

c. *La mesianidad de Jesús como afirmación postpascual*

Otros especialistas están igualmente convencidos de que la cuestión de la mesianidad real no surgió durante la misión de Jesús; se le aplicó por primera vez el título de Mesías después de la Pascua, a raíz de su resurrección, como se deduce por Hch 2,36 y 13,33. La mesianidad fue leída luego retrospectivamente en la vida de Jesús; pero siempre que aparece en los evangelios, el tema de la mesianidad es redaccional.

guerra santa"); Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?*, 21-23; G. W. H. Lampe, "The Two Swords (Lc 22:35-38)", en Bammel / Moule, *Politics*, 335-51; "Lucas entendió la adquisición de dos espadas en Lc 22,38 no como preparación para una revuelta, sino como revocación de las instrucciones para la misión y de la renuncia a toda posibilidad de defensa en los viajes a las que esas instrucciones se referían" (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 460).

⁴¹ McKnight llama la atención sobre el tema (no muy atestiguado) de la búsqueda de la paz en la enseñanza de Jesús (Mt 5,9; Mt 10,12-13/Lc 10,6; Lc 19,42) (*New Vision*, 229-32); aunque véase también Mt 10,34/Lc 12,51 (cf. *supra*, cap. 14, n. 242).

⁴² Cf. *supra*, § 9.8.

⁴³ Incluidos los episodios ocurridos durante la prefectura de Pilato (véase *supra*, cap. 9, n. 254).

⁴⁴ Cf. § 9.9a-f.

No hay conocimiento de un enfoque como éste hasta la tesis de Wrede sobre “el secreto mesiánico”, publicada a comienzos del siglo XX (véase *supra*, § 4.5b). Antes, la suposición más o menos universal era que la mesianidad de Jesús había sido un rasgo central de su misión, tanto por la conciencia que Jesús tenía de ella como por ser la razón de su muerte. Hengel señala que el propio Wrede no estaba lo suficientemente seguro como para negar de manera categórica la antigua visión tan compartida⁴⁵. Pero fue su argumento de que el secreto mesiánico era un motivo marcano, no histórico, lo que abrió los ojos a la generación siguiente sobre el hecho de la redacción y alejó el péndulo del juicio crítico de la antigua visión de que Marcos era la fuente más antigua y, por lo tanto, la más fiable históricamente para una vida de Jesús⁴⁶.

Lo esencial del argumento de Wrede⁴⁷ es que las repetidas órdenes de Jesús a los endemoniados y enfermos por él curados de que guardaran silencio⁴⁸ son históricamente incomprensibles (la fama de Jesús ya se había extendido); sólo como un concepto teológico unificado resultan inteligibles en el evangelio de Marcos⁴⁹. El secreto consiste en que Jesús es un ser sobrenatural, el Hijo de Dios⁵⁰; de ahí que sólo sea revelado por seres espirituales (demonios) y mediante palabras procedentes del cielo (en el bautismo y la transfiguración)⁵¹, episodios cuyo valor histórico descartan la mayoría de los especialistas. La creencia de que él era ese ser tiene un origen posresurreccional⁵², habiéndose creído inicialmente que Jesús sólo devino Mesías en su resurrección y como resultado de ella⁵³. Así pues, la ex-

⁴⁵ Hengel, “Jesus, the Messiah of Israel”, 16.

⁴⁶ Tanto Charlesworth (“Messianology to Christology”, 34-35) como Wright (*Jesus*, 28) citan a Norman Perrin, “The *Wredestrasse* Becomes the *Hauptstrasse*: Reflections on the Reprinting of the Dodd Festschrift”: *JR* 46 (1966) 296-300.

⁴⁷ Uno de los mejores resúmenes del argumento de Wrede está en H. Räisänen, *The “Messianic Secret” in Mark’s Gospel* (Edimburgo: Clark, 1990) 38-48. El libro es una revisión de su *Das “Messiasgeheimnis” im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch* (Helsinki 1976), que incorpora lo esencial de otro trabajo suyo, aún anterior, *Die Parabeltheorie im Markusevangelium* (Helsinki 1973). Véase también la introducción de Christopher Tuckett al libro, del que es director literario, *The Messianic Secret* (Londres: SPCK, 1983) 1-28 (3-7 sobre Wrede).

⁴⁸ Mc 1,23-25.34.43-45; 3,11-12; 5,43; 7,36; 8,26.

⁴⁹ Wrede, *Messianic Secret*, 48-53, 67-68. Wrede se daba perfecta cuenta de la inverosimilitud de algunas de las órdenes (49-52, 125-28). Justificadamente, Räisänen critica mi anterior perspectiva sobre este punto (*Messianic Secret*, 44 n. 22, haciendo referencia a Dunn, “The Messianic Secret in Mark”: *TynB* 21 [1970] 92-117, abreviado en Tuckett [ed.], *Messianic Secret*, 116-31).

⁵⁰ Wrede, *Messianic Secret*, 72-80.

⁵¹ Mc 1,11; 9,7.

⁵² Wrede, *Messianic Secret*, 218-20.

⁵³ Los textos en que piensa Wrede son Hch 2,36; Rom 1,4; Flp 2,6-11 (*Messianic Secret*, 215-16).

plicación de Wrede es que la idea de la mesianidad surgió por primera vez en la comunidad primitiva, no en vida de Jesús. Si él se hubiera proclamado Mesías, no habría habido secreto mesiánico⁵⁴. La clave se ofrece en Mc 9,9: no debía conocerse más ampliamente la filiación mesiánica de Jesús hasta después de su resurrección; “la frase ‘hasta que resucitara de entre los muertos’ nos indica con bastante claridad que estamos aquí ante ‘un parecer’ y no ante historia”⁵⁵.

Esta conclusión, que el secreto mesiánico es una construcción teológica (y por lo tanto no histórica), pronto se convirtió en un logro establecido de la investigación crítica, particularmente en Alemania. La consecuencia es que al final del siglo XX nos hemos encontrado con un consenso casi exactamente a la inversa del que había al final del siglo XIX. Como apunta Hengel, “hoy el Jesús no mesiánico se ha convertido prácticamente en un dogma para muchos estudiosos del Nuevo Testamento”⁵⁶.

Hay que reconocer de inmediato que Wrede identificó un rasgo distintivo del evangelio de Marcos: lo que se podría describir como el tema del “secreto”. Su presencia en los resúmenes obviamente marcanos (1,34 y 3,11-12) deja fuera de duda este punto. Pero tres cuestiones, en una medida demasiado poco apreciada, empiezan a minar la posición de Wrede.

1) ¿Es el “secreto” un tema único y coherente? Wrede argumentó en este sentido. Sin embargo, sometido a nuevos análisis el material marcano examinado por Wrede, lo más llamativo en él han sido sus diversos ramales y sus complejidades, que no encajan fácilmente bajo la sola rúbrica de “secreto mesiánico”. La exposición admirablemente clara de Heikki Räisänen deja esto fuera de discusión⁵⁷.

2) Las tensiones dentro de esos ramales y entre ellos, ¿reflejan simplemente diferentes capas de tradición, discrepancias no resueltas por el proceso redaccional?⁵⁸ Considerada la medida de libertad con que se adaptaba y creaba, lo normal habría sido que las discrepancias se hubiesen limado mucho más. La presencia de tensiones no resueltas sugiere más bien un respeto por la tradición utilizada. Esto lleva a su vez a preguntarse si los

⁵⁴ Wrede, *ibid.*, 220, 227-28.

⁵⁵ Wrede, *ibid.*, 68-69.

⁵⁶ Hengel, “Jesus, the Messiah of Israel”, 16.

⁵⁷ Räisänen, *Messianic Secret*, p. ej., 16,21, 71-75, cap. IV, 232, 242-43.

⁵⁸ Contrariamente a la percepción común, Wrede reconoció material tradicional; no consideraba el secreto como una creación marcana (cf. *Messianic Secret*, 145). Fue Bultmann quien condujo a los eruditos por ese camino (*History*, 348-50). Pero véase, p. ej., G. Strecker, “The Theory of the Messianic Secret in Mark’s Gospel” (1964), en Tuckett (ed.), *Messianic Secret*, 49-64.

elementos irreductibles de la tradición lo eran porque pertenecían a la tradición primitiva, porque plasmaban recuerdos muy tempranos acerca de Jesús. En otras palabras, ¿estamos ante las tensiones y contradicciones de la vida real, y no ante “fallos” propios de la adaptación editorial?⁵⁹ Ya he sugerido la posibilidad de que incluso la “teoría de la parábola” de Mc 4,11-12 tenga raíces en recuerdos de la reacción de Jesús a su falta de éxito en algunos pueblos (§ 13.1). Y una posibilidad similar habrá que barajar con respecto a las “confesiones” de endemoniados y la orden de guardar silencio en los exorcismos de Jesús (§ 15.7d[5]).

3) Sobre todo está la objeción al argumento de Wrede de que la base decisiva para la mesianidad de Jesús fue la resurrección, primeramente presentada por Schweitzer y regularmente repetida desde entonces⁶⁰. La fe en que Jesús había resucitado no bastaba para originar la creencia de que Jesús era o había devenido Mesías; la mesianidad no constituía un corolario obvio, ni menos aún necesario, de la resurrección. El pensamiento de que el Bautista había resucitado no llevó a concluir eso mismo (Mc 6,14)⁶¹. De otros se creía que habían sido exaltados al cielo (Moisés, Elías, Isaías), sin que nunca se dedujera que habían pasado a ser Mesías; “exaltación no implica mesianidad”⁶². La mesianidad del Jesús crucificado es la *suposición* de que parte la apologética escriturística de los primeros cristianos, no su resultado; “el título ‘Mesías’ estaba inseparablemente conectado con el nombre ‘Jesús’ porque Jesús fue condenado y crucificado como supuesto rey mesiánico”⁶³. En suma, la única razón obvia por la que el Jesús resucitado fue considerado Mesías era que la resurrección se veía como confirmación de una afirmación hecha *antes* de que Jesús fuera crucificado y resucitado. Pero si la cuestión de la mesianidad de Jesús se había considerado estando él aún en vida, entonces empieza a resquebrajarse la base donde se asienta la tesis central de Wrede.

Uno de los mayores problemas en el estudio de este asunto ha sido que la cuestión de la mesianidad de Jesús se ha hecho depender demasiado de la teoría del secreto mesiánico y se ha desvirtuado también excesivamente al tratar sobre éste, cuando el “secreto mesiánico” es primordialmente un tema de

⁵⁹ Como en el caso del libro de Räisänen *Messianic Secret*, la alternativa a la reelaboración bultmanniana de Wrede ha sido predominantemente concluir: todavía “teológico, luego no histórico”. Sobre el material tradicional utilizado por Marcos véase Räisänen, 101-102, 144-49, 168-70, 195-96, 222-23, 232, con resumen en 244-48.

⁶⁰ Véase, p. ej., Tuckett, *Messianic Secret*, 7-9.

⁶¹ Schweitzer, *Quest*, 343 = *Quest*, 309.

⁶² Weiss, *Earliest Christianity* I, 31.

⁶³ N. A. Dahl, “The Crucified Messiah” (1960), sumamente accesible en su *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (ed. D. H. Juel; Minneapolis: Fortress, 1991) 27-47.

la teología marcana (argumento principal de Wrede). Lo que necesitamos hacer, pues, es dejar a un lado el tema del secreto mesiánico, que nos desvía y limita, y plantearnos de nuevo la cuestión *histórica*: ¿Fue abordado el asunto de la mesianidad durante la misión de Jesús y, de haber sido así, hasta qué punto y cómo reaccionó él, si es que la tradición nos permite llegar a saberlo?

15.3. Asunto constante durante la misión de Jesús

Es posible *a priori* que alguien que pronunció palabras memorables sobre el reino de Dios, que reunió discípulos en torno a sí y que causó una especie de conmoción, suscitase en muchas personas la pregunta equivalente a la moderna “¿Quién cree él que es?” Ya debemos tener claro que “Mesías de condición real” fue una posible respuesta, merecedora de examen. Si Simón, uno de los esclavos de Herodes, y el pastor Atrongoeo pudieron aspirar a la realeza (Josefo, *Ant.* 17.273-74, 278), cabe suponer que un humilde origen no habría eliminado a Jesús como potencial candidato. Bien podía tener conocimiento de ser, como indican nuestras fuentes, descendiente de David; al menos no hay indicio de que esto fuera puesto en discusión⁶⁴. Y no hay que descartar del todo las noticias de que el Bautista era considerado un posible candidato a la mesianidad⁶⁵. De hecho hay varios incidentes relativos a Jesús que considerados globalmente son de una historicidad difícil de negar y en los que la cuestión de la mesianidad (o la pretensión político-religiosa equivalente) ocupa un lugar central⁶⁶. Vamos a empezar por el momento culminante de la “carrera” de Jesús: su proceso y condena. Lo tomamos como punto inicial, porque es de una historicidad casi indiscutible⁶⁷, y proseguiremos hacia atrás en nuestro examen.

a. Proceso y condena de Jesús (*Mc 15,1-39 parr.*)⁶⁸

Uno de los hechos más destacados concernientes a Jesús es que fue ejecutado como pretendiente mesiánico a la realeza. 1) Se le condenó por haber dicho ser “el rey de los judíos”, algo en que coinciden los cuatro

⁶⁴ Véase *supra*, § 11.1.

⁶⁵ Lc 3,15; Jn 1,19-20.

⁶⁶ Esto se ve con más claridad en los textos (marcanos) que veremos a continuación; pero E. P. Meadors está convencido del “contenido ‘mesiánico’ del material Q” (“The ‘Messianic’ Implications of the Material Q”: *JBL* 118 [1999] 253-77), en lo tocante a Q 4,1-13; 6,20; 7,22; 10,22; 11,20.31b; 13,34-35; 22,29-30.

⁶⁷ Sigo la misma lógica que Harvey, *Jesus*, cap. 2.

⁶⁸ Analizar sinópticamente el relato completo habría exigido demasiado espacio; por eso nos centraremos aquí en los principales elementos y dejaremos otras cuestiones para § 17.1 *infra*.

evangelios canónicos (Mc 15,26 parr.). “Rey de los judíos” no fue nunca un título cristiano, por lo cual la única razón de que aparezca en los relatos de la crucifixión de Jesús es que resumía el cargo por el que había sido ejecutado⁶⁹. Es decir, se le podía considerar creíblemente (o sarcásticamente) un aspirante al trono de Herodes y, por lo tanto, un peligro para la dominación romana⁷⁰. 2) Murió crucificado, es decir, lo ejecutaron (15,15.20.24.37 parr.). El dato tiene un hondo arraigo en las tradiciones cristianas más antiguas⁷¹ y nunca ha sido impugnado seriamente. La crucifixión era un castigo romano; el único que podía ordenarlo en el caso de Jesús era Pilato, el prefecto⁷²; tal recuerdo está profundamente grabado en la tradición cristiana⁷³. Ésta era la manera en que trataba Roma a los rebeldes frente a su poderío⁷⁴. 3) De ahí se sigue a su vez que tuvo que celebrarse algún tipo de proceso o audiencia ante Pilato (15,2-5 parr.)⁷⁵. Hay varios aspectos pro-

⁶⁹ “¿Podría la formulación representar en realidad la historización de un tema dogmático? Es sumamente improbable” (Dahl, “Crucified Messiah”, 37). “Fue precisamente la idea de que Jesús había representado alguna clase de amenaza para las autoridades romanas lo que los cristianos de los primeros siglos tuvieron que esforzarse más en negar” (Harvey, *Jesus*, 13). Similarmente Hengel, “Jesus, the Messiah of Israel”, 45-47, 58; Wright, *Jesus*, 486-89; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 458-59; Becker, *Jesus*, 353-54. Sorprendentemente, D. R. Catchpole (“The ‘Triumphal’ Entry”, en Bammel / Moule, *Jesus and Politics*, 319-34) concluye tras una serie de argumentos irrelevantes que “la historicidad del *titulus* debe ser puesta en duda” (329-30), coincidiendo con Bultmann, *History*, 284. Confróntese con Hengel, 47-50, y Lüdemann, *Jesus*, 108. Más bibliografía en Evans, “Authenticating the Activities of Jesus”, 24 n. 52.

⁷⁰ Véase R. A. Horsley, “The Death of Jesus”, en Chilton / Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus*, 395-422, esp. 413-14.

⁷¹ 1 Cor 1,17-18.23; 2,2.8; 2 Cor 13,4; Gál 3,1; 6,12.14; Flp 2,8; 3,18; Col 1,20; 2,14; Heb 12,2; Ap. 11,8.

⁷² En Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 455-58, se encuentra un buen resumen de los poderes y procedimientos legales que intervenían en un caso como el de Jesús. Más datos en Gnlika, *Jesus*, 298-302.

⁷³ Mc 15,1-15 parr.; Hch 3,13; 4,27; 13,28; 1 Tim 6,13; *IgnMagn* 11; *IgnTral* 9,1; *IgnEsm* 1,2; pero también Josefo, *Ant.* 18.64; Tácito, *Anales* 15.44. Frecuentemente se señala que Poncio Pilato es la única persona, aparte de Jesús, que se nombra en los credos clásicos: *passus sub Pontio Pilato*; cf. *infra*, § 17.1, introducción, y § 17.1e.

⁷⁴ Véase M. Hengel, *Crucifixion* (Londres: SCM, 1977) 46-50; H.-W. Kuhn, “Die Kreuzstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums”: *ANRW* II.25.1 (1982) 648-793. Por ejemplo, Josefo refiere la crucifixión de dos mil rebeldes por el legado romano Varo después de haber aplastado la revuelta subsiguiente a la muerte de Herodes el Grande (*Ant.* 17.295). “No puede haber duda razonable de que Jesús encontró una muerte que estaba reservada para aquellos cuyo gobernador romano consideraba una amenaza para la paz y seguridad del Estado” (Harvey, *Jesus*, 12-13); véase también Becker, *Jesus*, 350-51.

⁷⁵ Probablemente en el palacio de Herodes, donde residía habitualmente, y no en la fortaleza Antonia (véase, p. ej., Charlesworth, *Jesus*, 120-22; Gnlika, *Jesus*, 299-300; S. Légasse, *The Trial of Jesus* [Londres: SCM, 1997] 60-62; Murphy-O’Connor, *Holy Land*, 22, 34).

blemáticos en los relatos más completos de ese acto judicial⁷⁶, pero sin duda la razón principal de que lo presidiera Pilato era la acusación de que Jesús había dicho ser “el rey de los judíos” (15,2 parr.)⁷⁷. Es difícil decidir si Pilato vio en Jesús un peligro significativo para el poder de Roma; en todo caso, la acusación proporcionó una razón (o excusa) suficiente para eliminar una potencial fuente de problemas⁷⁸. El representante del inexorable *imperium* de Roma no necesitaba ninguna razón añadida⁷⁹.

Yendo hacia atrás, no debemos entrar en el viejo debate sobre si Mc 14,55-64 es el relato de un juicio apropiado ante una instancia convocada de manera apropiada y descrita apropiadamente como “el sanedrín”⁸⁰. Todo lo que refiere el relato en sí es una audiencia ante un consejo *ad hoc* reunido por Caifás para asesorarse⁸¹. Tocan cuestiones de legalidad (en referencia a la subsiguiente constitución del sanedrín)⁸² es, en consecuencia,

⁷⁶ Particularmente la práctica de soltar un preso con motivo de la Pascua (Mc 15,6-14 parr.; véase *infra*, cap. 17, n. 67); y si Herodes Antipas tuvo alguna participación (Lc 23,6-12), como es bastante posible, la nota sobre la renovada amistad con Pilato (23,12) puede ser más bien un toque novelístico (estudio en Fitzmyer, *Luke II*, 1478-79). Sobre el papel y la persona de Pilato véase Bond, *Pontius Pilate*, e *infra*, § 17.1e.

⁷⁷ Evans apunta que al negar el Seminario de Jesús la historicidad de la escena del juicio (Funk, *Acts of Jesus*, 152) incapacita ese episodio para proporcionar una explicación convincente sobre qué llevó a la muerte de Jesús (“Authenticating the Activities of Jesus”, 26-28).

⁷⁸ Kuhn, “Kreuzesstrafe”, 732-33. Según Josefo, Herodes Antipas había decidido librarse de Juan como medida de precaución (*Ant.* 18.118). Pero no hay una buena razón para poner en duda la tradición de que Pilato aprovechó la oportunidad que se le brindaba de seguir un procedimiento (cuasi)judicial (con permiso de Crossan, *Who Killed Jesus?*, 117).

⁷⁹ “Desde el punto de vista de los que mandaban, la crucifixión de Jesús no fue un error” (Horsley, *Jesus*, 320; véase también *id.*, “The Death of Jesus”, 395-422). El estudio de Jesús realizado por Fredriksen está motivado por la pregunta: ¿Por qué los romanos crucificaron a Jesús como insurrecto pero no a sus discípulos? (*Jesus*, 8-11) Su respuesta es que él fue crucificado porque *otros* pensaban que era el Mesías. Pilato sabía que Jesús era inofensivo, pero también que podía evitar fácilmente disturbios potenciales eliminando el foco del entusiasmo mesiánico (234-35, 240-41; véase *infra*, n. 163).

⁸⁰ También aquí el análisis sinóptico de todo el relato ocuparía demasiado espacio, por lo cual nos centraremos en los elementos principales (seguidamente y en § 16.4c[2]).

⁸¹ Véase en particular Sanders, *Jesus*, 296-301; *id.*, *Judaism*, 475-90: “El juicio de Jesús coincide bastante con los relatos de Josefo sobre cómo se procedía en estos casos” (487).

⁸² Cf. sobre todo P. Winter, *On the Trial of Jesus* (Berlín: de Gruyter, 1961). Sobre las cuestiones legales véase particularmente J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Ratisbona: Pustet, 1969); Brown, *Death*, 357-72. Theissen y Merz resumen los contrastes entre el “proceso” marciano/marciano y las normas procesales recogidas en la Misná (*Historical Jesus*, 420-62). Cf. P. Egger, “*Crucifixus sub Pontio Pilato*”. *Das “Crimen” Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen* (Münster: Aschendorff, 1997).

más bien una pérdida de tiempo, con la probable entrada en juego de tantos anacronismos como para hacer que la investigación carezca de sentido. Con esto no niego que se celebrase algún tipo de proceso legal. Que Jesús fue “entregado” es un hecho bien arraigado en la tradición. Indudablemente el término ha sido desarrollado relacionándolo con Judas el “traidor”⁸³, y teologizado con la visión de la “entrega” de Jesús por nuestros pecados o por nosotros⁸⁴. Pero todavía es manifiesto el sentido técnico más básico de “entregar en poder de alguien”⁸⁵, incluida la construcción semántica de “entregar en mano(s) de alguien”⁸⁶. Por eso es harto probable que a Mc 14,55-64 esté subyacente el hecho histórico de que Jesús fue “entregado” a las autoridades romanas como resultado de su comparecencia ante un consejo *ad hoc* reunido por el sumo sacerdote Caifás⁸⁷.

En cuanto al relato de la comparecencia ante Caifás en sí, cabe poca duda de que Mc 14,55-59 es en el mejor de los casos una versión partidista de lo que sucedió (el testimonio contra Jesús es considerado “falso”). Pero el relato bien pudo tener como base datos imparciales. Podemos dar por seguro que los primeros seguidores de Jesús estuvieron muy interesados en conocer lo sucedido durante su comparecencia ante el consejo de Caifás. Y es muy posible que al menos alguna información fuera recogida de uno o dos de los que habían estado allí presentes, ya fuera como guardias o personal de servicio, o incluso como miembros del consejo. Si esa información llegó a los seguidores de Jesús por vía directa o por difusión popular en las plazas y en los patios del templo es de menor importancia⁸⁸.

Según la tradición, la acusación principal presentada contra Jesús era que él había amenazado con destruir el templo (Mc 14,58 parr.).

⁸³ Mc 3,19/Mt 10,4/Lc 6,16; Mc 14,10-11.18.21.42.44/Mt 26,15-16.21.23.24-25.46.48/Lc 22,4.6.21-22; Mt 27,3-4; Lc 22,48; 24,20.

⁸⁴ Rom 4,25; 8,32; Gál 2,20; Ef 5,2.25.

⁸⁵ Mc 10,33/Mt 20,19/Lc 18,32; Mc 15,1.10/Mt 27,2.18; Mc 15,15/Mt 27,26/Lc 23,25; Mt 26,2; Lc 20,20; Jn 18,30.35; Hch 3,13; cf. 1 Cor 11,23.

⁸⁶ Mc 9,31/Mt 17,22/Lc 9,44; Mc 14,41/Mt 26,45; Lc 24,7. Más detalles en BDAG, *paradidōmi* 1b; Davies / Allison, *Matthew* II, 734 y n. 16.

⁸⁷ Cf. Josefo, *Ant.* 18,64: “Cuando Pilato, a causa de una acusación hecha por hombres principales entre nosotros (*tōn prōtōn andrōn par' hēmin*), lo condenó a la cruz...”. Entre las obras contemporáneas que se ocupan de la cuestión véase particularmente Harvey, *Jesus*, 23-31.

⁸⁸ La observación de que no hubo cristianos presentes, a menudo repetida (como en Becker, *Jesus of Nazaret*, 197), es un tanto ingenua: ¿acaso todos los que allí estaban debieron comprometerse a guardar silencio? ¿No es concebible que al menos algunos tuvieran que contestar luego a preguntas formuladas por curiosos entre los no presentes?

Mt 26,61	Mc 14,58	Jn 2,19	<i>EvTom</i> 71	Hch 6,14
Yo puedo <u>destruir</u> el <u>templo</u> de Dios y en tres días <u>reconstruirlo</u> .	Yo <u>destruiré este templo</u> , que está hecho por manos, y en tres días <u>construiré</u> otro, no hecho por manos.	<u>Destruid este templo</u> , y en tres días lo levantaré.	Yo <u>destruiré</u> [esta] casa, y nadie podrá [re] <u>construirla</u> ...	Le hemos oído decir que ese hombre, Jesús de Nazaret, <u>destruirá</u> este lugar y cambiará las costumbres que nos transmitió Moisés.

Pese a su diferente desarrollo en cada una de las versiones, el núcleo de la tradición es claro: Jesús habla de destruir (*katalysai*) el templo⁸⁹. La razón para considerar que aquí se ha conservado un recuerdo histórico es notablemente sólida. Jesús es recordado en otros pasajes anunciando la destrucción del templo⁹⁰, una posibilidad que nadie con algún “olfato” político podía descartar sin más⁹¹. Mateo y Marcos también refieren que la gente se hizo eco de la acusación más tarde (15,29/Mt 27,39-40). Y aunque es omitida por Lucas en este momento de su evangelio, reaparece en el testimonio presentado contra Esteban en Hch 6,14⁹². Lo más notable es que tanto Juan como *Tomás* recogen esas palabras como dichas por el mismo Jesús⁹³.

Sobre esta base debe juzgarse probable que Jesús dijese realmente algo sobre la destrucción (y reconstrucción) del templo y que la acusación de

⁸⁹ “Hecho con manos/no hecho con manos (*cheiropoiētos/acheiropoiētos*)” probablemente refleja la transposición de la tradición a categorías judeo-helenísticas (cf. Hch 7,48); similarmente, Pesch, *Markusevangelium* II, 434; R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, 2 vols. (Nueva York: Doubleday, 1994; trad. esp., *La muerte del Mesías*, Estella: Verbo Divino, 2005-2006) 439. Sin embargo, O. Betz, “Probleme des Prozesses Jesu”: *ANRW* II.25.1 (1982) indica que *acheiropoiētos* (“no hecho con manos”) ha sido derivado del arameo (631 n. 184) y llama la atención especialmente con respecto a 4Q174 (4QFlor) 1,2-3.6 (631-32). Y Ádna subraya la importancia de Ex 15,17, para concluir que el contraste era probablemente un elemento original del dicho sobre el templo (*Jesus Stellung*, 90-153).

⁹⁰ Tanto en Marcos (Mc 13,2/Mt 24,2/Lc 21,6) como en material Q (Mt 23,38/Lc 13,35). Holmén señala la posible alusión a Ag 2,15 (*Jesus*, 295-96, 302-303).

⁹¹ C. A. Evans resume las varias premoniciones y profecías sobre la destrucción del Templo en “Jesus Predictions of the Destruction of the Herodian Temple”, *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (Leiden: Brill, 1995) 367-80.

⁹² Esto concuerda con la tendencia de Lucas a dejar importantes dichos y acontecimientos para su segundo libro (compárese en particular Mc 7 con Hch 10; también Mc 6,17-29 con Hch 24,24-26, y Mc 4,12 con Hch 28,25-27).

⁹³ Crossan considera *EvTom* 71 como la versión más original de que disponemos (*Historical Jesus*, 356; cf. su anterior libro *Fragments*, 302-12); mientras que Becker estima que Jn 2,19 es original (*Jesus*, 329).

haber dicho eso constituyese el cargo principal y más efectivo en su comparecencia ante Caifás⁹⁴. Marcos y Mateo (Mc 14,55-56/Mt 26,59-60) indican que se intentó culpar de algo más a Jesús, pero no de qué en concreto⁹⁵. Y todos los testimonios contra él, incluido el de su declaración sobre el templo, son tachados de “falsos” en ambos evangelios⁹⁶. Sin embargo, el hecho de que Juan (y *Tomás*) no duden en atribuir aproximadamente el mismo dicho al propio Jesús confirma el testimonio menos explícito de Mc 13,2 de que él dijo algo políticamente sensible sobre el templo. Haya, por tanto, mayor o menor exactitud en la referencia de las palabras de Jesús, podemos tener una razonable confianza en que algo de lo que él dijo sobre la destrucción (y reconstrucción)⁹⁷ del templo proporcionó el motivo o la excusa principal para hacerlo comparecer ante Caifás y su consejo. ¡La acusación no era baladía!⁹⁸

⁹⁴ Véase G. Theissen, “Jesus’ Temple Prophecy”, *Social Reality and the Early Christians* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992) 94-114 (esp. 94, 97); “una profecía que demostrablemente causó tanta perplejidad y dificultad no pudo ser atribuida a Jesús sólo en una etapa posterior” (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 433); Holmén, *Jesus*, 296-301. Un estudio completo en K. Paesler, *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament* (FRLANT 184; Gotinga: Vadenhoeck & Ruprecht, 1999).

⁹⁵ Algunos especialistas opinan que Jesús fue acusado de extraviar al pueblo y pronunciar falsas profecías (A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit* [WUNT 21; Tübinga: Mohr Siebeck, 1980] 81-92; Betz, “Probleme”, 570-96; Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 147-48; Wright, *Jesus*, 439-42, 548-51; Becker, *Jesus*, 336). Pero, aunque esto constituyó una acusación posterior (cf. *infra*, § 15.7g), los evangelios no lo mencionan como parte de los cargos contra él en el juicio. Jesús es llamado una vez *planos* (“impostor”), en un eco de Dt 13,1-5 (Mt 27,63; también Jn 7,12.47); pero Marcos no recoge nada de esto, y en Lucas el testimonio contra Jesús se refiere más a la agitación política (Lc 23,2). Véase también G. N. Stanton, “Jesus of Nazareth: A Magician and a False Prophet Who Deceived God’s People?”, en Green / Turner (eds.), *Jesus of Nazareth*, 164-80.

⁹⁶ Pudo haber varias razones por las que los primeros seguidores de Jesús considerasen falsos los testimonios. En particular, ¿dijo Jesús que *él mismo* destruiría el templo (Mc 14,58, pero cf. Mt 26,61; Hch 6,14, pero cf. Jn 2,19)? Y la segunda parte del dicho (“y en tres días construiré otro”) pudo resultar embarazosa para algunos seguidores de Jesús (cf. Hch 6,14 y Jn 2,21); pero véase *supra*, § 13.3g. Un estudio completo de la cuestión, en Schlosser, “La parole de Jésus sur la fin du Temple”: *NTS* 36 (1990) 398-414; Brown, *Death of Messiah*, 444-60; Dunn, “Are You the Messiah?: Is the Crux of Mark 14.61-62 Resolvable?”, en D. G. Horrell / C. M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy and Community*; D. R. Cathpole FS (NovTSup 99; Leiden: Brill, 2000) 1-22.

⁹⁷ Las consideraciones subsiguientes dependen sólo de que las palabras sobre la (re)construcción del templo formaran parte de la acusación contra Jesús; pero es muy probable que él dijera algo a este respecto (véase n. 96); cf. Fredriksen, *Jesus*, 226-28; Lüdemann, *Jesus*, 438; contrástese con Becker, quien elimina los elementos clave del relato por considerarlos redacción marcana (*Jesus*, 330, 347-48).

⁹⁸ Horsley, *Jesus*, 160-64.

Aquí, la cuestión más inmediatamente relacionada es que la acusación (sobre la destrucción y reconstrucción del templo) y la falta de respuesta de Jesús provocan la pregunta del sumo sacerdote: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?” (Mc 14,60-61)⁹⁹. Raramente se ha considerado si de algún modo estaban vinculadas la acusación y la pregunta, cuando realmente el vínculo daría a la pregunta una credibilidad mayor de lo que muchos parecen haber apreciado. Otto Betz percibió tal conexión hace casi cuarenta años, pero raramente se ha reconocido su hallazgo¹⁰⁰.

El vínculo es proporcionado por la antigua promesa de 2 Sm 7,12-14, de donde trae su origen la idea de una dinastía davídica. Porque la promesa de Natán a David fue triple: que tendría un hijo (hijo de David), que éste construiría una “casa para mi nombre” (el templo) y que ese hijo sería considerado por Dios como propio (Hijo de Dios). Fue Betz el primero en darse cuenta de que 4Q174 (4QFlor) 1,10-13 interpretaba 2 Sm 7,12-14 como una referencia al Mesías real, a la “rama de David”, y de que el texto tenía conexión con la escena del juicio. Si en tiempos de Jesús la lectura mesiánica de la profecía de Natán estaba ya “en el ambiente”, esto justificaría la pregunta de Caifás. De hecho, dice el sumo sacerdote: “Se te acusa de haber prometido construir el templo. ¿Consideras, pues, que se cumple en ti la profecía de Natán? ¿Eres tú el Mesías real, el Hijo de Dios?” La profecía de Natán y su interpretación en Qumrán proporcionan el nexo perdido entre acusación y pregunta¹⁰¹.

Es, pues, muy grande la probabilidad –tan grande como para no poder ser soslayada– de que surgiera la cuestión de la mesianidad en la comparecencia de Jesús ante Caifás y de que el resultado del juicio tuviera que

⁹⁹ Respecto a si el sumo sacerdote pudo emplear la expresión “el Hijo del Bendito”, véase Brown, *Death*, 469-70; también mi “Are You the Messiah?”, 9-10, donde señalo que es tan difícil explicar la aparición de esa expresión ya mediado el siglo I (cuando la utiliza Marcos) como en el año 30.

¹⁰⁰ O. Betz, “Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu”: *NovT* 6 (1963) 24-37; también “Probleme”, 625-28, 633-34. Excepciones son Meyer, *Aims of Jesus*, 179-80; Hampel, *Menschensohn*, 174-75, y Witherington, *Christology*, 258. Tampoco Brown hace referencia a él en su exhaustivo tratamiento del pasaje en *Death* (aunque menciona en su bibliografía “Probleme” de Betz), seguramente porque no entra a considerar si hay vinculación entre 14,58 y 14,61. Con respecto a Mc 14,53-65, quienes regularmente dan muestra de escepticismo, es decir Funk (“en su mayor parte producto de la imaginación cristiana” [*Five Gospels*, 121-22]) y Lüdemann (“el valor histórico de la pericopa es cero, aparte del v. 58” [*Jesus*, 101-102]), se desentenden por completo del vínculo indicado por Betz; similarmente Légasse, *Trial of Jesus*, 40-41; Fedriksen, *Jesus*, 222, 255.

¹⁰¹ Cf. también Zac 6,12-13: “el hombre cuyo nombre es la Rama ... construirá el templo del Señor ... y se sentará a reinar en su trono”. Sobre otras expectativas sobre la “Rama” véase *supra*, 15.2a.

ver con esa cuestión¹⁰². Además, dado que “Mesías real” se traducía fácilmente como “rey de los judíos”, la deducción obvia es que Jesús fue “entregado” a la jurisdicción de Pilato bajo la acusación de presentarse como sucesor real de David, en el pleno conocimiento de que nadie que dijera ser rey podía obtener clemencia del prefecto. Y así sucedió. Hay otras cuestiones sobre las que deberemos volver en relación con el proceso y ejecución de Jesús. Mas por el momento basta con haber puesto de manifiesto la gran probabilidad histórica de que el asunto de la mesianidad fuera el factor (legal) decisivo en (o quizá la excusa para) la ejecución de Jesús.

b. *La cuestión del hijo de David*

Uno de los pasajes sinópticos más difíciles de evaluar desde el punto de vista histórico es Mc 12,35-37a. Aun así, su manifiesta relevancia no permite que lo pasemos por alto.

Mt 22,41-45	Mc 12,35-37a	Lc 20,41-44
⁴¹Estando reunidos los fariseos, les preguntó Jesús: ⁴²“¿Qué pensáis del Cristo? ¿De quién es hijo?” Le dijeron: “De David”. ⁴³Él les respondió: “¿Cómo, entonces, movido por el Espíritu, <u>David</u> lo llama Señor, diciendo: “<u>‘Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies’</u>”? ⁴⁴Si <u>David lo llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?</u>”	³⁵Y dijo Jesús mientras enseñaba en el templo: “¿Cómo pueden decir los escribas que <u>el Cristo es el hijo de David?</u>” ³⁶El mismo <u>David</u>, movido por el Espíritu, declaró: <u>‘Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies’</u>. ³⁷El mismo <u>David lo llama Señor, ¿cómo, entonces, puede ser hijo suyo?</u>”	⁴¹Pero él les dijo: “¿Cómo dicen que <u>el Cristo es hijo de David?</u>” ⁴²Porque <u>David</u> mismo dice en el libro de los Salmos: <u>‘Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies’</u>. ⁴³<u>David, pues, lo llama Señor, ¿cómo, entonces, puede ser hijo suyo?</u>”

Aquí, lo central es la cita por Jesús de Sal 110,1 y la suposición de que en general se consideraba que tal texto era mesiánico. Nada hace pensar, sin embargo, que Sal 110,1 fuera interpretado mesiánicamente en el judaísmo precristiano¹⁰³, mientras que hay indicios indiscutibles de que influyó de

¹⁰² Wright argumenta de modo más directo: “Si Jesús ha estado haciendo y diciendo cosas contra el templo, la inferencia natural es que él cree ser el ungido, el Mesías” (*Jesus*, 523). Véase Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 115-17.

¹⁰³ Textos citados por Davies / Allison, *Matthew* III, 254 n. 23.

manera esencial en el primer desarrollo del pensamiento cristológico¹⁰⁴. Por eso en este pasaje se suele ver una proyección del uso cristológico de Sal 110,1 a la misión de Jesús¹⁰⁵.

Por otro lado, Sal 110,1 surgió probablemente como un salmo real (como los salmos 2, 72 y 89), por lo cual que era susceptible de una interpretación mesiánica¹⁰⁶. Y no se puede excluir la posibilidad de que fuera Jesús mismo el primero en darle tal interpretación¹⁰⁷. Además, el formato no corresponde mucho al de una decidida afirmación por Jesús de su filiación davídica o de su condición de Señor¹⁰⁸. Tiene más bien el carácter de un acertijo, la clase de adivinanza que hacía las delicias de las sociedades orales. En este caso el acertijo se basa en la suposición propia de una sociedad patriarcal de que el hijo estaba subordinado al padre. ¿Cómo podía concebirse, pues, que el rey ungido fuera a la vez hijo y señor de David? Quizá la tradición se originó con el recuerdo de un día en que Jesús planteó el enigma, cuando el posible significado mesiánico de Sal 110,1 empezaba a ser objeto de consideración¹⁰⁹. Que (poco después) él fuera denunciado a Pilato y luego crucificado como sedicente Mesías hace bastante más creíble que la cuestión de la mesianidad estuviera en el aire antes del arresto de Jesús¹¹⁰.

¹⁰⁴ Véase en particular M. Hengel, "‘Sit at My Right Hand!’ The Enthronement of Christ at the Right Hand of God and Psalm 110:1", *Studies*, 119-225.

¹⁰⁵ Entre otros, llegan a esta conclusión Funk, *Five Gospels*, 105, y Lüdemann, *Jesus*, 87, algo nada sorprendente en ambos.

¹⁰⁶ Véase D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18; Nashville: Abingdon, 1973) 19-33.

¹⁰⁷ Fitzmyer, *Luke II*, 1311; cf. Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 124; Wright, *Jesus*, 507-10. El hecho de que la cita de Sal 110,1 sea en la versión de los LXX no es decisivo (pese a la opinión de Becker, *Jesus*, 196); naturalmente, las iglesias de lengua griega utilizaron los LXX en su versión de la tradición; pero el juego de palabras ("Dijo el Señor a mi Señor") funciona también en arameo (Fitzmyer, *Luke II*, 1322).

¹⁰⁸ "El carácter alusivo del dicho favorece la idea de que se trata de una declaración original; ... Cuesta pensar que una comunidad expresara sus creencias doctrinales de esta manera alusiva" (Taylor, *Mark*, 493). Véase, en cambio, C. Burger, *Jesus als Davidsohn* (FRLANT 98; Götting: Vandenhoeck, 1970), quien opina que la idea de que Jesús era hijo de David fue rechazada en la perícopa premarcana (52-59); pero no hay indicios de que la filiación davídica de Jesús fuera cuestionada dentro del cristianismo primitivo (véase *supra*, cap. 11, n. 34).

¹⁰⁹ Cf. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres: Athlone, 1956) 160-63 (una cuestión hagádica sobre dos textos que parecen contradecirse mutuamente). Véase también el carácter enigmático de 4Q49, estudiado por Hengel, "Sit at My Right Hand", 201-203, y Collins, *Scepter and Star*, 147-49.

¹¹⁰ La cuestión de la mesianidad está de algún modo presente a lo largo del relato de la pasión en todos los evangelios" (Hengel, "Jesus, Messiah of Israel", 45, 58).

c. *El pago de tributo al César (Mc 12,13-17 parr.)*

Puesto que las versiones de este episodio ofrecidas por Mateo y Lucas parecen ser variantes de la marcana, tomaremos sólo ésta como representante de la tradición sinóptica, obteniendo así espacio para examinar igualmente las de *Tomás* (100) y el *Papiro Egerton 2* (frag. 2, r.).

Mc 12,13-17	EvTom 100	Pap. Eg. 2
¹³Y enviaron adonde él algunos fariseos y herodianos, para atraparle en algo de lo que hablase. ¹⁴Y vinieron y le dijeron: "Maestro, sabemos que eres sincero y que no te dejas influir por nadie, porque no miras la condición de las personas, sino que enseñas con verdad el camino de Dios. ¿Es lícito pagar el tributo al César, o no? ¹⁵¿Lo pagamos o no lo pagamos?" Pero Jesús, conociendo su hipocresía, les dijo: "¿Por qué me ponéis a prueba? Traedme una moneda, que la vea". ¹⁶Se la llevaron. Y les preguntó: "¿De quién son esta imagen y la inscripción?" Le dijeron: "Del César". ¹⁷Jesús les dijo: "Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios". Y ellos estaban maravillados.	Le enseñaron a Jesús una moneda de oro y le dijeron: "Los agentes del César nos exigen los impuestos". Él les dijo: "Dad al César lo que pertenece al César, y a Dios lo que pertenece a Dios; y dadme a mí lo que es mío".	... fueron a él a tentarlo, diciendo: "Maestro Jesús, sabemos que has venido de Dios, porque tu testimonio supera al de todos los profetas. Dinos, pues: ¿es lícito dar a los reyes lo que pertenece a su gobierno? ¿Debemos dárselo o no?" Pero Jesús, conociendo su intención, les dijo indignado: "¿Por qué me llamáis maestro con la boca, si no hacéis lo que yo digo? Ya lo profetizó Isaías de vosotros cuando dijo: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí; en vano me rinden culto (enseñando doctrinas simplemente humanas), mandamientos..."

Pocas dudas, si alguna, se abrigan sobre la autenticidad de este episodio¹¹¹. *EvTom* 100 parece una variación oral abreviada, que culmina con el dicho esencial ligeramente ampliado, y *Pap. Eg. 2* podría atestiguar otra variación oral independiente o, quizá, conocimiento oral de Marcos (7,6-8, así como de 12,13-17). El diálogo, iniciado con una pregunta de los fariseos y herodianos, no es abiertamente mesiánico, pero tiene una manifiesta significación política¹¹².

¹¹¹ Funk, *Five Gospels*, 102; *Acts of Jesus*, 125-26; Lüdemann, *Jesus*, 83.

¹¹² Véase W. Horbury, "The Temple Tax", en Bammel / Maule (eds.), *Jesus and Politics*, 265-86. La mención específica de los herodianos (en Mateo, sólo aquí; en Marcos, también en 3,6; en Lucas, ninguna mención) acentúa el tono político (cf. *supra*, § 9.3c[4]).

¿Por qué le habría sido formulada tal pregunta a Jesús, salvo que se considerase que su opinión era importante o al menos que su respuesta podía proporcionar la oportunidad de presentarlo como una amenaza política? Las potenciales tensiones y afirmaciones mesiánicas se esconden muy poco por debajo de la superficie.

d. “La purificación del templo” (Mc 11,15-17 parr.)

La probabilidad de que el dicho de Jesús relativo al futuro del templo hubiese proporcionado la base para su arresto atrae naturalmente la atención sobre el suceso que los sinópticos refieren como acontecido unos días antes y que tradicionalmente es designado “la purificación del templo” (Mc 11,15-17 parr.)¹¹³.

Mt 21,12-13	Mc 11,15-17	Lc 19,45-46	Jn 2,13-16
<u>¹²Y Jesús entró en el templo y echó fuera a todos los que vendían y compraban en el templo, y volcó las mesas de</u> <u>los cambistas y los puestos de los que vendían palomas.</u> ¹³Les dijo: “<u>Está escrito: ‘Mi casa será llamada casa de oración;</u> <u>pero vosotros la convertís en una cueva de ladrones’.</u>”	¹⁵Y llegaron a Jerusalén. El <u>entró en el templo y echó fuera a los que vendían</u> en el templo, y volcó las mesas de <u>los cambistas y los puestos de los que vendían palomas;</u> ¹⁶y no permitía que nadie transportase nada por el templo. ¹⁷Y les enseñaba, diciéndoles: “¿No <u>está escrito: ‘Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones?’</u> <u>Pero vosotros la habéis convertido en una cueva de ladrones’.</u>”	⁴⁵Y <u>entró en el templo y se puso a echar fuera a los que vendían,</u> ⁴⁶diciéndoles: “<u>Está escrito: ‘Mi casa será casa de oración;</u> <u>pero vosotros la habéis convertido en una cueva de ladrones’.</u>”	¹³Se acercaba la Pascua de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén. ¹⁴En el templo encontró <u>a los que vendían</u> bueyes, ovejas y palomas, y a <u>los cambistas</u> en sus puestos. ¹⁵Y haciendo un látigo con cuerdas, los echó a todos, con las ovejas y los bueyes, fuera del templo; y desparramó las monedas de los cambistas y volcó sus mesas. ¹⁶Y dijo a los que vendían las palomas: “<u>Lleaos todo esto. No convertáis la casa de mi Padre en un mercado’.</u>”

¹¹³ Hay un amplio consenso en que Juan situó la purificación del templo al comienzo de su narración para que sirviera de ventana a través de la cual leer el resto del evangelio. J. Murphy-O'Connor, “Jesus and the Money Changers (Mark 11:15-17; Jn 2:13-17)”: *RB* 107 (2000) 42-45, representa la opinión minoritaria al relacionar la acción de Jesús en el templo con un momento muy inicial de su carrera, cuando todavía estaba bajo la influencia del Bautista.

En su mayoría, los especialistas están convencidos de que realmente Jesús llevó a cabo una acción simbólica en el templo¹¹⁴. Y la tradición refiere sin ambigüedades que durante esa intervención volcó mesas de los cambistas¹¹⁵ y los puestos de los vendedores de palomas¹¹⁶, con la consiguiente interrupción de la actividad comercial¹¹⁷. Cualquiera que fuera la intención de Jesús al obrar así (y no debemos pensar sin más en una estrategia bien meditada)¹¹⁸, su acción difícilmente podía ser entendida

¹¹⁴ Recientemente se ha sumado a ellos M. D. Hooker, *The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus* (Londres: SCM, 1997) 44-48; cf. *infra*, n. 231. La de Becker es una voz bastante aislada cuando sostiene que "Jesús no protagonizó el episodio del templo y que esa acción, por lo tanto, no pudo ser causa de que se le diera muerte" (*Jesus*, 333, 345).

¹¹⁵ El impuesto del templo se pagaba en siclos y medios siclos tirios, no de acuñación griega o romana (que llevaban leyendas paganas). Por eso, normalmente, los peregrinos aplazarían el pago hasta su llegada al templo, donde podían obtener la moneda válida.

¹¹⁶ La palabra griega *peristera* puede ser traducida como "pichón" o "paloma". Esta ave constituía la ofrenda de los pobres (Lv 5,7; 12,8; 14,22; Lc 2,24).

¹¹⁷ Respecto al comercio, Sanders acepta sólo lo básico: que se desarrollaba en el pórtico de Salomón. Pero rechaza la posibilidad de que se vendieran animales (bueyes y ovejas: Jn 2,14-15), dada la cantidad de forraje, excrementos y ruido que esa actividad habría implicado necesariamente (la larga fila de ovejas por Pascua era una excepción); cabe suponer que ese comercio tenía lugar fuera del recinto del templo (*Judaism*, 68, 86-90; cf. Gnika, *Jesus*, 276). Charlesworth señala que era posible el acceso desde los llamados establos de Salomón, situados debajo del extremo meridional de la plataforma del templo, donde se podía estabular el ganado, a la zona situada tras las dos puertas de Hulda, en el muro sur (*Jesus*, 117-18). Pero J. Ädna, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), rechaza tal idea: había espacio de almacenamiento para materiales utilizados en los sacrificios, mas no para animales vivos destinados a ese fin (126-28). V. Eppstein, "The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple": *ZNW* 55 (1964) 42-57, considera posible que poco antes de la Pascua hubiera permitido Caifás la instalación de un mercado más amplio en el patio de los gentiles (55); pero las fuentes citadas en apoyo de esta hipótesis son tardías (véase más crítica en Ädna, *Jesu Stellung*, 328-30).

¹¹⁸ Chilton (*Temple of Jesus*, 100-111) en particular ha desarrollado una rebuscada teoría para explicar por qué Jesús "ocupó" el templo: la "ocupación" estaba dirigida a evitar el sacrificio de animales comprados en el lugar; el cambio de moneda no tenía que ver con la cuestión (110-11) y seguramente ese detalle es inventado (130); Jesús quería realizar la profecía del targum de Zacarías respecto a que vendría el reino cuando las ofrendas fueran presentadas directamente en el templo (sin participación de intermediarios) tanto por israelitas como por no judíos (*Rabbi Jesus*, 197-200). Chilton menciona una halaká atribuida a Hillel, según la cual correspondía a los propietarios mismos de las ofrendas llevarlas al templo para el sacrificio, contra la insistencia de los shammaítas de que un animal debía ser entregado al sacrificio sin que el propietario pusiera las manos en él (*Temple*, 101-102), y deduce que Jesús, similarmente, consideraba que la propiedad real de lo ofrendado (no facilitado ya en el templo por vendedores) era un aspecto esencial del sacrificio (109, 128). Siguiendo a Eppstein (n. 117, *supra*), Chilton supone que Jesús estaba protestando contra una reciente innovación de Caifás que permitía ese comercio dentro del recinto del templo (107-109). Similarmente su *Pure Kingdom*, 115-23.

por las autoridades sacerdotales de otro modo que como una crítica del templo en su organización o funcionamiento¹¹⁹. Y aquí conviene tener presente que el templo era el foco principal del poder económico y político, además del religioso¹²⁰. Una acción vista como crítica o proféticamente subversiva del poder sacerdotal, del que supuestamente dependía la estabilidad de Israel bajo la dominación romana, habría ofrecido suficiente excusa para que una medida de *Realpolitik* dictase la eliminación de Jesús¹²¹. Independientemente de que él hubiese pronunciado en aquella ocasión (como en Jn 2,19) o no las palabras sobre la destrucción del templo, el episodio en cuestión parece haber proporcionado la excusa necesaria.

Menos claro es hasta qué punto la demostración de Jesús en el templo se puede definir como “mesiánica”. La esencial ambigüedad de la escena hace que su significado esté más en el ojo del espectador que en la intención de Jesús, si bien en la mayor parte de las percepciones está presente de algún modo la idea mesiánica¹²². Pese a la opinión de Brandon, podemos dar por seguro que la acción de Jesús no tuvo nada que ver con una operación militar ni con ninguna tentativa de tomar la plataforma del templo. Semejante intento habría encontrado rápida respuesta en las fuer-

¹¹⁹ Sobre el debate en torno a la significación de la acción de Jesús, suscitado por Sanders, *Jesus*, 61-71 (al que sigue Fredriksen, *Jesus*, 207-12), véase R. Bauckham, “Jesus’ Demonstration in the Temple”, en B. Lindars (ed.), *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity* (Cambridge: Clarke, 1988) 72-89; C. A. Evans, “Jesus’ Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?": *CBQ* 51 (1989) 237-70, revisado en Chilton / Evans, *Jesus in Context*, 395-439; también “Jesus’ Action in the Temple and Evidence of Corruption in the First Century Temple”, *Jesus and His Contemporaries*, 319-44; Bockmuehl, *This Jesus*, cap. 3, esp. 197-99, n. 27; H. D. Betz, “Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15-18): A Comparative Religion Approach”: *JBL* 116 (1997) 455-72; P. M. Casey, “Culture and Historicity: The Cleansing of the Temple”: *CBQ* 59 (1997) 306-32; K. H. Tan, *The Zion Traditions and the Aims of Jesus* (SNTSMS 91; Cambridge: Cambridge University, 1997) 166-81; Ådna, *Jesu Stelling*, 335-76 (sobre la historicidad del episodio, 300-33). En cambio, D. Seeley, “Jesus’ Temple Act”: *CBQ* 55 (1993) 263-83, no encuentra suficiente explicación de la acción de Jesús desde el punto de vista histórico y, por el modo en que aparece en el evangelio de Marcos, deduce que lo más probable es que el episodio se deba a composición marcana. El Seminario de Jesús encuentra probable que “Jesús desencadenase algún tipo de incidente en el templo con su agresiva crítica de la comercialización del culto” (Funk, *Acts of Jesus*, 122). Holmén ve una pista decisiva en la alusión a Jr 7,11 de Mc 11,17 (“una cueva de ladrones”), pero subraya que no sólo los vendedores sino también los compradores fueron expulsados según Mc 11,15 (*Jesus*, 310, 317, 323-26).

¹²⁰ Cf. *supra*, § 9.5a.

¹²¹ Véase, p. ej., Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 220-22; también *supra*, § 17.1e.

¹²² Cf. mi *Purings*, 47-49.

zas de la fortaleza Antonia, que dominaba la zona¹²³. Pero cualquier disturbio en un lugar tan sensible desde punto de vista militar y religioso bien podía traer a la mente de muchos la cuestión del Mesías. Ciertamente es posible que el simbolismo de la acción de Jesús sugiriese la destrucción del templo¹²⁴, aunque esto no está ni mucho menos tan claro como supone Sanders. Alternativamente, si el simbolismo hablaba a algunos de condena de los procedimientos vigentes para los sacrificios (finalidad principal del templo)¹²⁵, entonces la coherencia de ese simbolismo con el dicho de Jesús sobre el futuro del lugar santo sería indudablemente causa de que algunos se planteasen preguntas sobre las pretensiones mesiánicas de Jesús. Es posible también que la acción de Jesús hubiera parecido a otros como una especie de purificación simbólica del templo¹²⁶. Después de todo, la idea de que esa purificación era necesaria para que Sión pudiera cumplir su función escatológica está claramente presente en varias corrientes de la esperanza judía¹²⁷. Y el eco de dos o más expresiones importantes de expectativas escatológicas¹²⁸ indica que la interpretación cristiana más anti-

¹²³ Clara ilustración de este argumento es el episodio referido en Hch 21,30-35 (cf. Schürer, *History* I, 366). Con permiso de Horsley, *Jesus*, 297-98, el número de hombres implicados en los sucesos de 4 a. C. y 66 d. C. indica situaciones muy diferentes y mucho más graves (cf. Josefo, *Guerra*, 2.10-13, 409-32); véase Catchpole, "Triumphal' Entry", 332-33. Chilton imagina una protesta religiosa (en vez de un ataque militar) emprendida por "un ejército de zelotas" (150-200 hombres) que pretendía purificar el templo, y llevada a cabo con tal rapidez que la policía del templo quedó desbordada y la guarnición romana no pudo intervenir antes de que los zelotas se fundieran con la multitud (*Rabbi Jesus*, 228-29).

¹²⁴ Sanders, *Jesus*, 61-71; id., *Historical Figure*, 253-62; Horsley, *Jesus*, 299-300; Crossan, *Historical Jesus*, 357-59; Lüdemann, *Jesus*, 77-78.

¹²⁵ La acción contra los cambistas y los vendedores de palomas podría interpretarse como un ataque contra el impuesto del templo, necesario para mantener los sacrificios diarios y el culto en general; pero también podría ser una protesta contra la corrupción y los abusos del sistema (e incluso expresión de indignación de un joven rural ante la desmesurada institución del templo y la no menos enorme burocracia que entrañaba). Véase *infra*, § 17.3.

¹²⁶ M. D. Hooker, "Traditions about the Temple in the Sayings of Jesus": *BJRL* 70 (1988) 7-19; Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 150-51; cf. las anteriores purificaciones (*katharizein*) llevadas a cabo por Nehemías (Neh 13,4-9) y Judas Macabeo (1 Mac 4,36-58).

¹²⁷ Is 4,4; Mal 3,1-4; *Jub* 4,26; 11QT 29,8-10; *SalSl* 17,30. K. H. Tan señala que *SalSl* 17,30 alude a la purificación de Jerusalén y que el texto no menciona para nada el templo (*Zion Traditions*, 172-73); pero olvida este autor las anteriores condenas de la profanación del templo (*SalSl* 1,8; 2,3; 7,2; 8,11-13.22). Cf. Wright: "Jesús estaba realizando acciones macabeas" (*Jesus*, 493).

¹²⁸ Mc 11,17 parr. cita o refleja claramente Is 56,7 y Jr 7,11; posiblemente también Zac 14,21, algo que ha subrayado Catchpole, "Triumphal' Entry", 333-34, y, antes, C. Roth, "The Cleansing of the Temple and Zechariah xiv.21": *NovT* 4 (1960) 174-81. Sobre la expectativa de una peregrinación escatológica de gentiles para participar en el

gua de la acción simbólica seguía la misma línea. Aunque en esas expectativas no entraba necesariamente un Mesías de estirpe real (pero véase *SalSI* 17,30), es verosímil que quien las realizó de manera simbólica diera lugar a especulaciones relativas a una posible condición de ungido escatológico.

Así pues, también en este caso podemos suponer que entre las reverberaciones provocadas por la acción de Jesús en el templo estaba la pregunta: “¿Será éste el Mesías davídico esperado?”

e. La entrada en Jerusalén (Mc 11,1-11 parr.)

El famoso episodio en que Jesús, tras hacer los preparativos correspondientes, entra en Jerusalén montado en un pollino (*pōlos*)¹²⁹ tiene su culminación en las aclamaciones que él recibe:

Mt 21,9-11	Mc 11,9-11	Lc 19,37-40	Jn 12,13-19
“Y las multitudes que iban delante y detrás de él gritaban: “<u>Hosanna</u> al Hijo de David! <u>¡Bendito el que viene en nombre del Señor!</u> <u>¡Hosanna en las alturas!</u>” ¹⁰Y al entrar él en Jerusalén, toda la ciudad estaba agitada, y se preguntaban: “¿Quién es éste?” ¹¹Y las multitudes decían: “Es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea”.	“Los que iban delante y los que lo seguían, gritaban: “<u>¡Hosanna!</u> <u>¡Bendito el que viene en nombre del Señor!</u> ¹⁰¡Bendito el reino que viene, el de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas!” ¹¹Y entró en Jerusalén y fue al templo; y habiendo observado todo a su alrededor, como era tarde, se fue a Betania con los Doce.	³⁷... toda la multitud de los discípulos se pusieron a dar muestras de júbilo y alabar a Dios a grandes voces por todas las obras de poder que habían visto, ³⁸diciendo: “<u>Bendito el Rey que viene en nombre del Señor!</u> ¡Paz en el cielo y gloria en las alturas!” ³⁹Y algunos fariseos de entre la multitud le dijeron: “Maestro, reprende a tus discípulos”. ⁴⁰Él respondió: “Os digo que si éstos callaran, gritarían las mismas piedras”.	¹³Por eso tomaron ramos de palmera y salieron a su encuentro, gritando: “<u>¡Hosanna!</u> <u>¡Bendito el que viene en nombre del Señor, y el rey de Israel!</u>” ¹⁹Entonces los fariseos decían entre sí: “Es claro que nada logramos; todo el mundo se va tras él”.

servicio del templo véase *supra*, cap. 12, n. 71. Caird cree que la idea es la del patio de los gentiles ocupado (¿totalmente?) por un mercado, con la consiguiente privación a los gentiles de un lugar donde presentar ofrendas y rendir culto (*Theology*, 397). En cambio, Crossan y Reed hacen notar que, con su enorme patio de los gentiles, el templo era ya “casa de oración para todas las naciones” (*Excavating Jesus*, 198, 200); pero el acceso de los gentiles a ese patio más exterior, ¿habría sido considerado como el cumplimiento de la visión escatológica de Isaías (56,3-8)?

¹²⁹ Véase Davies / Allison, *Matthew* III, 116.

Aunque se han expresado diversas dudas al respecto, no se puede descartar que el episodio tenga raíces en recuerdos de los discípulos sobre la entrada de Jesús en Jerusalén. 1) Es notable la multiplicidad de datos topográficos al comienzo (Betfagé, Betania y el monte de los Olivos en Marcos)¹³⁰. 2) La aclamación deja percibir características de transmisión oral: el núcleo es constante en los cuatro evangelios (“Bendito el que viene en nombre del Señor”), aunque ha sido ampliado de diferente manera en cada una de las versiones. 3) “Hosanna (*hosa’-na*)” está firmemente anclado en esta tradición (incluso en Juan), pero no se encuentra en el resto del NT¹³¹. 4) El relato de Marcos es sorprendentemente sobrio: no da idea de cuántas personas están en escena aparte de los discípulos más inmediatos¹³²; la aclamación es contenida (los otros tres evangelistas tienen en ella “el hijo de David” o “el rey”); los detalles cuadran con Zac 9,9, pero no parecen haber sido tomados de allí¹³³, y el relato termina de manera apagada, sin indicación de un aumentado fervor popular (como en Mateo) ni de reacción hostil (como en Lucas y Juan)¹³⁴.

Por eso casi todas las implicaciones mesiánicas del relato se encuentran en las reformulaciones desarrolladas por los evangelistas posteriores. Aun así, un elemento constante en la tradición es la aproximación de Jesús a Jerusalén o su entrada en ella a lomos de un burro. Y puesto que los peregrinos entraban normalmente a pie, la utilización por Jesús del asno debió de ser entendida como un gesto de cierta significación, supuestamente

¹³⁰ Característicamente, Taylor pone de relieve estos y otros detalles como “más típicos del testigo presencial que del artista” (*Mark*, 452); véase también Pesch, *Mareusevangelium* II, 187-88.

¹³¹ *Hosa’-na* era una exclamación litúrgica, probablemente derivada del hebreo para *hosi’a-na* = “salva ahora” (Sal 118,25); pero probablemente en arameo acabó cobrando el sentido de “alabad”, como sugiere el uso de la palabra en Mateo y su reflejo en *Did* 10,6 (“Hosanna al Hijo de David”), así como el hecho de que Lucas hable de “alabar” omitiendo el “hossana” (cf. E. Lohse, “Hossiana”, *Die Einheit des Neuen Testaments* [Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973] 104-10; Davies / Allison, *Matthew* III, 124-25).

¹³² Compárese con “las multitudes”, de Mt 21,9.11, y con “la gran multitud llegada para la fiesta”, de Jn 12,12.

¹³³ Compárese con Mt 21,5-7; Jn 12,14-15.

¹³⁴ Para Catchpole es notable la ausencia de un recibimiento formal, en contraste con los relatos paralelos que él cita (“‘Triumphal’ Entry”, 319-21). El estudio de Catchpole tiene el aplauso de Räisänen (*Messianic Secret*, 232-34), quien sin embargo disiente de su conclusión de que una cristología posterior conformada por otras “entradas triunfales” fue lo que desde el principio determinó este relato. Véase B. Kinman, *Jesus’ Entry into Jerusalem in the Context of Lukan Theology and the Politics of His Day* (Leiden: Brill, 1995), conclusiones en 173-75. Cf. Witherington: “Se puede argüir que Jesús va simplemente acompañado de varios peregrinos que cantan himnos de peregrinación, uno de los cuales está basado en Sal 118,26ss” (*Christology*, 104-105).

como otra parábola representada, con destino a los que tuvieran “oídos para oír”¹³⁵. Que algunos –al menos de los discípulos– percibieran en ello ecos de Zac 9,9 tendría poco de sorprendente¹³⁶. Y debemos recordar que la entrada en Jerusalén fue seguida en breve por la acción simbólica más dramática desarrollada en el templo. Pero el núcleo de la tradición deja sin aclarar cuál era la plena intención de Jesús a este respecto y si su parábola representada tenía una finalidad instructiva o simplemente provocadora.

f. *La curación del ciego*

Como en la cuestión del hijo de David (§ 15.3b), no podemos pasar por alto el episodio narrado en Mc 10,46-52 parr. El elemento esencial para nosotros es que el mendigo ciego (Bartimeo, según Marcos) repetidamente se dirigió a Jesús llamándolo “Hijo de David” (Mc 10,47-48).

Mt 20,29-34	Mc 10,46-52	Lc 18,35-43
²⁹Cuando <u>salían de Jericó</u> lo siguió una gran <u>multitud</u>. ³⁰Había dos <u>ciegos</u> <u>sentados</u> <u>junto al camino</u>. Al oír que Jesús pasaba, gritaron: “Señor, <u>ten compasión</u> de nosotros, <u>Hijo de David</u>!” ³¹La gente les <u>ordenó severamente</u> que se callasen; pero ellos <u>gritaron</u> todavía más: “Señor, <u>ten compasión</u> de nosotros, <u>Hijo de David</u>!” ³²Jesús <u>se detuvo</u> y, llamándolos, dijo:	⁴⁶Llegaron a <u>Jericó</u>. Cuando él, sus discípulos y una gran <u>multitud</u> <u>salían de Jericó</u>, un mendigo <u>ciego</u>, Bartimeo, hijo de Timeo, estaba <u>sentado</u> <u>junto al camino</u>. ⁴⁷Al oír que era Jesús de Nazaret se puso a gritar, diciendo: “Jesús, <u>Hijo de David</u>, <u>ten compasión</u> de mí!” ⁴⁸Muchos le <u>ordenaron severamente</u> que se callase, pero él <u>gritaba</u> aún más fuerte: “<u>Hijo de David</u>, <u>ten compasión</u> de mí!” ⁴⁹Jesús <u>se detuvo</u> y dijo: “Llamadlo”. Y ellos llamaron al ciego, diciéndole: “¡Ánimo, levántate! Te llama”. ⁵⁰Arro-	³⁵Al acercarse él a <u>Jericó</u>, <u>un ciego</u> estaba <u>sentado</u> <u>junto al camino</u>, pidiendo limosna. ³⁶Al oír que pasaba una multitud, preguntó qué sucedía. ³⁷Le dijeron: “Pasa Jesús de Nazaret”. ³⁸Entonces gritó: “Jesús, <u>Hijo de David</u>, <u>ten compasión</u> de mí!” ³⁹Los que iban delante le <u>ordenaron severamente</u> que se callase, pero él <u>gritó</u> aún más fuerte: “<u>Hijo de David</u>, <u>ten compasión</u> de mí!” ⁴⁰Jesús <u>se detuvo</u> y mandó que le trajeran el hombre; y cuando se hubo acercado, le preguntó:

¹³⁵ Así Harvey, *Jesús*, 121-29.

¹³⁶ Véase Tan, *Zion Traditions*, 138-48. C. A. Evans, “Jesus and Zechariah’s Messianic Hope”, en Chilton / Evans, *Authenticating the Activities of Jesus*, 373-88, llama la atención sobre el número de alusiones a Zacarías en la última semana de Jesús en Jerusalén (particularmente Zac 9,9; 13,7; 14,20-21; véase también *infra*, cap. 17, n. 73), y conjetura que “la teología del profeta Zacarías pudo haber configurado el modo de entender Jesús su misión en Jerusalén” (386).

“<u>¿Qué queréis que haga por vosotros?</u>”³³ Le dijeron: “¡Señor, que se abran nuestros ojos!”³⁴ Movido a compasión, Jesús tocó sus ojos. Inmediatamente <u>recobraron la vista y lo siguieron</u>.	jando de sí el manto, dio un salto y se acercó a Jesús.³⁵ Entonces Jesús le dijo: “<u>¿Qué quieres que haga por ti?</u>” Le dijo el ciego: “¡Rabbuni, <u>que vuelva a ver!</u>”³² Jesús le dijo: “Vete, <u>tu fe te ha salvado</u>”. Inmediatamente él <u>recobró la vista y lo siguió</u> por el camino.	⁴¹“<u>¿Qué quieres que haga por ti?</u>” Él dijo: “¡Señor, <u>que vuelva a ver!</u>”⁴² Le dijo Jesús: “Recibe la vista; <u>tu fe te ha salvado</u>”.⁴³ Y al instante <u>recobró la vista, y lo seguía</u> glorificando a Dios.
--	--	--

En cuanto al valor histórico de los pormenores, cabe señalar unas cuantas cosas. 1) También es este caso el episodio tiene localización: en las afueras de Jericó¹³⁷. 2) Es más probable que el nombre “Bartimeo” (arameo, *bar timai*)¹³⁸ fuera omitido en las nuevas narraciones del relato que introducido gratuitamente por Marcos. 3) La expresión “Hijo de David” no es característica de los relatos sobre milagros en la tradición de Jesús (aunque Mateo la incluye en algunos)¹³⁹. 4) El sustantivo arameo *rabbuni* (o *rabboni*)¹⁴⁰, que a lo largo del NT aparece sólo aquí (10,51) y en Jn 20,16, es un indicio seguro de formulación primitiva. 5) La variación en el tema del silencio (10,48) es única en Marcos, y la ausencia de una orden final de no contar lo sucedido está un tanto en contradicción con el “secreto marcano”¹⁴¹. 6) La conclusión (“y lo siguió”) indica que Bartimeo se hizo discípulo y sugiere la posibilidad de que dentro de los círculos de discípulos fuera el testimonio de Bartimeo lo que originara la forma de la tradición que se ha conservado¹⁴².

Tenemos, en definitiva, que la tradición muy temprana de Jesús recordaba una ocasión en que él fue tratado de “Hijo de David”. Esto nos lleva a pensar que la fama de Jesús había suscitado especulación popular sobre su mesianidad. Que un mendigo atrevido diera voz a esa especulación e intentara aprovecharla tenía poco de sorprendente.

¹³⁷ Meier, *Marginal Jew* II, 688. Véase también H.-J. Eckstein, “Markus 10,46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums”: *ZNW* 87 (1996) 33-50.

¹³⁸ Str-B II, 25; Meier, *Marginal Jew* II, 687-88; Kollmann, *Jesus*, 238-39.

¹³⁹ Meier, *Marginal Jew* II, 688-89 y 738 n. 50. En la situación histórica, su utilización presupone: a) que la stirpe davídica de Jesús era bastante conocida y b) que su fama como sanador era suficiente como para evocar la expectativa popular (?) de un davídico con poderes para curar (véase *infra*, 15.7a) (similarmente, Funk, *Acts of Jesus*, 118).

¹⁴⁰ Str-B II, 25.

¹⁴¹ Sólo “un tanto”, porque hay algunos otros relatos de curación en Marcos donde la intención del secreto no es ni mucho menos perceptible (1,29-31; 2,1-12; 3,1-6; 5,25-34; 7,24-30; 9,14-27).

¹⁴² P. J. Achtemeier, “‘And He Followed Him’: Miracles and Discipleship in Mark 10:46-52”, en R. W. Funk (ed.), *Early Christian Miracle Stories*, *Semeia* 11 (Missoula: Scholars, 1978) 115-45.

g. *La confesión de Pedro*

La cuestión de si se consideraba que Jesús era el Mesías de condición real durante su misión hace ineludible examinar Mc 8,27-30 parr.

Mt 16,13-20	Mc 8,27-30	Lc 9,18-21	Jn 6,66-69
¹³ Cuando llegó Jesús a la región de Cesarea de Filipo preguntó a sus discípulos: “¿Quién dice la gente que es el Hijo del hombre?” ¹⁴ Y ellos dijeron: “<u>Unos dicen que Juan el Bautista; otros, que Elías, y otros, que Jeremías o uno de los profetas.</u>” ¹⁵ Les dijo: “<u>Pero vosotros ¿quién decís que soy?</u>” ¹⁶ Respondió Simón Pedro: “Tú eres <u>el Cristo</u>, el Hijo del Dios vivo”. ²⁰ Entonces <u>pidió</u> a sus discípulos que no dijeran a nadie que él era el Cristo.	²⁷ Y Jesús fue con sus discípulos a los pueblos de Cesarea de Filipo, y por el camino preguntó a sus discípulos: “¿Quién dice la gente que soy?” ²⁸ Y ellos le dijeron: “<u>Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías, y otros, que uno de los profetas.</u>” ²⁹ Y él les preguntó: “<u>Pero vosotros ¿quién decís que soy?</u>” Le respondió Pedro: “Tú eres <u>el Cristo</u>”. ³⁰ Y les <u>pidió</u> que no hablaran a nadie acerca de él.	¹⁸ Sucedió que mientras él oraba en un lugar retirado, los discípulos estaban con él; y les preguntó: “¿Quién dicen las multitudes que soy?” ¹⁹ Y ellos respondieron: “<u>Unos, que Juan el Bautista; pero otros, que Elías, y otros, que uno de los profetas</u> de antaño, resucitado”. ²⁰ Les dijo: “<u>Pero vosotros ¿quién decís que soy?</u>” Y respondió Pedro: “<u>El Cristo</u> de Dios”. ²¹ Pero les <u>pidió</u> y ordenó que no dijeran esto a nadie.	⁶⁶ Después de esto, muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él. ⁶⁷ Dijo Jesús a los Doce: “¿También vosotros queréis marcharos?” ⁶⁸ Le respondió Simón Pedro: “Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes las palabras de vida eterna, ⁶⁹ y nosotros hemos creído y llegado a saber que tú eres el Santo de Dios”.

El pasaje tiene obviamente una importancia fundamental en el evangelio marcano, al estar éste estructurado de manera clara conforme a un antes y un después de Cesarea de Filipo ¹⁴³. Por eso el episodio en cuestión es considerado con frecuencia producto de la teología cristiana primitiva, o, más específicamente, de la teología de Marcos, con el secreto marcano (Mc 8,30) del que hablaba Wrede apuntando en tal dirección ¹⁴⁴. No afectan a esta conclusión los característicos embellecimientos introducidos por Ma-

¹⁴³ Véase más al respecto en *infra*, vol. III.

¹⁴⁴ Véase especialmente Räisänen, *Messianic Secret*, 176; Funk, *Acts of Jesus*, 103-104.

teo (el famoso primado de Pedro [16,16b-19])¹⁴⁵ y Lucas (la oración de Jesús [9,18])¹⁴⁶.

Hay, sin embargo, varios indicios de que Marcos pudo servirse de un recuerdo muy arraigado (las variaciones entre los sinópticos serían propias de la comunicación oral): 1) Una vez más vemos la particularidad poco usual de que la versión marcana menciona el lugar de la enseñanza¹⁴⁷ y el detalle aún más inusitado de que fue impartida “por el camino”¹⁴⁸. 2) También Juan recuerda un momento crucial (en Galilea), del que resultó la confesión de Pedro (Jn 6,69). Como no hay interdependencia literaria entre las dos versiones, lo más probable es que ambas atestigüen el recuerdo de algún suceso del género referido y la diversidad de las formas en que fue tratado en diferentes corrientes de la transmisión oral. 3) Si la cuestión de si Jesús era Mesías surgió durante su misión, como ciertamente ocurrió al final de ella, entonces es casi seguro que sus discípulos más cercanos estuvieron entre los primeros en preguntarle al respecto. Después de todo habían dejado familia y medio de vida por seguirlo. Habría sido muy sorprendente que el impacto causado por Jesús en ellos y el relativo éxito de su misión no los hubiera inducido a plantear precisamente tal pregunta. Y que el portavoz de esa preocupación y esperanza común fuera Pedro (cf. de nuevo Mc 9,34; 10,37 parr.) concordaría perfectamente con otras presentaciones de este discípulo. 4) Por último, este episodio tiene una continuación anclada firmemente a él en todos los sinópticos, donde Jesús llama “Satanás” a Pedro¹⁴⁹. Cualesquiera que fueran las tensiones entre apóstoles en las décadas subsiguientes¹⁵⁰, se hace difícil pensar que surgiera en ese período posterior semejante epíteto contra quien era considerado en general como el primero entre los discípulos. Y cuesta todavía más creer que ese

¹⁴⁵ Cf. *supra*, § 13.3f.

¹⁴⁶ Cf. *supra*, cap. 14, n. 82.

¹⁴⁷ Según Bultmann, todo el episodio es un relato posterior a la resurrección de Jesús retrotraído a su ministerio (*History*, 259); sin embargo, no hay noticia de aparición posresurreccional de Jesús a alguno de los Doce ocurrida tan al norte o fuera de Judea y Galilea. Demasiado poco se formulan preguntas como ¿por qué los discípulos habrían ido a ese territorio después de la crucifixión de Jesús? o, alternatively, ¿por qué una aparición posresurreccional habría sido relacionada con tal región?

¹⁴⁸ Los únicos otros pasajes de los evangelios donde Jesús enseña “por el camino” son el estrecho paralelo Mt 20,17 y el posresurreccional Lc 24,32.

¹⁴⁹ Mc 8,33/Mt 16,23; cf. Jn 6,70. Algunos autores han hecho ver que si son eliminadas la orden de guardar silencio y la predicción de la pasión como redaccionales, resulta que Jesús regaña a Pedro por declarar que él es el Mesías (cf., p. ej., Hahn, *Heiligtitel*, 174-75, 226-30 [*Titles*, 157-58, 223-28]; Fuller, *Foundations*, 109; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 539). Pero véase Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 114-15.

¹⁵⁰ Cf. Gál 1-2; 2 Cor 10-13.

calificativo, de ser inventado, hubiera logrado aceptación y arraigo en la tradición de Jesús¹⁵¹.

Sobre todo hay que juzgar como muy probable que en Mc 8,27-30 parr. sea recordado un episodio de la misión de Jesús en que se abordó la cuestión de la mesianidad.

h. *La primera multiplicación de los panes* (Mc 6,32-44 parr.)

Cuando más adelante volvamos a este acontecimiento encontraremos razones suficientes para concluir que, muy probablemente, a él subyace el recuerdo compartido de una gran comida en común, que pudo tener lugar en la margen (nor)oriental del mar de Galilea (§ 15.7f). Pero si realmente aconteció un suceso de ese tipo en algún paraje desolado (*erēmos*, 6,32), entonces seguramente estaría lleno de connotaciones mesiánicas bastante perceptibles. Tal comida podía recordar el milagro del maná para un Israel errante por el desierto, o bien evocar la esperanza profética de una estepa tornada vergel en la edad venidera (Is 32,15; 35,1-2), la expectativa de otro David que apacentaría el rebaño de Israel (Ez 34,23) o la misma asociación que encontramos en el desierto, en Qumrán, entre las comidas comunitarias de que los qumranitas disfrutaban precisamente por entonces y las comidas mesiánicas esperadas para el futuro (1QS^a)¹⁵².

Sobremamente notable es el final del episodio en Juan (6,15), donde la multitud tiene intención de “tomar a Jesús por la fuerza para hacerlo rey”, causando que él abandone la escena. Si esta nota fuera exclusiva de Juan podría ser descartada, aunque no entra particularmente en la línea argumental seguida por este evangelista. Pero parece estar en correspondencia con un curioso dato ofrecido en el mismo punto en el evangelio marciano: al final de la comida, Jesús “obligó (*ēnankasen*) a sus discípulos a subirse a la barca y a ir por delante a la otra orilla” (6,45). Marcos deja el dato sin explicación: ¿por qué decidió Jesús obligar a sus discípulos a que se embarcaran y partieran “mientras él se despedía de la multitud” (6,45)? La vinculación con Jn 6,15, respecto al cual no hay el menor indicio de dependencia por ninguna parte, sugiere una respuesta obvia. Parte de la multitud ha percibido una significación mesiánica en la multiplicación de los panes; los discípulos se hallan atrapados en una creciente oleada de entusiasmo; Jesús hace frente a la situación primero forzando a los discípulos a

¹⁵¹ Similarmente Meier, *Marginal Jew* III, 236-38.

¹⁵² J. C. O'Neill, “The Silence of Jesus”: *NTS* 15 (1968-69) 153-67.

embarcar en dirección a la otra orilla del lago; entonces, y quizá sólo entonces, podrá él intentar con éxito despedirse de la multitud¹⁵³. Marcos narra también que seguidamente Jesús se retiró al monte a orar (6,46); y puesto que sólo refiere tres ocasiones de este tipo en toda la misión de Jesús, quizá intentaba dar a entender que ésta había llegado a un momento crítico (cf. 1,35.38; 14,35-36).

En resumen, hemos podido identificar cierto número de incidentes durante la misión de Jesús que, en lo relativo a la formación de tradición, parecen estar más o menos firmemente basados en antiguos recuerdos, y todos los cuales, de una manera o de otra, suscitan la pregunta de si se veía en Jesús el esperado Mesías de condición real¹⁵⁴. Sería simplemente poco realista y (desde el punto de vista histórico) irresponsable relacionar todas esas tradiciones con la doctrina pospascual de los discípulos de Jesús. La pregunta formulada por Pilato, que le proporcionó la justificación legal para ejecutar al Nazareno, debió de estar en la mente y en los labios de muchos durante la misión de Jesús¹⁵⁵. Podemos decir, pues, con bastante seguridad que uno de los pilares centrales sobre los que se sostiene la tesis de Wrede es poco sólido. Que el "secreto mesiánico" forme parte del tema del secreto en Marcos no se debe a un intento de ocultar que la idea de que Jesús era el Mesías había surgido sólo como resultado de su resurrección: ¿no sería éste el Mesías, el hijo de David? Si en la tradición que acabamos de examinar hay algún valor histórico, esa pregunta tuvo que ocurrírseles a muchos de los que conocieron directamente o por referencias las palabras y hechos de Jesús cuando su misión avanzaba hacia el punto culminante y antes de que la pregunta en cuestión fuera utilizada para llevarlo a la muerte.

15.4. Un papel rehusado

La conclusión anterior conduce de manera inevitable a la formulación de una nueva pregunta: ¿cómo respondió Jesús a esa especulación? Si la cuestión de su mesianidad surgió realmente al menos en la segunda mitad de su misión, como parece más probable, difícil habría sido que él no tu-

¹⁵³ Dodd, *Historical Tradition*, 212-17.

¹⁵⁴ Una cosa es que Marcos encontrase indudablemente un significado cristológico en los dichos sobre el novio en 2,19-20 y sobre David en 2,25-26, y otra muy distinta lo que Jesús pudo pretender al pronunciar esas palabras (cf., p. ej., Roloff, *Kerygma*, 58; Davies / Allison, *Matthew II*, 110; Guelich, *Mark I*, 123). Véase *supra*, cap. 12, n. 289.

¹⁵⁵ "Es inconcebible, a la luz del carácter escatológico del mensaje de Jesús, que la cuestión mesiánica no hubiera sido abordada por Jesús o por sus contemporáneos" (Rowland, *Cristian Origins*, 182).

viera conocimiento de ello. Y si lo tuvo, debió de afrontar la cuestión. En cuyo caso sería inconcebible que sus discípulos no hubieran recordado su reacción y reflexionado sobre ella. ¿Compartía Jesús esa especulación? ¿Se consideraba el Mesías, el hijo de David? Los mismos episodios ofrecen una interesante respuesta a estos interrogantes. Para llegar a ella, lo mejor en esta ocasión será seguir los acontecimientos con arreglo al más probable orden cronológico en que se produjeron.

a. *La primera multiplicación de los panes*

Este episodio facilita dos percepciones significativas: 1) Había, al menos en la región del mar de Galilea, la creencia popular en un Mesías de condición real, que con sus hazañas recordaría los grandes acontecimientos de la primera liberación de Canaán por Israel¹⁵⁶ y en el que se cumpliría la esperanza profética de una nueva era de prosperidad con un rey davídico. (Digamos de paso que a ese rey, por obvias razones políticas y religiosas, Pilato lo habría querido crucificar.) Probablemente, muchos en Galilea veían a Jesús como el Mesías, al menos en potencia. 2) Más interesante, sin embargo, es la clara implicación de que Jesús se negó a que le fuera atribuido ese papel. Tal reacción supone presumiblemente que él lo consideraba conducente a una visión errónea o engañosa de su misión¹⁵⁷. Y aunque el papel mesiánico le hubiera interesado de algún modo¹⁵⁸, él, como hombre consciente, habría reconocido el carácter inflamable a la par que voluble de las multitudes galileas. La lección aprendida o confirmada aquí podría explicar en buena medida la reticencia de Jesús en otras situaciones.

b. *La confesión de Pedro*

Aquí la atención se centra en la enigmática orden de guardar silencio, la cual, según Marcos, fue la respuesta de Jesús a la declaración en que Pedro lo reconoció como Mesías (Mc 8,30). La tradición no indica que Jesús rechazase lo declarado por su discípulo. Tampoco que lo aceptase o es-

¹⁵⁶ Josefo habla de dos personajes que intentaron repetir los milagros de la conquista inicial de la tierra prometida: el paso del Jordán y la caída de los muros de Jericó (*Ant.* 20.97, 169-70).

¹⁵⁷ Cf. Witherington, *Christology*, 98-101, quien supone que esta multiplicación de los panes para cinco mil fue el último acto del ministerio galileo de Jesús (117). Tal suposición concuerda con el argumento de Fredriksen (quien sitúa esta multiplicación de los panes en la orilla occidental del lago) de que no pudo haber una proclamación mesiánica en Galilea sin que provocase la intervención de Antipas (*Jesus*, 215-18).

¹⁵⁸ ¿Contiene el relato de la primera tentación de Jesús (Mt 4,3/Lc 4,3) un eco de este episodio?

cuchase de buena gana (Mt 16,17 llena esta laguna). En la versión marcana, 8,30 no es una palabra de reproche ni de aprobación. Es una orden de guardar silencio (sobre la cuestión de la mesianidad), seguida de inmediato por la enseñanza explícita y punzante que expresa el convencimiento de Jesús de que su misión acabará en rechazo y sufrimiento (8,31). La orden funciona en Marcos como parte de su tema del secreto. Pero una lectura histórica es completamente verosímil: la confesión de Pedro presenta a Jesús como Mesías de condición real, en conformidad con la idea popular de que el Mesías davídico tenía que ser un guerrero poderoso (§ 15.2a). De hecho, Pedro concebía al Mesías real aproximadamente como la multitud en el milagro de la multiplicación de los panes e igual que los hijos de Zebedeo cuando pidieron poder sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en el reino (Mc 10,35-37)¹⁵⁹. Si Jesús no tenía tal concepto de su papel, ¿cuál podía ser su respuesta? Una alternativa era desengañar a quienes así lo veían e indicar (o representar) un modelo de papel más próximo al que se atribuía él mismo. Que esto es lo que Jesús hizo trasparece en Marcos¹⁶⁰, y ya hemos visto que la expectativa de sufrimiento está muy presente en la enseñanza de Jesús¹⁶¹. En tal caso, la orden de guardar silencio funcionaría más como aviso de una concepción mesiánica errónea que como conminación a mantener el secreto mesiánico.

c. *La curación del ciego*

Lo más notable en este caso es que no se hace ninguna utilización del título aplicado ("Hijo de David"). Jesús responde a la persistencia del men-

¹⁵⁹ Cullmann, *Christology*, 122-26; Taylor, *Mark*, 377; Pesch, *Markusevangelium* II, 34; cf. Leivestad, *Jesus*, 93-95. Pese a la firme opinión de Räisänen ("Nada apunta al supuesto significado nacionalista judío" [*Messianic Secret*, 179]), la posibilidad sigue estando ahí: si los discípulos pensaron que Jesús era el Mesías de condición real (como parece probable), la única clase de "Mesías" en que ellos podían depositar sus esperanzas era la del rey y caudillo militar (§ 15.2a).

¹⁶⁰ Catchpole, "'Triumphal' Entry", 326, y Räisänen, *Messianic Secret*, 179-81, tienen razón al señalar que la orden de guardar silencio no funciona en el relato como una impugnación; ciertamente no pretendía Marcos poner en discusión que Jesús era el Mesías. Hay que resistir la tendencia a vincular directamente la recriminación a Pedro (Mc 8,33) con su confesión (8,29), como se hace de manera resumida en Charlesworth, "Messianology to Christology", 12 (Jesús "al parecer rechazó como satánica la confesión de Pedro de que él [Jesús] era el Cristo"). Al mismo tiempo Hengel, de manera un tanto forzada, imprime un giro a la cuestión: "¿No es un indicio de relativa fiabilidad de la tradición evangélica que la ... 'comunidad' nunca crease una escena inequívoca donde Jesús se manifestase *coram publico* con un claro 'yo soy el Cristo'?" ("Jesus, Messiah of Israel", 59).

¹⁶¹ Véase *supra*, § 12.4d, y también *infra*, § 17.4c.

digo, pero no rechaza ni acepta el título. Esto indica que el relato está presentado desde la perspectiva del beneficiario del hecho; su curación es lo más importante. El episodio no está narrado con una finalidad cristológica y nos dice poco o nada sobre la actitud de Jesús con respecto al título.

d. *La entrada en Jerusalén*

Aquí son oportunas tres observaciones. 1) Marcos evita cuidadosamente presentar el episodio como una abierta afirmación mesiánica. No es citada la profecía de Zacarías. La aclamación parece proceder más de los discípulos que de la multitud. Y los gritos de bienvenida no llegan a ser un pleno reconocimiento del Mesías y un homenaje a él. 2) Si bien se evoca deliberadamente la imagen del rey de Jerusalén (Zac 9,9), la elección de un pollino sobre el que hacer la entrada corresponde a la imagen de humildad que completa el retrato del triunfante rey de Sión¹⁶². 3) Puede ser significativo que las autoridades no hicieran ningún intento de arrestar a Jesús en respuesta. Posteriormente, en el proceso, no encontraremos indicio alguno de que una referencia a esta entrada fuera parte del testimonio contra Jesús (aunque los datos sobre la comparecencia ante Caifás son sobremanera breves). Presumiblemente, pues, no se podía leer o no se leyó ningún claro significado político en tal acontecimiento. ¿Fue entonces una especie de parábola de las afirmaciones implícitas en la misión de Jesús? Para los especializados en captar connotaciones políticas no había nada particular de que informar, salvo la ruidosa procesión de un grupo de peregrinos. Mas para los que esperaban la venida del reino el acontecimiento tenía un claro significado escatológico¹⁶³.

¹⁶² “¡Exulta, hija de Sión! ¡Lanza gritos de júbilo, Jerusalén! Porque viene a ti tu rey, triunfante y victorioso como es, humilde (*‘ani*) y montado en un asno. Destruirá el carro de guerra Efraín y el caballo de guerra de Jerusalén, quebrará el arco de batalla e impondrá la paz a las naciones...” (Zac 9,9-10). *Ani*, por supuesto, evoca la misma gama de significados (pobreza, aflicción, humildad) que vimos en § 13.4.

¹⁶³ Hay autores que van mucho más lejos: “probablemente Jesús organizó su entrada en Jerusalén de manera que simbolizara el reino que iba a venir y su propio papel en él” (Sanders, *Jesus*, 308); “una demostración y provocación consciente, deliberada” (Leivestad, *Jesus*, 140); “cabe poca duda de que Jesús se identificaba con la figura de Zac 9,9” (Witherington, *Christology*, 106); “claramente mesiánico” (Wright, *Jesus*, 491); Jesús evocó y representó a propósito el papel de rey indicado en Zac 9,9: “el rey de Israel nombrado por Dios iba a tomar posesión de su ciudad para dar comienzo a la restauración escatológica” (Tán, *Zion Traditions*, 149-56). En cierto contraste, Fredriksen, aunque pone en duda la mayor parte de los detalles de los relatos evangélicos, subraya que no fueron los discípulos ni el mismo Jesús, sino la multitud, quien primero identificó y proclamó a Jesús como Mesías (*Jesus*, 241-58).

e. *La purificación del templo*

La purificación del templo apunta en una dirección similar. Podemos descartar la idea de que Jesús intentó un golpe militar supuestamente dirigido a ocupar el trono vacante de Herodes el Grande. Esto nos deja con una protesta profética que reconocía la centralidad del templo para las relaciones de Dios con Israel, pero que también expresaba alguna clase de aspiraciones con respecto a que el templo (o un nuevo templo) cumpliera su función escatológica. De nuevo la falta de referencia al episodio en el proceso de Jesús (a menos que esté implícita en el testimonio relativo a la palabra de Jesús sobre el templo) podría indicar que ni política ni proféticamente era considerado de particular gravedad. Y esto es más o menos lo que podemos decir con confianza. No resulta fácil determinar la contribución del episodio a responder a la pregunta sobre si Jesús entendía su papel como mesiánico¹⁶⁴. Pero presumiblemente actuó a la luz de las expectativas escatológicas para el templo (un templo renovado) y posiblemente como un actor consciente del propio papel en el drama escatológico que ya empezaba a desarrollarse.

f. *El tributo al César*

Nuestra pregunta tampoco encuentra mucha más explicación en la respuesta de Jesús con respecto al pago de tributo al César, palabras que siempre se han visto como un clásico ejemplo de ambigüedad diplomática. El argumento de Brandon de que habrían sido entendidas como un rechazo del pago, puesto que toda la tierra y lo que produce pertenece a Dios, tiene cierto apoyo en la acusación atestiguada sólo en Lc 23,2 (“Hemos encontrado a éste pervirtiendo a nuestro pueblo y prohibiéndonos dar tributo al César”)¹⁶⁵. Pero la deducción más natural, dado que el dicho fue pronunciado con referencia a un denario con la efigie de Tiberio (Mc 12,16 parr.)¹⁶⁶, es que Jesús reconoció el derecho del emperador a

¹⁶⁴ Witherington es de nuevo más osado: “Sólo alguien de condición real se habría atrevido a intervenir de la manera en que lo hizo Jesús”; “se veía a sí mismo como la figura mesiánica de Zacarías” (Zac 14,21) (*Christology*, 113-15). Véase *infra*, § 17.3.

¹⁶⁵ En 23,2 emplea Lucas prácticamente la misma expresión (*phorous Kaisari dinonai*) que ha utilizado en Lc 20,22 (*Kaisari phoron dounai*), a diferencia de Mc 12,14/Mt 22,17, donde encontramos el préstamo latino *kēnsos* (*census*) en vez de *phoros* (véase BDAG, *ad loc.*).

¹⁶⁶ Sobre la moneda en cuestión véase H. St. John Hart, “The Coin of ‘Render unto Caesar...’”, en Bammel / Moule, *Jesus and Politics*, 241-48.

imponer tributo a sus pueblos súbditos¹⁶⁷. También aquí, el hecho de que en los procesos de Jesús tenga tan escaso relieve la acusación de haber prohibido el pago del tributo (Lc 23,2) sugiere que ningún alegato de peso se podía construir contra él por tal cuestión¹⁶⁸. En el mejor de los casos es, pues, dudoso que el dicho contribuya algo a una respuesta a nuestra pregunta. Pero ciertamente atestigua que Jesús no carecía de astucia política.

g. *La cuestión del hijo de David*

Además de ser discutido en cuanto a su historicidad, el pasaje, por lo que tiene de adivinanza, descarga en el oyente/lector la tarea de darle sentido. ¿Revela algo acerca de la idea que tenía Jesús de sí mismo?¹⁶⁹ ¿Estaba él embromando a sus interlocutores o simplemente retándolos a un estimulante intercambio intelectual?

h. *El proceso de Jesús*

Sin embargo, el proceso de Jesús proporciona más respuestas. Lo importante en este punto son de nuevo las preguntas que le formularon Caifás y Pilato. Particular interés reviste la ambigüedad de la respuesta en todas las versiones, salvo en una.

¹⁶⁷ Seguramente fue así como interpretó Pablo el dicho, si realmente hay un eco de él en Rom 13,7 (Rowland, *Christian Origins*, 144-45). Véase también Cullmann, *Revolutionaries*, 45-47; F. F. Bruce, "Render to Caesar", en Bammel / Moule, *Jesus and Politics*, 249-63. Entre otras cosas, Cullmann señala que, si bien la cuestión del pago del tributo originó luego más oposición por parte de los zelotas e incluso condujo a la primera rebelión en el año 66, también es verdad que los cristianos llegaron posteriormente a la conclusión de que había que decir "no" al César. Véase asimismo Witherington, *Christology*, 101-104, 117. Crossan y Reed observan que, al pedir la moneda, Jesús pone de manifiesto que ni siquiera llevaba moneda del emperador (*Excavating Jesus*, 181).

¹⁶⁸ Esto contradice el argumento, p. ej., de Horsley, *Jesus*, 306-17, de que habría sido casi imposible entender el dicho como una legitimación del impuesto. Es claro, por Lc 23,2, que algunos lo entendieron como una impugnación de la autoridad del César; pero el dicho en sí no habría proporcionado base suficiente para tal acusación. Por su parte, Wright, *Jesus*, 502-507, plantea la cuestión de si todas las "capas de significado" que se pueden distinguir en la respuesta estuvieron en la intención de Jesús.

¹⁶⁹ "Este texto, cuando es leído junto con otros, sugiere que Jesús se situaba a sí mismo más allá de las categorías humanas ordinarias" (Witherington, *Christology*, 191).

Mt 26,63-64	Mc 14,61-62	Lc 22,67-68
⁶³ Y le dijo el sumo sacerdote: “Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas <u>si eres tú el</u> <u>Mesías</u> , el Hijo de Dios”. ⁶⁴ Le dijo Jesús: “Tú dices”.	⁶¹ El sumo sacerdote le pre- guntó de nuevo y le dice: “¿Eres tú el <u>Mesías</u> , el Hijo del Bendito?” ⁶² Pero dijo Jesús: “Yo soy”.	⁶⁷ ... diciendo: “ <u>Si eres tú</u> <u>el Mesías</u> , dínoslo”. Pero él les dijo: “Si os lo digo, no me creeréis, ⁶⁸ y si os pregunto, no me responderéis”.

Mt 27,11	Mc 15,2	Lc 23,3
Y el procurador le preguntó, diciendo: “¿Eres tú el rey de <u>los judíos?</u> ” Respon- dió Jesús: <u>“Tú dices”</u> .	Y Pilato le preguntó: “¿Eres tú el rey de <u>los judíos?</u> ” Pero él le respon- dió y dice: <u>“Tú dices”</u> .	Y Pilato le preguntó, dicen- do: “¿Eres tú el rey de <u>los judíos?</u> ” Pero él le respon- dió y dijo: <u>“Tú dices”</u> .

Salvo la de Mc 14,62, todas las respuestas son en el mejor de los casos ambiguas: “Tú dices (*su eipas, su legeis*)”. Hay alguna duda sobre la excepción marcana¹⁷⁰. Pero aun cuando concluyamos que en el texto original de Marcos aparecía el claro “Yo soy (*egō eimi*)”, es más probable que Marcos hubiese modificado un ambiguo “Tú dices” (o equivalente), convirtiendo la respuesta en una afirmación rotunda, transformada luego por Mateo en un lacónico “Tú [lo] dices” (= “Ésas son palabras tuyas que yo no tengo por qué suscribir”)¹⁷¹.

La cuestión, pues, es que se recordaba que la respuesta dada por Jesús a Caifás y a Pilato era probablemente la misma: “Tú lo dices”. ¿Qué debemos ver en ello? Al menos, que Jesús no quería aceptar el título de Mesías/rey, o, para ser más precisos, que no quería aceptar el papel que el título indicaba al interrogador. ¿Es la implicación de que Jesús aceptaba el título en otro sentido? Aparte de Marcos, y sólo en la respuesta a Caifás, todo indica que *Mesías* era un término que Jesús prefería *no* utilizar para su propio papel¹⁷². Estos episodios son significativos, porque ejemplifican

¹⁷⁰ Anteriormente seguí a Taylor (*Mark*, 568) en declarar que la lectura más larga y muy poco atestiguada (“Tú dices que lo soy”) era la original (“Messianic Ideas”, 375-76).

¹⁷¹ “No hay indicios suficientes de que ésta fuera una forma aceptada de afirmación, ni griego, ni en hebreo o arameo” (Dodd, *Founder*, 101); aunque también apunta Dodd que “un título que Jesús no hubiera rechazado para salvar su vida no podía carecer de importancia para él” (103). Véase también mi “Are You the Messiah?”, 11-12.

¹⁷² Similarmente Cullmann, *Christology*, 118-21; Vermes, *Jesus the Jew*, 148-49.

un problema ante el que Jesús debió de encontrarse con frecuencia: ¿podía él aceptar o utilizar un título que implicaba un papel con el que no quería identificarse?

Por sintetizar este examen de la relación con Jesús de uno de los títulos más sensibles tanto para judíos como para cristianos: ¿era Jesús recordado diciendo ser el Mesías real de las expectativas proféticas y escatológicas? Y ¿es posible deducir de los datos revisados si Jesús se consideraba tal Mesías? Pese a las dudas de quienes se centran más en la etapa de tradición representada por Marcos y los otros evangelistas sinópticos, es ciertamente posible dar una respuesta responsable desde el punto de vista histórico a la primera pregunta. De hecho es casi imposible no concluir que la cuestión de la mesianidad de Jesús surgió durante las últimas etapas de su misión y que él era recordado reaccionando frente a ese asunto. ¿Cómo reaccionó? ¿Dijo ser el tan esperado Mesías de estirpe davídica? A la luz de lo que antes hemos podido averiguar, la respuesta tiene que ser un “no” con reservas¹⁷³.

La respuesta es “no” porque no hay recuerdo de que Jesús utilizara jamás el título de “Mesías” ni de que aceptara que otros se lo aplicasen (Mc 14,62 constituye la única excepción)¹⁷⁴. También queda suficientemente claro por varios de los episodios antes examinados que Jesús ignoró, desdén o rechazó la idea, dominante en la época, de que el Mesías sería un rey con poder militar como Herodes el Grande. Esa actitud de Jesús concuerda también con su respuesta a la ambición de algunos discípulos suyos de participar del poder y los privilegios reales: muy otro debía ser el espíritu del discipulado (Mc 10,35-45 parr.)¹⁷⁵.

La reserva es necesaria, sin embargo, porque cabe la legítima duda de si la manera de entender entonces el papel del Mesías real era la única posible a partir de los textos proféticos de Israel. El hecho de que los primeros cristianos adoptasen para Jesús tan rápida y plenamente el título de Mesías (§ 15.2) sugiere que en las expectativas de Israel había una corriente que tenía lo que podríamos denominar “potencial mesiá-

¹⁷³ Cf. la conclusión de Bornkamm: “Debemos hablar no de una historia de Jesús no mesiánica antes de su muerte, sino de un movimiento de esperanzas mesiánicas frustradas” (*Jesús*, 172).

¹⁷⁴ La palabra *Cristo* ni siquiera aparece en el material de Q.

¹⁷⁵ Cf. Barrett: “No veo cómo el material evangélico, críticamente evaluado, puede llevar a la conclusión de que Jesús declaró públicamente: ‘Yo soy el Mesías’, o que al menos privadamente se consideró como tal” (*Jesús*, 23). Theissen / Metz, *Historical Jesus*, 538-40: “Jesús tenía una conciencia mesiánica, pero no utilizó el título de Mesías”; reconfiguró las expectativas mesiánicas en “mesianismo de grupo” (con referencia a Mt 19,28/Lc 22,28-30).

nico”¹⁷⁶. Llama ciertamente la atención que los primeros discípulos no abandonasen el título, en vista de que Jesús no había realizado ninguna de las esperanzas que ellos albergaban de participar del poder real. Y ya hemos descartado casi desde el principio la idea alternativa de que los discípulos nunca habían pensado en la mesianidad de Jesús antes de sus experiencias a raíz de la resurrección. Resta, pues, como única opción posible que ellos hubieran tenido realmente el convencimiento de que Jesús era el Mesías, el Hijo de David, durante su misión, pero que su concepción de la mesianidad se hubiera transformado tras los acontecimientos pascales. A la luz de ellos, habían vaciado de hecho el título de su contenido tradicional para llenarlo con uno nuevo, proporcionado por la Ley, los Profetas y los Salmos; Lc 24,25-27.44-46 es una versión de ese proceso y sugiere claramente la brusquedad con que se produjo la transformación. Se puede decir que, al hacerlo, estaban siguiendo las indicaciones que Jesús les había proporcionado al hablar de inversión escatológica y de sufrimiento (§ 12.4c-d); pero eso no valida el corolario de que Jesús creía y enseñó que su papel era el de un Mesías real sufriente.

Aunque fascina el debate sobre la mesianidad real de Jesús, la denominación misma “Mesías real” es demasiado rebatida como para permitir una conclusión satisfactoria. O constituía una referencia demasiado clara, lo que habría inducido a Jesús a rechazarla, o demasiado poco clara, en cuyo caso el debate sobre si Jesús la adoptó no nos lleva muy lejos. Y los primeros cristianos, que ciertamente la usaron, lo hicieron sólo transformando su alcance a la luz de la enseñanza y la muerte de Jesús. Pero si lo que nos interesa es conocer lo que Jesús pensaba sobre la cuestión, por ser la mejor explicación del impacto que él causó como está atestiguado en la tradición, conviene que dirijamos también la atención a otra parte.

15.5. Mesías sacerdotal

Para una visión completa necesitamos al menos mencionar esta otra corriente de expectativa judía. Porque resulta de varias fuentes que algunos contemporáneos de Jesús pusieron muchas esperanzas en la otra figura mesiánica más prominente en la vida del antiguo Israel: el sacerdote ungido. La expectativa suele ser retrotraída al cap. 4 de Zacarías, donde se

¹⁷⁶ Ésta era una de mis tesis principales en “Messianic Ideas” (cf. esp. 366, 369-70). Leyendo la tradición de Jesús en la cámara de resonancia de su relato de control, Wright concluye confiadamente que Jesús pensaba que él era “Israel en persona, el representante de Israel ... el Mesías” (*Jesus*, 538).

hace referencia a dos ungidos: Zorobabel, de condición real, y Josué, sumo sacerdote¹⁷⁷. La influencia de la visión de Zacarías, ya perceptible en Eclo 54-50¹⁷⁸, se hace patente en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, donde Leví (el sacerdote) es superior a Judá (el rey)¹⁷⁹; también en los manuscritos de Qumrán, en los que el Mesías sacerdotal (el Mesías de Aarón) tiene primacía sobre el Mesías de Israel¹⁸⁰.

Desde la perspectiva del presente estudio, lo más interesante de esta expectativa mesiánica es que, al parecer, nunca fue vista como una opción para Jesús. Supuestamente, ello se debía a la bien conocida circunstancia de que Jesús no era de la tribu adecuada; no descendía de Leví. Igualmente notable es el hecho de que cuando se aprovecha la oportunidad de presentar a Jesús como (sumo) sacerdote, el autor de Hebreos considera necesario desarrollar un argumento inaudito: Jesús no pertenece al orden sacerdotal de Aarón, sino al del misterioso Melquisedec (Heb 4,14-5,10; 7).

Conviene reparar en estos detalles aunque sólo sea por dos razones. 1) Había, al parecer, suficiente conocimiento respecto al origen de Jesús como para que fuera obvio a todos los interesados en él que no pertenecía a un linaje sacerdotal. 2) Quienes evaluaron la figura de Jesús, ya fueran sus discípulos u otros, no se sintieron libres de crear hechos relativos a su linaje para hacer que encajara mejor en algún papel. Esto sugiere a su vez, por contraste, que el conocimiento relativo a la adecuación de Jesús para otros papeles estaba asimismo bien fundado.

15.6. Profeta

Con mucho, la posibilidad más interesante era que Jesús fuera considerado un profeta. Porque en lo concerniente a las expectativas escatológicas, el papel de profeta era casi tan prominente como el de Mesías

¹⁷⁷ Hesse, *TDNT* IX, 500-501, 507-508.

¹⁷⁸ 49,11-12; el texto se extiende más en alabanzas a Aarón (45,6-22) que a David (47,2-11).

¹⁷⁹ Señaladamente en *TestJud* 21,2-4: el Señor “hizo la realaleza inferior al sacerdocio. ... Así como el cielo está más alto que la tierra, los sacerdotes de Dios se hallan por encima de los reyes del mundo”; más datos en Hollander / de Jonge, *Testaments*, 56-61, 222. En un pequeño fragmento de *TestLev* se lee: “El reino del sacerdocio es mayor que el reino...” (1Q21 [1QTLevi ar] Fragmento 1).

¹⁸⁰ “El Mesías de Aarón”: 1QS 9,11. En 1QS^a (1Q28a) 2,17-21, el Mesías de Aarón alarga la mano al pan antes que el Mesías de Israel; en 1QS^b (1Q28b) la bendición del sumo sacerdote precede a la del príncipe de la congregación (véase más en Collins, *Scepter and Star*, 74-77, 83-95).

real, y su venida más ampliamente esperada que la de un sacerdote ungido.

a. *La expectativa judía*

Tres figuras proféticas entraban en la expectativa judía.

1) Al parecer, Mal 4,5-6 suscitó considerable especulación respecto al *regreso de Elías*: “He aquí que os enviaré al profeta Elías antes de que venga el día grande y terrible del Señor. Él volverá el corazón de los padres a sus hijos y el de los hijos a sus padres, no sea que yo venga y hiera al país con una maldición”. Esto fue reflejado en Eclo 48,9-10: “De ti está escrito que, llegado el momento, estarás preparado para calmar la ira de Dios antes de que estalle en furia¹⁸¹, para volver el corazón del padre al hijo y restablecer las tribus de Jacob”. Tal expectativa no parece haber dejado mucha huella en los pseudoepígrafos¹⁸², aunque es aludida en los manuscritos del Mar Muerto¹⁸³. Pero obviamente subyace a varias formulaciones de los evangelios¹⁸⁴, como también a varias opiniones expresadas en Mc 6,15 par. y 8,28 parr. sobre quién podía ser Jesús¹⁸⁵. Uno de los rasgos más interesantes de la expectativa judía es la asociación de Elías con Henoc¹⁸⁶, puesto que ni uno ni otro murieron, sino que fueron llevados al cielo¹⁸⁷.

2) Una obvia base para especulación sobre *un profeta como Moisés* era Dt 18,15.18, donde Moisés asegura al pueblo de Israel: “El Señor tu Dios suscitará en medio de ti un profeta como yo”, respecto al cual le ha prometido Dios: “Pondré mis palabras en su boca, y les dirá todo lo que yo le mande”. Sorprendentemente, sin embargo, esta profecía parece haber tenido poca influencia en las expectativas judías por la época de Jesús¹⁸⁸, aunque aparece reflejada en una de las colecciones de

¹⁸¹ La versión siríaca tiene la frase “antes del día del Señor”, inexistente en hebreo.

¹⁸² Pero véase *OrSib* 2.187-90.

¹⁸³ 4Q521, fragmento 2 3,2: “Los padres se volverán a los hijos” (en eco de Mal 5,5; Eclo 48,10); 4Q558: “os enviaré a Elías antes...”

¹⁸⁴ Lc 1,17: Juan el Bautista “le precederá con el espíritu y el poder de Elías, para volver los corazones de los padres a los hijos”; Mc 9,11-12/Mt 17,10-11: “Elías viene (primero) a restablecer todo”; Mt 11,14: “Elías, el que ha de venir”; Jn 1,21: “¿Eres tú Elías?”

¹⁸⁵ Más detalles en J. Jeremias, *El(e)ías*, en *TDNT* II, 931-34. Véase también Justino, *Diál.* 8.4; 49.1.

¹⁸⁶ *1 Hen* 90,93 (cf. 89,52); *ApEl* 5,32; esta expectativa bien podría estar detrás de la visión de los dos testigos en Ap 11,3.

¹⁸⁷ Gn 5,24; 2 Re 2,11-12; Eclo 48,9.

¹⁸⁸ Los samaritanos y los rabinos posteriores abrazaron hasta cierto punto esa esperanza; véase, p. ej., mi *Christology* 277 n. 63 y 304 n. 141. Leivestad opina que la

testimonios de Qumrán¹⁸⁹ y fue recogida y referida a Jesús en el cristianismo primitivo (Hch 3,22-23; 7,37). Más adelante examinaremos la importancia de un posible eco en el relato de la transfiguración (Mc 9,3-5 parr.).

3) También parece haber habido una expectativa menos definible y probablemente en parte coincidente con la anterior, relativa a una figura de nombre desconocido, un *profeta*, o, deberíamos decir, un profeta escatológico. Se suele asociar este personaje con Is 61,1-3: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido para predicar buenas noticias a los afligidos”. La alusión a este pasaje y a Is 52,7 en dos de los más interesantes manuscritos de Qumrán indica la atracción ejercida por el “predicador de buenas noticias” sobre quienes buscaban indicios escatológicos en los profetas¹⁹⁰. Conocido es también el hecho, un tanto sorprendente, de que en 1QS 9,11 se espera la venida del “profeta”, así como a los Mesías de Aarón e Israel. Particular interés revisten para nosotros las opciones enumeradas en Mc 6,15 parr. y 8,28 parr.: no sólo Juan el Bautista o Elías, sino también “un profeta como uno de los profetas” (Mc 6,15; 8,28), “uno de los profetas antiguos, resucitado” (Lc 9,8.19) y “Jeremías” (Mt 16,14). Y el evangelio de Juan refiere especulaciones sobre “el profeta”¹⁹¹.

La separación que hemos efectuado ha sido, naturalmente, con fines analíticos. Nada lleva a pensar que las varias esperanzas fueran distinguidas en las expectativas y especulaciones de la época de Jesús. Por el contrario, todo indica que frecuentemente las diferentes ideas sobre la cuestión se entrelazaban al proporcionar las profecías nuevas percepciones o confirmaciones¹⁹². Al mismo tiempo, la variedad del material debe servir de útil recordatorio de lo poco precisas que eran realmente las expectativas escatológicas respecto a uno o más ungidos.

animosidad a todo lo samaritano explica por qué no se hizo mayor utilización de Dt 18 en textos judíos (*Jesus*, 64).

¹⁸⁹ 4Q175 (4QTest), que cita de manera seguida Dt 5,28-29; 18,18-19; Nm 24,15-17, y Dt 33,8-11.

¹⁹⁰ 4Q521 (ya citado *supra*, § 12.5c); 11QMelq 2,15-16: “Éste [...] es el día de [paz acerca de lo que él dijo] por medio del profeta [Isa]ías, quien dijo [‘Qué] hermosos son sobre los montes los pies del mensajero de buenas noticias que anuncia salva]ción, [di]ciendo a Sión: [Reina] tu Dios” (Is 52,7). “El mensajero” es interpretado como “el ungido del Espíritu (*mašiah haruah*)” y relacionado con la referencia de Dn 9,25 a “un ungido, un *nagid*” (véase al respecto n. 18, *supra*).

¹⁹¹ Jn 6,14; 7,40.52 (en 7,52, “el profeta” es la lectura de p⁶⁶ y p⁷⁵).

¹⁹² Para un estudio anterior véase Cullmann, *Christology*, 14-23; más reciente es el de Collins, *Scepter and Star*, 74-75, 112-22.

b. *Una opción discutida en relación con Jesús*

Cabe poca duda de que Jesús fue visto como profeta durante su misión. El testimonio de la tradición de Jesús no sólo es amplio, sino también persistente a lo largo de ella.

1) Ya hemos mencionado Mc 6,15 parr. y 8,28 parr., donde se da noticia de rumores/especulaciones que corren sobre si Jesús es Juan el Bautista, Elías o un profeta. Tales noticias son ciertamente parte de la forma desarrollada en que fueron contados esos relatos: en un caso, uno de los errores sobre la identidad de Jesús es atribuido a Herodes Antipas; en el otro, los inadecuados rumores sirven para resaltar la declaración de Pedro de que Jesús es “el Mesías” (8,29). Pero la variedad de imágenes que hemos señalado (un profeta, uno de los profetas antiguos, Jeremías) atestiguan más los rumores que circulaban (y siguieron circulando) en Palestina acerca de Jesús que alguna sutil disquisición cristológica de significado ya irremediabilmente perdido¹⁹³.

2) Hay testimonios evangélicos de que principalmente fue articulada la pregunta de si Jesús era un profeta, o incluso el profeta esperado¹⁹⁴. Las referencias en el evangelio de Juan, aunque plenamente integradas en la dramática presentación joánica, confirman que la posibilidad de que Jesús fuera un profeta se debatió entre los intrigados por lo que se contaba de su misión (véase *supra*, n. 191). Algo que pudo inducir a ello es que los diversos milagros referidos de Jesús se asemejaban a los atribuidos desde antiguo a Elías y Eliseo¹⁹⁵. También hay que tener en cuenta el episodio del escarnio de Jesús tratado como falso profeta (Mc 14,65 parr.)¹⁹⁶.

3) No es inoportuno aquí mencionar que también se veía como profeta al Bautista. Según Jn 1,21, fue preguntado si era “el profeta”. La asimilación de Juan a una figura similar a Elías podría hundir sus raíces en un nivel más profundo que el de la apologética cristiana (§ 11.2c). El dato de la popularidad de Juan en Q (Mt 11,7-9/Lc 7,24-26)¹⁹⁷ y la controversia sobre la autoridad de Jesús (Mc 11,27-33 parr.)¹⁹⁸ mues-

¹⁹³ Véase Cullmann, *Christology*, 31-35.

¹⁹⁴ Mt 21,11: “¿Quién es éste? Las multitudes respondían: “Éste es el profeta, Jesús de Nazaret, de Galilea”; 21,46; Lc 7,16.39; 24,19.

¹⁹⁵ Véase *infra*, nn. 244, 288 y 315.

¹⁹⁶ Estudio detallado en Brown, *Death of the Messiah*, 568-86; véase también *supra*, n. 95.

¹⁹⁷ Véase *supra*, § 11.2a, incluido Mt 14,5.

¹⁹⁸ Pero las opiniones están divididas sobre el valor histórico del pasaje; véase, p. ej., Bultmann, *History*, 189; Perrin, *Rediscovering*, 75; Fitzmyer, *Luke II*, 1272-

tran que estaba extendida la idea de que Juan era un profeta¹⁹⁹. Y si se pensaba esto de Juan, la misma especulación debía de haber con respecto a Jesús.

4) Tampoco está de más recordar que Josefo habla de profetas activos durante las décadas que condujeron a la rebelión judía y a la destrucción de Jerusalén. Los dos a los que él aplica el término *profeta* intentaron realizar hazañas milagrosas como las de la entrada en la tierra prometida. Uno de ellos, Teudas, pretendió dividir las aguas del río Jordán para facilitar el paso de sus seguidores²⁰⁰ (supuestamente de vuelta al país) (*Ant.* 20.97). El otro, apodado “el Egipcio”, “se había ganado fama de profeta” (*Guerra* 2.261) y había predicho que, a su orden, las murallas de Jerusalén se derrumbarían para que sus seguidores²⁰¹ pudieran entrar en la ciudad (*Ant.* 20.169-70). Josefo habla también de otros que prometieron “señales de liberación”²⁰², y, aunque él no los describe en su totalidad como profetas, la reciente práctica de clasificarlos a todos como “profetas de señales” está muy justificada²⁰³. Esto, junto con la referencia a Juan el Bautista, prueba suficientemente que la categoría de profeta todavía tenía cierto peso en tiempos de Jesús²⁰⁴. Y habría sido sorprendente que él mismo no hubiera sido adscrito a tal categoría.

5) Hay una tradición bien arraigada, aunque confusa, de que a Jesús se le pidió una “señal”.

73; Funk, *Five Gospels*, 100; Davies / Allison, *Matthew* III, 157-58; Lüdemann, *Jesus*, 80.

¹⁹⁹ Josefo no llama “profeta” al Bautista; pero esto puede ser porque el historiador judío albergaba ciertos celos respecto a esa categoría (“profetas de señales”) y sentía, en cambio, respeto por Juan.

²⁰⁰ Josefo habla de “la multitud muy grande” o de “la mayor parte de la multitud” (como en Mt 21,8; cf. Mc 4,1); pero Hch 5,36 estima los seguidores de Teudas en sólo unos cuatrocientos.

²⁰¹ El número de ellos, según *Guerra* 2.261, es de treinta mil; pero se habla sólo de cuatro mil en Hch 21,38.

²⁰² *Guerra* 2.258-60 = *Ant.* 20.168; *Ant.* 20.188; *Guerra* 6.285-87 (“muchos profetas”); 7.437-41.

²⁰³ Cf. especialmente P. W. Barnett, “The Jewish Sign Prophets –AD 40-70– Their Intentions and Origin”: *NTS* 27 (1981) 679-97; también Gray, *Prophetic Figures*, 112-44.

²⁰⁴ Ahora se reconoce generalmente que la idea de la retirada del Espíritu profético (con referencia a indicios tan diversos como Sal 74,9; Zac 13,2-3; 1 Mac 4,45-46; 9,27; 2 Bar 85,1-13) se ha exagerado en exceso; véase particularmente J. Levison, “Did the Spirit Withdraw from Israel? An Evaluation of the Earliest Jewish Data”: *NTS* 43 (1997) 35-57.

Mt 12,38-42	Mt 16,1-2.4	Mc 8,11-12	Lc 11,16.29-32
³⁸Entonces le dijeron algunos escribas y fariseos: “Maestro, queremos ver una <u>señal</u> procedente de ti”. ³⁹Pero él les respondió: “Una <u>generación malvada</u> y adúltera <u>busca una señal; pues no se le dará otra señal que la señal del profeta Jonás</u>. “Porque del mismo modo que Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre de la ballena, así también el Hijo del hombre estará tres días y tres noches en el corazón de la tierra”. 	¹Y se acercaron los fariseos y saduceos y, <u>para ponerlo a prueba</u>, le pidieron que les mostrase <u>alguna señal del cielo</u>. ²Él les respondió: ⁴“Una <u>generación malvada</u> y adúltera <u>busca una señal; pues no se le dará otra señal que la señal de Jonás</u>”. Y dejándolos, se fue.	¹¹Se acercaron los fariseos y se pusieron a discutir con él, pidiéndole <u>una señal del cielo para ponerlo a prueba</u>. ¹²Y suspirando hondamente en su espíritu, dijo: “¿Por qué esta <u>generación busca una señal</u>? En verdad os digo que <u>no se le dará señal alguna a esta generación</u>”.	... ¹⁶mientras que otros, <u>para ponerlo a prueba</u>, buscaban de él <u>una señal del cielo</u>. ²⁹Quando se hubieron reunido las multitudes comenzó a decir: “Esta generación es una <u>generación malvada</u>, que <u>busca una señal; pues no se le dará otra señal que la señal de Jonás</u>. ³⁰Porque del mismo modo que Jonás fue una señal para los ninivitas, así también el Hijo del hombre lo será para esta generación”.

Muy probablemente, Jesús fue retado de este modo una o más veces durante su misión; Jn 6,30 contiene el recuerdo de este mismo episodio o de uno similar. El reto concuerda con lo que refiere Josefo sobre los “profetas de señales” (*supra*). Éstas habrían validado lo que ellos decían de sí mismos²⁰⁵. Por eso podemos deducir sin forzar los datos que este episodio puede ser reminiscente de una petición a Jesús de que probase lo que afirmaba en su predicación (similarmente a lo que sucede en Mc 11,27-33 parr.). Al transmitir la tradición se tendía a catalogar de “tentación” (*peirazein*) tal demanda y a guardar memoria de ella como planteada por los que eran recordados como los principales interrogadores de Jesús (los fariseos y ?). El núcleo de la tradición en sus varias formas está formado por

²⁰⁵ Véase D. Flusser, “Jesus and the Sign of the Son of Man”, *Judaism*, 526-34.

la crítica de Jesús de la “generación” que “busca una señal” y por la rotunda afirmación²⁰⁶ de que “no se le dará ... señal”²⁰⁷.

A partir de aquí la imagen se vuelve mucho menos clara. Marcos recuerda sólo el terminante rechazo: la petición en sí equivalía a negar categóricamente la importancia de los milagros ya realizados (Mc 6,30-44; 8,1-10); de ahí el discurso de 8,14-21, preparatorio para la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (8,22-33). Pero ¿se refirió Jesús realmente a la señal de Jonás en una de las ocasiones en que le fue pedida una señal a él mismo? Es muy posible²⁰⁸, puesto que Q continúa la secuencia con la referencia de Jesús al éxito de Jonás en llevar a los ninivitas al arrepentimiento (Mt 12,41/Lc 11,32)²⁰⁹. No obstante, una de las versiones de Mateo presenta la señal de Jonás en relación con los tres días de sepultura del Hijo del hombre, texto (Mt 12,40) que seguramente debe ser considerado una explicación retrospectiva²¹⁰. Lo más probable es que la “señal”, descrita como predicación exitosa de Jonás, sugiriese a otros simplemente que Dios valoraría el arrepentimiento en respuesta al anuncio del castigo: lo mismo que con la predicación de Jonás, así también con la predicación (del Bautista y) de Jesús²¹¹.

²⁰⁶ En Mc 8,12c el griego *ei* (hebreo *im*) indica la versión abreviada de una dura imprecación hebrea: “[Maldito sea yo] si...” (cf., p. ej., 2 Re 6,31; Sal 7,3-5).

²⁰⁷ La negativa a conceder una señal es reconocida como original tanto en la forma de Mc 8,12 (así, p. ej., R. A. Edwards, *The Sign of Jonah* [Londres: SCM, 1971] 75-77; Pesch, *Markusevangelium* I, 409; Lüdemann, *Jesus*, 54) como en la de Q (*infra*, n. 208). La consideración decisiva que ha llevado al Seminario de Jesús a rechazar este episodio como secundario es la opinión hoy común de que “esta generación” revela una perspectiva posterior (*Five Gospels*, 73); pero véase *supra*, § 7.c y 12.4e.

²⁰⁸ Regularmente se baraja la posibilidad de que Marcos hubiese omitido la referencia a Jonás (p. ej., Bultmann, *History*, 117-18; Perrin, *Rediscovering*, 192-93; Davies / Allison, *Matthew* II, 352; Hooker, *Signs*, 18-23; J. L. Reed, “The Sign of Jonah: Q 11:29-32 in Its Galilean Setting”, *Archaeology*, 197-211; cf. esp. 203 y bibliografía en n. 21).

²⁰⁹ Citado *supra*, § 12.5b. Nótese la “correlación escatológica o profética” de Q 11,30 (“del mismo modo ... así también”), a la que probablemente subyace una construcción hebrea (D. Schmidt, “The LXX Gattung ‘Prophetic Correlative’”: *JBL* 96 [1977] 517-22); Kloppenborg hace también referencia a 1Q27 1,6 y 4Q246 2,1-2 (*Formation*, 130, n. 127). Pero 11,30 es considerado generalmente como un nexo redaccional que une dos tradiciones temporalmente anteriores: 11,29 y 11,31-32 (Reed, “Sign of Jonah”, 202, bibliografía en n. 17).

²¹⁰ Hay poca discrepancia respecto a este punto entre los comentaristas (véase también *infra*, cap. 16, n. 163, y cap. 17, n. 185).

²¹¹ Similarmente Manson, *Sayings*, 89 (“La predicación de Jonás es la señal”); Edwards, *Sign of Jonah*, 95; Fitzmyer, *Luke* II, 933-34; Reed, “Sign of Jonah”, 208-11 (con “una indirecta contra Jerusalén”). Según Hooker, lo que está aquí en la mente es la predicación del Bautista (*Signs*, 24-31, con bibliografía); pero tal conjetura es menos verosímil si la forma primitiva del dicho incluía “el Hijo del hombre”. Otros entienden que la señal tiene que ver con la intervención divina en favor del mensajero: Jonás salvado milagrosamente de la muerte (Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 254-57; cf. Bayer, *Jesus' Predictions*, 141-42, y los citados por él en n. 210).

¿Qué sacamos en limpio de esta confusa tradición? Primero, en ella tenemos un nuevo ejemplo del modo en que eran utilizadas y reutilizadas las tradiciones y de la estabilidad de sus elementos nucleares. Aunque presenta claros indicios de ampliación y estructuración redaccional por parte de los evangelistas, revelaría un mal entendimiento del proceso de tradición preguntar cuál de las versiones es más “original”; muy probablemente había desde el principio versiones variantes. Segundo, conserva un nítido recuerdo de que se pidió a Jesús una señal. La misión de Jesús era evidentemente de tal carácter como para inducir a los escépticos a hacer esa petición; su papel podía ser fácilmente identificado con el de un “profeta de señales”. Tercero, también se ha conservado memoria, aunque más vaga o menos desarrollada, de la respuesta de Jesús: él no aceptó la implicación de que era esa clase de profeta y quizá se refirió de manera enigmática a Jonás y (probablemente) al éxito de Jonás en su predicación a los habitantes de Nínive, conocidos por su maldad.

c. *¿Cómo se veía el propio Jesús?*

Si a juicio de otros Jesús entraba en la categoría de “profeta”, ¿cómo veía él mismo la cuestión? ¿Se le recordaba diciendo que en él se cumplían las expectativas relativas a un/el profeta, o actuando como profeta? Los datos son muy incompletos, pero llevan a una respuesta más positiva que en el caso del Mesías real²¹².

Conviene empezar por considerar el proverbio recordado como respuesta de Jesús a la reacción que encontró en Jerusalén: “Sólo en su tierra (*patris*) carece de prestigio un profeta” (Mc 6,4/Mt 13,57); “Ningún profeta es bien acogido en su tierra” (Lc 4,24/*EvTom* 31); “Un profeta no es bien considerado en su propia tierra” (Jn 4,44); “Un profeta no es acogido en su tierra” (*Pap. Oxy.* 1, líneas 30-35). Es evidente que el recuerdo de Jesús diciendo algo similar a esas frases estaba bien arraigado en la tradición cristiana²¹³. Como indican las versiones no sinópticas, el carácter pro-

²¹² En lo que sigue utilizo y reviso lo expuesto más ampliamente en mi *Jesus and the Spirit*, 82-84.

²¹³ Y en consecuencia hay una disposición a reconocer que Jesús dijo algo en este sentido (véase, p. ej., Funk, *Five Gospels*, 63; J. R. Michaels, “The Itinerant Jesus and His Home Town”, en Chilton / Evans, *Authenticating the Activities of Jesus*, 177-93). En el presente caso, como en otros, el carácter proverbial del dicho no tiene por qué suponer que éste fue tomado de la tradición judía; un maestro inspirado como Jesús bien podía acuñar apotegmas, así como sus propias versiones de dichos similares (Bultmann, *History*, 31 n. 2, cita un proverbio árabe: “El flautista no tiene amigos en su pueblo”).

verbal del dicho permitía que fuera referido aparte del contexto de Nazaret que tiene en los sinópticos. Ciertamente, los indicios sugieren con insistencia que Jesús veía las respuestas negativas recibidas como algo en concordancia con la tradición de los profetas rechazados²¹⁴. Por otro lado, se habla de “un profeta”; nada permite pensar que Jesús se veía como “el profeta”. Dado que los creyentes pospascuales creían que Jesús era más que un profeta, no deja de ser significativo que hayan conservado en la tradición esta más humilde estimación de sí mismo.

Consideraciones como las anteriores pesan a favor de Lc 13,31-33, texto carente de paralelo:

En aquel momento se acercaron algunos fariseos y le dijeron: “Vete de aquí, porque Herodes quiere matarte”. Y él les dijo: “Íd a decir a ese zorro: ‘Mira, yo expulso demonios y realizo curaciones hoy y mañana, y al tercer día acabo mi recorrido. Pero debo (*dei me*) seguir mi camino hoy y mañana y pasado; porque no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén”.

Aunque el dicho está ciertamente al servicio de la cristología de Lucas²¹⁵, la introducción a él tiene algunos aspectos únicos: el aviso bienintencionado de algunos fariseos, la noticia de que Herodes intentaba actuar contra Jesús como lo había hecho contra Juan, su mentor, y el calificativo de “zorro”²¹⁶ aplicado a Herodes. ¿Por qué habría atribuido Lucas a Jesús un dicho tan sensiblemente político, de no haber figurado como suyo en la tradición (transmitida por testigos oculares: Lc 1,2)? La alusión a la muerte inminente de Jesús levanta las naturales sospechas de que el dicho fuera formulado retrospectivamente (“tercer día”, perecer en Jerusalén)²¹⁷. Pero el dicho es muy peculiar. En él se alude al ministerio de curación característico de Jesús, no a los más llamativos milagros atribuidos a él en los evangelios²¹⁸. Y aunque el lenguaje es lucano²¹⁹, sería imprudente desestimar el argumento de Schweitzer de que la nota dogmática (*dei*) refleja la conciencia de Jesús de la exigencia divina que determinaba su devenir²²⁰. En cualquier caso, también aquí Jesús se percibe (sólo) como “un profeta” en la línea de los profetas rechazados²²¹.

²¹⁴ Véase *supra*, cap. 12, n. 184.

²¹⁵ Véase, p. ej., Fitzmyer, *Luke* I, 213-15.

²¹⁶ Seguramente aquí el término *zorro* (*alōpēx*), como casi siempre que se emplea en sentido metafórico, alude a la astucia de la persona a la que es aplicado (BDAG, *alōpēx*; Fitzmyer, *Luke* II, 1031).

²¹⁷ Véase más *infra*, § 17.4c(2).

²¹⁸ Véase *infra*, § 15.7b-e.

²¹⁹ Cf. Fitzmyer, *Luke* I, 168-69, 179-80.

²²⁰ Véase *supra*, § 4.5b.

²²¹ Sobre Mt 23,29-36/Lc 11,47-51 véase *infra*, § 15.8, n. 427, y sobre Mt 23,37-39/Lc 13,34-35 véase *infra*, § 17.3a.

Más notables, sin embargo, son los indicios de que Jesús se sirvió muy probablemente de la profecía programática de Is 61,1-3 para configurar su propia misión. Ya hemos dado detalles de varias alusiones y sólo necesitamos recordarlas aquí. Probablemente él remitió a los discípulos de Juan a este pasaje isaiano en Mt 11,5/Lc 7,22 (§ 12.5c[1]) e ideó dos o tres bienaventuranzas teniendo Is 61,1-3 en la mente (§ 13.4). Otra cuestión es si está justificado deducir de esos dichos recordados que Jesús pretendió con ellos dar a entender a sus discípulos que era “el profeta (escatológico)”²²². Pero es muy probable que él, como Qumrán, hubiese encontrado conocimiento e inspiración para su misión en la profecía de Isaías²²³.

Fuera de esto, los indicios son menos explícitos, pero dignos de ser examinados siquiera brevemente por cuando completan la imagen de manera bastante apreciable. ¿Podemos, por ejemplo, hablar de la existencia en Jesús de un sentimiento de haber recibido una encomienda profética, puesto que se recordaban expresiones suyas como “he venido” o “he sido enviado” (i. e., por Dios)? Los ejemplos más notables de la primera son “he venido a llamar a los pecadores” (Mc 2,17 parr.); “he venido a traer...” (Mt 10,34; Lc 12,49); “el Hijo del hombre ha venido a servir” (Mc 10,45 par.)²²⁴. Los casos más importantes de la segunda son Mc 9,37/Lc 9,48: “Quien me recibe a mí, recibe ... al que me envió”, y Lc 10,16: “el que me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado”²²⁵. Tales frases son propias del profeta que habla por Dios,

²²² “Un modo implícito de atribuirse la mesianidad”; “la atribución a sí mismo de un papel trascendente, llamémoslo o no mesiánico” (Witherington, *Christology*, 165-66); “Jesús se sintió llamado a ser ‘el que tenía que venir’ como el evangelista mesiánico y auxiliador [*Nothelfer*] de los ‘pobres’ (Is 61,1-2)” (Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 66).

²²³ Para un estudio anterior véase mi *Jesus and the Spirit*, 53-62.

²²⁴ Véase también Mc 1,38/Lc 4,43: “he sido enviado”; Mt 11,18-19/Lc 7,33-34; Mt 5,17; Lc 19,10. “No hay base posible para rechazar la idea de que pudo haber hablado acerca de sí mismo y de su venida; eso estaría en consonancia con su conciencia profética” (Bultmann, *History* 153); O. Michel, “‘Ich komme’ (Jos. Bell. III.400)”: *TZ* 24 (1968) 123-24, ya indicó el paralelo existente en Josefo, *Guerra* 3.400, donde Josefo dice a Vespasiano: “He venido a ti como mensajero de la grandeza que te espera”; similarmente, Theissen y Merz señalan que “‘he venido’ no es una expresión de la cristología pospascual” y concluyen que “Jesús la habría utilizado al hablar de sí mismo” (*Historical Jesus*, 525). Un estudio completo en E. Arens, *The ELTHON-Sayings in the Synoptic Tradition: A Historico-Critical Investigation* (OBO 10; Friburgo: Universitätsverlag, 1976), quien llega a la conclusión de que sólo Lc 12,49 puede atribuirse a Jesús (*ipsissima verba Iesu*), aunque Mc 2,17b par. y Mt 10,34 podrían conservar la *ipsissima vox Iesu*, y de que los datos atestiguan más una conciencia de haber sido enviado (*Sendungsbewusstsein*) que conciencia de sí mismo (*Selbstbewusstsein*) (337-39).

²²⁵ Véase Meier, *Marginal Jew* III, 157, 190 n. 105.

el *shaliaj* de Dios²²⁶. ¿Introdujo Mateo el concepto del *shaliaj* en su versión de la curación de la hija de la mujer sirofenicia (“He sido enviado sólo a las ovejas perdidas de Israel” [Mt 15,24])?²²⁷ Una consideración más enjundiosa es que el cuarto evangelista conocía también la tradición (cf. en particular Jn 13,20) y que probablemente le proporcionó la base para su presentación del Hijo con “enviado” por el Padre²²⁸, un paso adelante en la idea de la encomienda profética²²⁹. ¿Cómo entró por primera vez la idea en la tradición de Jesús? Casi con seguridad, como un recuerdo de palabras pronunciadas por él. Mucho menos convincente es la alternativa de situar su origen en manifestaciones proféticas efectuadas en las comunidades cristianas primitivas. Un típico dicho profético en primera persona bien podía expresar la confianza de Jesús en su propia presencia y acción después de resucitado (como en Mt 8,20). Pero que un profeta prestara su voz a la declaración de otro (Jesús) de haber recibido una encomienda divina (“he venido/he sido enviado”) habría sido algo sin precedentes.

Por último conviene señalar la posibilidad de que Jesús, en la idea de ser un profeta, hubiera configurado su misión atendiendo a clásicas prioridades proféticas, particularmente defendiendo la causa de los pobres y de los pecadores, frente al desinterés y egoísmo de la clase dominante (§ 13.4-5)²³⁰. Unos cuantos estudios recientes han llamado nuevamente la atención sobre las varias “acciones proféticas” atribuidas a Jesús²³¹, particularmente la elección de los Doce, el comer con recaudadores de impuestos y pecadores, las curaciones y los exorcismos, la entrada en Jerusalén, la acción simbólica en el templo y la última cena. Que Jesús actuó alguna que otra vez no como los profetas de señales de los que habla Josefo, sino a la manera de los gran-

²²⁶ Cf. Jr 1,7; 7,25; Ez 2,3; 3,5-6; Abd 1; Ag 1,12. Witherington pone esto muy de relieve en *Christology*, 136, 142-43; véase también *supra*, cap. 14, n. 71. Pero, oportunamente, Meier recomienda precaución, señalando que la institución del *shaliaj* no está documentada antes de la época del Jesús (*Marginal Jew* III, 166 n. 9 y 189 n. 102).

²²⁷ Encontramos una explicación equivalente en Lc 4,43: predicar el reino de Dios es una exigencia (*dei*) divina que impulsa la misión de Jesús.

²²⁸ Jn 3,17.34; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 11,42; 17,3.8.21.23.25; 20,21.

²²⁹ Véase especialmente J. A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1977).

²³⁰ D. C. Allison (“Q’s New Exodus and the Historical Jesus”, en Lindemann [ed.] *Sayings Source Q*, 395-428) encuentra varias alusiones al Éxodo y a Moisés en tradiciones que pueden remontarse a Jesús, lo cual le sugiere la posibilidad de que Jesús se considerase un profeta mosaico (p. ej., Q 11,3 [“maná”]; 11,20 [“dedo de Dios”]; cf. Ex 8,19). Según Wright (*Jesus, pássim*) y McKnight (*New Vision*, 229-32), Jesús abrazó la esperanza profética de un Israel restaurado, visto como el final del exilio.

²³¹ Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen*; Sanders, *Historical Figure*, 253-54; Schürmann, *Jesus*, 136-56; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 431-36; Hooker, *signs*, 38-54; S. McKnight, “Jesus and Prophetic Actions”: *BBR* 10 (2000) 197-232.

des profetas²³², se debe considerar muy verosímil. Y hay en la tradición de Jesús diversos indicios de que él era recordado mostrando capacidad de percepción (esp. en Lc 7,39)²³³ y de vaticinio proféticos²³⁴. Sin duda, buena parte de esto fue ampliado en las numerosas transmisiones orales de tales episodios, y mucho de lo que era recordado tuvo su origen en la visión de quien lo presencié. Con todo, no deja de ser probable que existieran algunos de esos recuerdos, y esto en sí ya es importante.

d. *¿Más que un profeta?*

Hay alguna base para suponer que pudo Jesús haber entendido que su papel trascendía el de profeta. Es difícil llegar a una idea firme sobre la cuestión, puesto que los mismos evangelistas no consideraban la categoría de profeta adecuada para Jesús, como resulta evidente por Lc 24,19-27 y Jn 6,30-33.49-51. Pero posiblemente se basaron en indicios contenidos en la tradición.

Los más ostensibles son los siguientes: 1) El uso de Is 61,1-3 acaso implique la conciencia de ser no un profeta más, sino el profeta (escatológico)²³⁵. 2) La parábola de los viñadores perversos (Mc 12,1-9 parr.) alude evidentemente de la tradición de los profetas rechazados (12,2-5); pero en su punto culminante la víctima no es el administrador-jefe del propietario, sino su propio hijo (12,6-7), un significativo salto de categoría²³⁶. 3) En un famoso artículo, Dodd observa que se recuerda a Jesús diciendo “he sido enviado”, pero también “he venido”²³⁷, e indica que esta segunda expresión

²³² Hooker, por ejemplo, pone los ejemplos de Isaías yendo desnudo (Is 20), de Jeremías rompiendo un jarrón en público (Jr 19) y de Ezequiel comiéndose un rollo escrito o yaciendo de un lado durante muchos días (Ez 2,9-3,3; 4,4-6).

²³³ Véase también Mc 2,5 parr.; 2,8 parr.; 3,4 parr.; 3,16 parr.; 9,33-35; 10,21 parr.; 12,15 parr.; 12,43-44 parr. 14,18.20 parr.; Mt 12,15/Lc 11,17; Lc 19,5; Jn 1,47-48; 2,24-25; 4,17-19.

²³⁴ Mc 10,39 parr.; 13,2 parr.; 14,8 par.; 14,25 par.; 14,30 parr.; cf. Mc 5,36.39 parr. Sobre las “predicciones de la pasión” véase *infra*, § 17.4c.

²³⁵ M. Hengel, “Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology”, en *Studies*, 73-117: “Como maestro y profeta mesiánico él era por excelencia el portador del Espíritu” (114); Witherington, *Christology*, 45-46. Véase también Koester, citado *supra*, cap. 7, n. 60. Contrástese con la confiada conclusión de Cullmann de que “Jesús no se identificaba de ese modo” (i. e., como “el Profeta”) (*Christology*, 37); similarmente Flusser, *Jesus*, 125.

²³⁶ Véase *infra*, § 16.2c.

²³⁷ Mc 2,17 parr. (§ 13.5); Mt 11,19/Lc 7,34 (§ 12.5c); Lc 12,49 (§ 17.4d); véase también Mc 1,38 par. 10,45 par. (§ 17.5d[2]); Mt 10,34-36/(Lc 12,51-53); Mt 5,17. Hampel entiende que en “el Hijo del hombre ha venido”, de Lc 19,10, Jesús alude a sí mismo (*Menschensohn*, 205-208).

indica algo más que encomienda profética, del mismo modo que “os digo” trasciende el giro típicamente profético “así dice el Señor”²³⁸. 4) Esto concuerda con el sentimiento de novedad escatológica que trasparece en varios dichos de Jesús: estaba sucediendo algo más importante que la repetición de la esperanza profética; algo más importante que el profeta Jonás²³⁹, a quien Jesús podría haber presentado como señal (§ 15.6b, *supra*). Lo que a su vez potencia la implicación de Mt 11,6/Lc 7,23 (§ 12.5c[1]) de que Jesús se consideraba –al menos como proclamador del reino– parte de la novedad escatológica que él proclamaba y de su carácter incómodo²⁴⁰.

5) Quizá éste sea el lugar oportuno para mencionar la tradición de la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-10 parr.), donde él es cambiado de apariencia (*metamorphousthai*) y conversa con Moisés y Elías. Conviene notar que los dos hombres que aparecen en compañía de Jesús son profetas (no hay referencia a ninguna figura de condición real). A destacar este hecho contribuye el eco de Dt 18,15, generalmente percibido en la orden de la voz del cielo: “Escuchadle” (9,7): Jesús es el “profeta como Moisés”. Más aún, en su monte, Jesús es objeto de una transformación mayor que la que experimentaron dos de los grandes Héroes de Israel más famosos por sus experiencias revelatorias en cimas de montes²⁴¹: el resplandor de toda la figura de Jesús supera al que irradió Moisés (Ex 34,29-30), y Elías oyó sólo el “sonido del puro silencio” (1 Re 19,12 NRSV).

¿Qué más se puede decir con respecto a la cuestión que nos ocupa? Como observó Strauss hace mucho tiempo, éste es uno de esos casos donde la significación teológica de lo narrado domina la perícopa²⁴². La cuestión de si subyace a ella alguna reminiscencia puede ser planteada, pero con muy escasas posibilidades de obtener una respuesta algo fia-

²³⁸ C. H. Dodd, “Jesus as Teacher and Prophet”, en G. K. A. Bell / A. Deissmann (eds.), *Mysterium Christi* (Londres: Longmans, 1930) 53-66.

²³⁹ Mt 13,16-17/Lc 10,23-24 y Mt 12,41-42/Lc 11,31-32 (ambos citados en § 12.5b). Que Jonás fuera originario de Gat de Jéfer (2 Re 14,25), lugar que ha sido localizado cerca de Séforis y donde popularmente se sitúa su tumba (cf. esp. Reed, “Sign of Jonah”, 204-208), puede ser significativo, porque así se compara favorablemente a Jesús con dos de los más grandes profetas del norte de Israel: Elías y Jonás.

²⁴⁰ Tomando el concepto de “símbolo” en su sentido “denso”, Meier concluye: “Creía Jesús que todos esos actos simbólico-proféticos suyos desencadenaban los poderes del reino por ellos prefigurados” (*Marginal Jew* III, 624).

²⁴¹ Ex 33-34; 1 Re 19.

²⁴² Strauss, *Life*, 540-46. El Seminario de Jesús sigue un camino muy trillado apuntándose a la hipótesis de que la transfiguración “podría ser un relato de la resurrección desplazado de lugar por Marcos” (Funk, *Acts of Jesus*, 464). Véase también J. P. Heil, *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matt 17:1-8 and Luke 9:28-36* (AB 144; Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 2000).

ble²⁴³. La tradición constituye ciertamente una nueva afirmación de que Jesús era más que un profeta, e incluso más que los mayores profetas. Y como hemos visto, se puede mantener decididamente que el tema “más que un profeta” surgió de percepciones muy tempranas de la misión de Jesús, incluidos comentarios que se recordaban como procedentes de él. En todo caso es más probable que esas percepciones dieran origen al relato que el relato procediera de ellas.

Parece poco dudoso, en suma, que muchos consideraban a Jesús un profeta, que él mismo se veía en la tradición de los profetas y que probablemente atribuía un significado (escatológico) a su misión (y por tanto a sí mismo) que trascendía las antiguas categorías proféticas²⁴⁴.

15.7. “Autor de hechos extraordinarios”

¿Dónde encajan en todo esto las tradiciones relativas a los milagros? Forman una parte importante de la tradición de Jesús, y antes de que la

²⁴³ B. E. Reid, *The Transfiguration: A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28-36* (París: Gabalda, 1993) concluye que “lo más que se puede decir con certeza [!] sobre la historicidad del acontecimiento de la transfiguración ... es que los discípulos tuvieron una revelación concerniente a la identidad y misión de Jesús, en que su pasión, muerte y resurrección fueron entendidas como dispuestas por Dios conforme al plan de salvación divino” (147). En línea con su tesis de que Jesús era un experto practicante del misticismo, Chilton entiende que la transfiguración “representa la evolución madura de la *kabbalah* de Jesús” (*Rabbi Jesus*, 192-93). Cf. E. Fossum, “Ascensio, Metamorphosis”, *The Image of the Invisible God* (NTOA 30; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) 71-94, y la crítica realizada por D. Zeller, “Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund der Verwandlung Jesu (Markus 9,2-8)”, en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, 303-21 (con bibliografía en 303 n. 1). J. J. Pilch, “The Transfiguration of Jesus: An Experience of Alternate Reality”, en P. F. Esler (ed.), *Modeling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in Its Context* (Londres: Routledge, 1995) 47-64, opina que se puede entender el episodio desde el modelo de “estados de conciencia alterados” tomado de la antropología psicológica.

²⁴⁴ Sanders resume un considerable consenso, al señalar: “Muchos estudiosos han coincidido en que de los distintos papeles que podemos identificar, el que mejor cuadra a Jesús es el de ‘profeta’” (*Jesus*, 239); “un profeta carismático y autónomo” (*Historical Figure*, 238); cf., p. ej., C. G. Montefiore, descrito por Hagner como “el paladín de Jesús el profeta” (*Jewish Reclamation*, 238); Becker, *Jesus*, 212-16, 277; nótese los subtítulos de Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, y Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet*; véase también B. Witherington, *Jesus the Seer* (Peabody: Hendrickson, 1999) 277-90. La proposición básica de Schillebeeckx, *Jesus*, era que “en su vida en la tierra Jesús ... actúa como el profeta escatológico de Dios” (245; véase particularmente 185-88, 441-49, 475-80, 486-99). Similarmente, Meier considera que sus tres volúmenes dedicados a investigar la tradición de Jesús apoyan la imagen, elegida por el mismo Jesús, de “profeta como Elías, taumaturgo y escatológico” (“From Elijah-Like Prophet to the Royal Davidic Messiah”, en D. Donnelly [ed.], *Jesus: A Colloquium in the Holy Land* [Nueva York: Continuum, 2001] 45-83).

Ilustración cuestionara la categoría misma de “milagro” constituían una prueba sustancial de que Jesús venía (o era) de Dios (§ 4.2). Desde entonces el valor probatorio (y, en consecuencia, el “valor de mercado”) de esas tradiciones ha estado por los suelos, sin que se haya recuperado mucho en los últimos años. Pero los datos sobre los “hechos extraordinarios” son un aspecto demasiado importante de la tradición de Jesús como para ser pasados por alto. En nuestro estudio, sin embargo, procuraremos evitar la categoría todavía problemática de “milagro”, aún entendida habitualmente como intervención divina en el funcionamiento normal de la naturaleza. Por ahora será preferible emplear denominaciones más neutras, como “acontecimientos notables” (*COD*), la neotestamentaria “hechos de poder” (*dynameis*) o la descripción que hace Josefo de Jesús como “autor de hechos extraordinarios (*paradoxōn ergōn poiētēs*)” (*Ant.* 18.63)²⁴⁵. Resultará imposible, sin embargo, evitar alguna discusión del término *magia*, igualmente problemático. Voy a seguir el mismo procedimiento que en las otras secciones de estos dos capítulos.

a. *La expectativa judía*

Sorprendentemente existen pocos indicios de que se esperasen “hechos de poder” por parte del Mesías real o del Mesías sacerdotal²⁴⁶. Pero conviene señalar que David y Salomón tenían fama de exorcistas. De David, en la historia primitiva de Israel, se dice que conseguía con su música devolver la calma y el bienestar a Saúl cuando éste era atormentado por “un mal espíritu de Dios” y hacer que el mal espíritu se fuera (1 Sm 16,14-16.23). De ahí que Josefo explique el efecto que obtenía David al tocar el arpa como “aquietar, serenar por medio de un ensalmo” (*exadō*, *Ant.* 6.166-8)²⁴⁷. El Seudo-Filón (60) recoge de hecho la canción que David tocaba “para que el mal espíritu se fuera de él”, y 11Q5 (11QPs^a) 27 descri-

²⁴⁵ *Paradoxos* tiene el sentido básico de “contrario a lo esperado, increíble” (LSJ), “contrario de todo punto a lo que cabría pensar o esperar” (BAGD). Véase también el estudio de Meier “¿Qué es un milagro?” (*Marginal Jew* II, 512-15 y 524-25 n. 5), con buena bibliografía (522-24 n. 4). Crossan define el milagro como “un prodigio [i. e., ‘no un truco o engaño, sino un portentoso o maravilla, algo humanamente inexplicable’] que alguien interpreta como una acción o manifestación trascendental”; “hablar de milagro es hacer una interpretación de fe, no sólo una constatación factual” (*Birth*, 303-304); pero ¿por qué insertó “sólo” en la segunda frase?

²⁴⁶ Esto fue utilizado como base para la aserción general de que “las curaciones milagrosas no eran asociadas en el judaísmo con el Mesías davídico” (Fuller, *Foundations*, 111); similarmente, Hahn: “Hacer milagros y anunciar buenas noticias no es la tarea del Mesías real” (*Hohheitstitel*, 393 [Tites, 380]).

²⁴⁷ LSJ, *exadō*, cita a Luciano, *Philops.* 16; *Trag.* 173.

be los diversos salmos compuestos por David, entre ellos las “canciones que cantar a los afligidos (*hpgō'im*)” (27,9-10)²⁴⁸.

También Salomón tenía fama de ensalmador, deducida, presumiblemente, de su conocimiento de las plantas al que se hace referencia en 1 Re 4,33. El libro de la Sabiduría desarrolla la idea: Salomón conocía “los poderes de los espíritus (*pneumatōn bias*)” y “las variedades de las plantas y las virtudes de las raíces” (Sab 7,20). Y Josefo toma la misma tradición: “Dios le dio conocimiento del arte empleado contra los demonios para beneficio y la curación de los hombres”. También compuso conjuros (*epōdas*) con los que son aliviadas las enfermedades y dejó formas de exorcismos (*tropous exorkōseōn*) con las que los demonios son expulsados de los posesos para nunca más volver” (*Ant.* 8.45). Dennis Duling habla de una rescensión del salmo 91 (11QSal^a) que contiene el nombre de Salomón inmediatamente antes de la palabra *demonios* en la columna 1²⁴⁹. Tales leyendas se encuentran ampliamente desarrolladas en el *Testamento de Salomón*²⁵⁰, de época posterior, pero son claros los indicios de que la fama de Salomón ya había crecido en esta dirección en tiempos de Jesús²⁵¹.

Lo importante, naturalmente, es que todo eso pudo haber influido en las expectativas relativas al Mesías real. Que el “hijo de David” escatológico tuviera poder sobre los malos espíritus, como el primogénito de David²⁵², probablemente no habría sorprendido a muchos contemporáneos de Jesús.

²⁴⁸ Una mejor traducción de *hpgō'im* es “afligidos o afectados” (i. e., por malos espíritus) que “posesos” (García Martínez). Mi colega Loren Struckenbruck observa que varios casos de “posesión” en la literatura del Segundo Templo se podrían definir mejor como de “aflicción” (aludiendo a *Jub* 10,7-14; Seudo-Filón 60,1; 1QapGn 20,16-17; cf. 1 *Hen* 15,12).

²⁴⁹ OTP1, 945.

²⁵⁰ Véase D. C. Duling, “Solomon, Exorcism, and the Son of David”: *HTR* 68 (1975) 235-52; también su introducción al *Testamento de Salomón* en OTP1, 944-51; íd., “The Eleazar Miracle and Solomon’s Magical Wisdom in Flavius Josephus’ *Antiquitates Judaicae* 8.42-49”: *HTR* 78 (1985) 1-25. En el *Testamento* se dice que fue escrito por Salomón y dirigido “a los hijos de Israel ... para que conozcan los poderes de los demonios y sus formas, así como el nombre de los ángeles por los que son vencidos” (15,14). El *Testamento* no suele ser datado antes del siglo III de nuestra era, pero probablemente contiene material anterior (Duling, *ABD* VI, 118).

²⁵¹ Cf. K. Berger, “Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments”: *NTS* 20 (1973-74) 1-44. Meier, *Marginal Jew* II, 737 n. 46, justamente critica a C. Burger (*Jesus als Davidsohn* [Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970]) por no abordar el asunto de las tradiciones judías sobre Salomón como exorcista y sanador en su estudio de los orígenes del título “hijo de David”.

²⁵² Hay debate sobre si Salomón era conocido en tiempos de Jesús como “hijo de David” (al igual que en Prov 1,1; Ecl 1,1; *TestSal* 1,7; 5,10; 20,1). Esto podría ser pertinente, puesto que en ninguna parte de la tradición de Jesús se asocia la expresión “hijo de David” con un exorcismo (cf. Mc 10,47-48/Mt 20,31-32; Mt 9,27; 12,23; 15,22).

Durante la segunda mitad del siglo XX los estudiosos hicieron más hincapié en el poder taumatúrgico del *profeta* esperado. La historia de Israel celebraba dos períodos principales de acontecimientos prodigiosos: el del desierto y la conquista, y el período de Elías y Eliseo (1 Re 17-19; 2 Re 4-8). Por eso toda esperanza del regreso de un profeta como Moisés o Elías bien podía incluir la expectativa de grandes portentos o de curaciones maravillosas. Lo primero tiene confirmación en las noticias de Josefo sobre los “profetas de señales”, donde dos de los casos citados esperaban la repetición del paso milagroso del Jordán y del asombroso derrumbamiento de los muros de Jericó (§ 15.6b).

Aquí conviene mencionar de nuevo 4Q521, con su esperanza en “el ungido”, el cual daría vista a los ciegos, enderezaría a los encorvados, curaría a los heridos y resucitaría a los muertos (2,1.8.12). Pero también debemos recordar (cf. § 12.2c[3]) que la expectativa de una era sobrenatural caracterizada por las curaciones y por la derrota del mal podía ser expresada sin referencia a ninguna figura mesiánica.

No hay que olvidar que las curaciones solían ser atribuidas a dioses (particularmente a Asclepio)²⁵³ en el mundo antiguo, donde además estaba muy extendida la creencia en el poderoso efecto de amuletos y hechizos. Dentro del judaísmo podemos pensar sobre todo en exorcismos, los más conocidos de los cuales son la expulsión de un demonio de la novia de Tobías (Tob 6-8), el exorcismo practicado por Abrahán al faraón (1QapGn 20,16-29) y el exorcismo de un demonio que un tal Eleazar llevó a cabo en presencia de Vespasiano, según refiere Josefo (*Ant.* 8.46-48)²⁵⁴. Podemos suponer que muchos de los hechizos y conjuros reunidos después se remontan al siglo I²⁵⁵, entre otras razones porque abundan los testimonios de que la fórmula clave, “Te conjuro por...”²⁵⁶, se empleaba en esa época²⁵⁷. En el mismo NT encontramos referencias a la actividad de varios exorcistas²⁵⁸.

²⁵³ Véase, p. ej., H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World* (New Haven: Yale University, 1983) cap. 3; W. Corter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity* (Londres: Routledge, 1999) 11-34; H.-J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity* (Edimburgo: Clark, 2000) 154-68.

²⁵⁴ Textos de estos y otros relatos de milagros procedentes de fuentes judías se encuentran en C. A. Evans, “Jesus and Jewish Miracle Stories”, *Jesus and His Contemporaries*, 213-43. La comunidad de Qumrán conocía bien la historia de Tobías (4Q196-200).

²⁵⁵ H. D. Betz, *PGM* (= *The Greek Magical Papyri in Translation* [Chicago: University of Chicago, 1992]).

²⁵⁶ *PGM*, p. ej., 3.10, 19; 4.1239, 3080.

²⁵⁷ Véase, p. ej., el texto fragmentario de 4Q560 2,5-6 (“Yo, espíritu, te conjuro ... Te conmino, espíritu...”); Hch 19,13; Josefo, *Ant.* 8.47; *PGM* 3.36-37; 4.289, 3019-20, 3046; 7.242, y *TestSal* 5,9; 6,8; 11,6 (14,8); 15,7; 18,20.31.33; 25,8 (BADG, *horkizā*; G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist* [WUNT II, 54; Tübinga: Mohr Siebeck, 1993] 82-83). Véanse también los datos de § 15.6a.

²⁵⁸ Mt 12,27/Lc 11,19; Mc 9,38-39; Hch 19,13-19.

Dentro de ese contexto, poco habría tenido de sorprendente que los exorcismos y otras acciones poderosas no hubieran figurado en la “lista de control” con la que mucha gente de Galilea y Judea intentaba calibrar la misión de Jesús.

b. *La fama de Jesús*

Entre toda la antigua gama de opiniones acerca de Jesús destaca especialmente su fama como exorcista y sanador. No hay exageración en afirmar que éste es uno de los hechos históricos más ampliamente atestiguados y mejor establecidos de cuantos habremos de considerar²⁵⁹. Veamos brevemente las razones de tal afirmación.

1) En los evangelios abundan los relatos de curaciones efectuadas por Jesús. Marcos, por ejemplo, narra trece de tales episodios²⁶⁰, entre los cuales la categoría más numerosa es la de los exorcismos²⁶¹. Éstos también son referidos con frecuencia en declaraciones sumarias²⁶². De manera inusitada en los discursos de Hechos, Jesús es descrito como “un hombre a quien Dios acreditó ante vosotros con obras de poder, prodigios y señales que Dios hizo por medio de él” (Hch 2,22); “pasó haciendo el bien (*euergetōn*) y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él” (10,38)²⁶³.

2) El predicamento de Jesús como poderoso exorcista cuenta con testimonios para su propio tiempo; su nombre era valorado como uno que invocar, sin duda por la gran eficacia mostrada en la expulsión de demonios²⁶⁴. Según Lucas, los discípulos de Jesús invocaban su nombre con éxito²⁶⁵. Y, al parecer, otros intentaron hacer lo mismo. Orígenes declara con orgullo: “El nombre de nuestro Señor Jesús ha arrojado ya innumerables

²⁵⁹ Cf. p. ej., B. L. Blackburn, “The Miracles of Jesus”, en Chilton / Evans, *Studying the Historical Jesus*, 353-94, esp. 354-62; véanse los citados por Evans, “Authenticating the Activities of Jesus”, 12-13 nn. 19 y 22, así como la firme conclusión de Kollmann, *Jesus*, 306-307.

²⁶⁰ Mc 1,29-31.40-45; 2,1-12; 3,1-5; 5,21-24a.24b-34.35-43; 7,31-37; 8,22-26; 10,46-52; véase también Mt 8,5-13/Lc 7,1-10; Lc 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 22,49-51; Jn 5,1-9; 9,1-41; *Pap. Eg. 2*, fragmento 1, recto, contiene una versión de Mc 1,40-45 (texto en Aland, *Synopsis*, 60).

²⁶¹ Mc 1,21-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29; también Mt 12,22-23/Lc 11,14; Mt 9,32-33; Lc 8,2. Llama la atención la ausencia de exorcismos en el evangelio de Juan.

²⁶² Mc 1,32-34.39; 3,10-11; 6,5.7.13.56; Lc 7,21; 13,32.

²⁶³ Sobre el material tradicional utilizado por Lucas en los discursos de Hechos, véase *infra*, vol. II.

²⁶⁴ Lc 10,17; Hch 16,18.

²⁶⁵ Mc 9,38; Hch 19,13.

demonios fuera de cuerpos y almas: hay testigos oculares de ello” (*Contra Celso* 1.25). Probable indicio de la fama permanente de Jesús es la aparición de su nombre en unos conjuros conservados entre los papiros mágicos²⁶⁶ y en varias referencias del *Testamento de Salomón*²⁶⁷.

3) Testimonios del renombre de Jesús como sanador y exorcista, incluso más explícitos, encontramos también fuera de la tradición cristiana. Como ya ha quedado de manifiesto, Josefo dice de Jesús que fue “autor de hechos extraordinarios” (*Ant.* 18.63). Más tarde Celso, bestia negra de Orígenes, atribuyó a Jesús “ciertos poderes mágicos” (Orígenes, *Contra Celso* 1.28, 68). Y la acusación de brujería en la tradición rabínica (*b. San.* 43a)²⁶⁸ bien podría ser un eco de la acusación de que se hace objeto a Jesús en Mc 3,22 parr.: “Expulsa a los demonios por [el poder de] el príncipe de los demonios”²⁶⁹. Lo interesante de este testimonio —obviamente nada favorable a los postulados cristianos— es que no niega la fama de Jesús; simplemente la enturbia atribuyéndola a un poder demoníaco.

4) No menor importancia tiene el hecho de que el éxito de Jesús como sanador y exorcista está atestiguado también en la tradición de los dichos. Es decir, se le recuerda refiriéndose a ese éxito y sacando conclusiones de él. Ya hemos expuesto los datos principales²⁷⁰: los discípulos del bautista son enviados a preguntar a Jesús y obtienen como respuesta la lista de curaciones que él viene realizando y que Jeremías había anunciado para la era futura (Mt 11,5/Lc 7,22)²⁷¹, y tanto Marcos como Q hicieron colecciones de dichos con las conclusiones extraídas por Jesús de sus éxitos como exorcista (Mc 3,22-29 parr.). No hay más razón para poner en duda que Jesús creía haber tenido éxito como sanador y exorcista que las que habría para dudar que Pablo tenía el mismo convencimiento respecto a sus propios “signos y prodigios” (Rom 15,19). Presumiblemente, Jesús se refería a distintos episodios ocurridos durante su misión, en que él había curado diversas incapacidades físicas, expulsado demonios, “limpiado” leprosos, e

²⁶⁶ PGM 4.1233, 3030; 12.190, 390.

²⁶⁷ *TestSal* 6,8 (véase OTPI, 968 nn.); 11,6; 17,4; 22,20.

²⁶⁸ Véase Van Voorst, *Jesus*, 114, 117-19; también *supra*, § 7.1.

²⁶⁹ Un estudio más completo en Stanton, “Jesus of Nazareth: Magician and False Prophet?” 164-80. Stanton remite particularmente a Justino, *Diál.* 69.7, 108; *Apol.* 1.30; Orígenes, *Contra Celso* 1.6, 28, 68, 71; 2.32, 48-49; *b. San.* 43a; 107b; *Hechos de Tomás* 96, 102, 106-107; y véase Jn 8,48 y 10,20.

²⁷⁰ Véase *supra*, § 12.5c-d.

²⁷¹ Como ya dijimos, el único elemento de la lista de seis no mencionado por Isaías es “los leprosos son limpiados”. Su inclusión sólo tiene sentido si Jesús era recordado no simplemente curando “leprosos”, sino viendo tales curaciones a la misma luz que él veía sus curaciones “isaianas”.

incluso devuelto personas a la vida: la clase de episodios que se recordaban en la tradición de Jesús narrativa y que constituían la base de ese predicamento suyo, ampliamente extendido.

c. *Ratz de la fama de Jesús*

No hará falta revisar en detalle la tradición de los “hechos extraordinarios” de Jesús. John Meier ha aportado recientemente un análisis histórico completo y escrupulosamente cuidadoso²⁷², al que poco se puede añadir. Desde la perspectiva de un proceso de tradición oral hay aquí una desventaja en comparación con las tradiciones de enseñanza de Jesús, tanto porque q/Q (y otro material evangélico) contiene muy poco de la tradición de los milagros como porque en la mayor parte de los casos Mateo y Lucas parecen haber utilizado directamente Marcos²⁷³. Es decir, la comparación de versiones que nos ha permitido distinguir el núcleo y la estabilidad temática de determinadas tradiciones resulta mucho más problemática en el caso de las tradiciones sobre “hechos de poder” de Jesús.

Pero debemos desechar el prejuicio de que, por el simple hecho de narrar un milagro, un relato tiene que ser catalogado de adición posterior. La objeción de Strauss a los intentos de explicar los milagros desde una perspectiva racionalista sigue siendo válida: las narraciones de este tipo *no tienen otra finalidad* que la de ser relatos de *milagros*.²⁷⁴ Esto no significa, sin embargo, que tales relatos hayan de ser necesariamente y en su totalidad producto de reflexiones posteriores. Si hemos aprendido algo de los análisis de la tradición de Jesús que hemos realizado hasta ahora es que las tradiciones, característicamente, sufrieron modificaciones al ser comunicadas, sin que ello afectara a la estabilidad de su núcleo ni a la de su asunto. La cuestión aquí es que el elemento de milagro debió de pertenecer al núcleo, al menos en algunos casos. *Los relatos fueron narrados como de mila-*

²⁷² Meier, *Marginal Jew* II, Parte Tercera (509-1038). Un examen anterior y menos crítico es el de H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9; Leiden: Brill, 1965).

²⁷³ La posibilidad de descubrir “fuentes de milagros” detrás de Marcos y Juan (§ 7.8f) es cuestión que dejamos para el volumen II. Entre las tradiciones de milagros sinóptica y joánica, la coincidencia (parcial) se limita a la curación del siervo del centurión/funcionario real (Jn 4,46-54; estudiada en § 8.4) y a los milagros vinculados de la multiplicación de los panes y el caminar de Jesús sobre las aguas (Jn 6; véase *infra*, § 15.7f); por lo demás la falta de puntos de coincidencia obstaculiza la clase de análisis histórico-tradicional que intentamos llevar a cabo en este primer volumen.

²⁷⁴ Véase *supra*, § 4.2.

*gros desde el principio*²⁷⁵. Sólo así pudo la fama de Jesús como exorcista y sanador consolidarse tanto y extenderse tan amplia y rápidamente²⁷⁶. Al mismo tiempo, no debemos entrar en consideraciones sobre “el relato original” de un milagro²⁷⁷, como si no hubiera habido más que un solo “original” del que derivasen todos los relatos subsiguientes. Incluso en los círculos de discípulos debieron de surgir diversas versiones de un mismo relato de milagro en torno a su núcleo.

También es oportuno recordar lo que aprendimos en § 6.3. En el estudio de la historia no hay hechos objetivos, sólo datos interpretados. No hay en el fondo del *tell* literario un Jesús objetivo ni un Jesús producido (“el Jesús histórico”) que sea posible poner al descubierto quitando todas las capas de tradición. Todo lo que tenemos es el Jesús recordado, Jesús visto a través de los ojos de quienes lo siguieron, Jesús guardado en los recuerdos que ellos compartieron y en los relatos que se contaron y volvieron a contar unos a otros. Por eso tampoco hay referencias objetivas de curaciones, ni milagros que sacar a la luz eliminando capas de interpretación. Al menos en muchos casos, no tendremos más remedio que contentarnos con la memoria compartida de un milagro que fue referido como tal más o menos desde el primer día. Lo que vieron los testigos fue un milagro, no un acontecimiento “ordinario” que luego ellos interpretaron como milagro. Debíó de haber muchos que juzgaron milagrosa la intervención de Jesús en favor de ellos; personas que realmente se curaron o liberaron y que enseguida atribuyeron el éxito de Jesús al poder de Dios que fluía a través de él. Sólo así la fama de Jesús como exorcista y sanador pudo extenderse tanto y tan rápidamente. En tales casos, podemos decir, el principal “hecho histórico” consistió en un milagro, porque así, como milagro, lo experimentaron los seguidores de Jesús que fueron testigos de él.

²⁷⁵ Esto incluiría relatos sobre personas devueltas (al parecer) a la vida (como en Mc 5,35-43 parr. y Lc 7,11-17; y como también en Hch 9,36-43 y 20,9-10). Véase el detalladísimo estudio que hace Meier (*Marginal Jew* II, 773-873) de los relatos sobre las resurrecciones obradas por Jesús en la Hija de Jairo, en el hijo de la viuda de Naín y en Lázaro, así como la referencia de Mt 11,5/Lc 7,22.

²⁷⁶ Goppelt subraya que no está bien fundada la idea de que temas de milagros podrían haber sido transferidos a la tradición de Jesús: “Nadie atribuyó curaciones milagrosas a figuras similares de la misma región y época, como Juan el Bautista o el Maestro de Justicia de Qumrán” (*Theology* I, 144). “La tradición de los milagros de Jesús presenta demasiados rasgos peculiares como para limitarse a relacionar esos hechos extraordinarios con la elaboración convencional de leyendas” (Harvey, *Jesus*, 99-110).

²⁷⁷ G. H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker* (Downers Grove: InterVarsity, 1999) tiende a caer en esta trampa (cf. p. ej., 285). La advertencia de Meier a este respecto es muy oportuna (*Marginal Jew* II, 735 n. 38).

d. *Jesús el exorcista*

Dos relatos de exorcismos revisten particular interés: la curación de un poseso en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,23-28/Lc 4,33-37) y la del geraseno endemoniado (Mc 5,1-20 parr.). Bastará con citar sólo Marcos en ambos casos, porque Lucas sigue muy de cerca a Marcos en el primero y también, pese a las mejoras introducidas, en el segundo²⁷⁸.

^{1,23}E inmediatamente había en su sinagoga un hombre poseído por un espíritu impuro, ²⁴que se puso a gritar: “¿Qué tienes que ver con nosotros, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Yo sé quién eres: el Santo de Dios”. ²⁵Pero Jesús lo increpó, diciendo: “¡Cállate y sal de él!” ²⁶Y el espíritu impuro lo retorció violentamente y, dando un fuerte alarido, salió de él. ²⁷Todos estaban asombrados y se decían unos a otros: “¿Qué es esto? ¿Una nueva doctrina! Manda con autoridad incluso a los espíritus impuros, y le obedecen”. ²⁸Y pronto se extendió su fama por todas partes, por toda la región de Galilea.

⁵¹Fueron al otro lado del mar, al país de los gerasenos. ²Y cuando él hubo dejado la barca vino a su encuentro desde los sepulcros un hombre con un espíritu impuro, ³que vivía entre los sepulcros y al que nadie podía ya tener sujeto, ni siquiera con una cadena, ⁴porque muchas veces había sido atado con grillos y cadenas, y había roto las cadenas y destrozado los grillos, y nadie tenía fuerza para dominarlo. ⁵Noche y día, entre los sepulcros y por los montes, iba dando gritos e hiriéndose con piedras. ⁶Y al ver a Jesús de lejos corrió a prostrarse ante él ⁷y, con voz muy fuerte, le dijo: “¿Qué tienes que ver conmigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes”. ⁸Porque él le había dicho: “¡Sal de este hombre, espíritu impuro!” ⁹Y Jesús le preguntó: “¿Cómo te llamas?” Respondió: “Legión es mi nombre, porque somos muchos”. ¹⁰Y le rogaba encarecidamente que no los echara de la región. ¹¹Había una gran piara de cerdos que estaban paciende en la ladera de un monte, ¹²y le rogaron: “Mádanos a los cerdos, déjanos entrar en ellos”. ¹³Él se lo permitió. Y los espíritus impuros salieron y entraron en los cerdos; entonces la piara, en número de unos dos mil, se arrojó al mar desde lo alto del precipicio, y se ahogaron en el mar. ¹⁴Los porquerizos huyeron y lo contaron en la ciudad y por la región. Y la gente fue a ver lo que había sucedido. ¹⁵Y fueron donde Jesús y vieron al endemoniado allí sentado, vestido y en su sano juicio, el hombre que había tenido la legión; y estaban atemorizados. ¹⁶Y los que

²⁷⁸ El relato sobre el muchacho poseso (Mc 9,14-27 parr.) ya fue citado en este volumen (§ 8.4). El muchacho de Mc 9,14-29/Mt 17,14-21/Lc 9,37-43 es descrito por Mateo como *selēniazetai*, “alunado, lunático” (Mt 17,15), indicando que sufría lo que hoy llamaríamos ataques epilépticos, porque en el mundo antiguo se creía que éstos eran causados por la luna (BDAG, *selēniazomai*; E. Yamauchi, “Magic or Miracle? Diseases, Demons and Exorcisms”, en D. Wenham / C. Blomberg (eds.), *Gospel Perspectives*. Vol. 6: *The Miracles of Jesus* [Sheffield: JSOT, 1986] 89-183; véase también Kollmann, *Jesus*, 211-12). Pesch señala que éste no es un típico relato de exorcismo (*Markusevangelium* II, 95).

lo habían visto contaron lo sucedido con el endemoniado y con los cerdos. ¹⁷Y comenzaron a rogar a Jesús que se fuera de su territorio. ¹⁸Y al subir él a la barca, el hombre que había estado poseído por los demonios le rogaba que le permitiera ir con él. ¹⁹Pero no se lo concedió, y le dijo: “Ve a tu casa, con los tuyos, y cuéntales todo lo que el Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido compasión de ti”. ²⁰Y se fue y se puso a proclamar por toda la Decápolis lo que Jesús había hecho por él, y todos quedaban maravillados.

En ambos casos son bastante claros los indicios de repetida transmisión oral ²⁷⁹. Pero la mayor parte de los principales elementos pueden ser atribuidos realmente y sin problema a testigos oculares.

1. La mención del lugar puede deberse a recuerdos y a narraciones iniciales del episodio por personas que lo presenciaron. En 1,23 “sinagoga” acaso no indique un lugar de oración; *synagōgē* podría hacer referencia simplemente a la asamblea local regular ²⁸⁰. Y no hay una buena razón para que el segundo exorcismo esté localizado en territorio de Gerasa, salvo que un recuerdo al respecto formara parte de la tradición desde el principio ²⁸¹.

²⁷⁹ Por ejemplo, típicos de Marcos son “inmediatamente” (1,23), “su sinagoga” (1,23) y el final coral (1,27). En Lucas, el “geraseno endemoniado” es menos terrible (Lc 8,26-39), y Mateo abrevia la prolija versión marcana en unos dos tercios (Mt 8,28-34); pero el grito del endemoniado (Mc 5,7) y el clímax del exorcismo (5,11-14.17) permanecen constantes en las tres versiones. Sin duda es posible que Is 65,4 estuviera en la mente de quien configuró originariamente el relato. Hay que tener, sin embargo, la cautela de no leer demasiado en el nombre del geraseno endemoniado (“Legión”): ciertamente evoca la imagen de la estructura militar romana; pero, habida cuenta de lo relativamente liviana que era la mano de Roma en Galilea (§ 9.8), y dado que una ciudad helenística como Gerasa debía de tener una actitud amistosa hacia los romanos (Schürer, *History* II, 150), sería imprudente teorizar demasiado sobre la base de paralelos establecidos con el colonialismo moderno (como hace Crossan, *Historical Jesus*, 313-18; cf. Theissen, *Miracle Stories*, 255; Horsley, *Jesus*, 154-57, 184-90; Cotter, *Miracles*, 121-22); a este respecto son oportunos los comentarios admonitorios de Meier (*Marginal Jew* II, 666-67 n. 25).

²⁸⁰ Véase *supra*, § 9.7a.

²⁸¹ Para los atentos a los signos, Marcos pone muy de relieve la impureza (sepulcros, espíritu[s] impuro[s], cerdos); pero esto no explica por qué el episodio es situado en territorio de Gerasa (?). Pesch distingue tres etapas de desarrollo del relato antes de Marcos, la primera de las cuales narraba un exorcismo en la zona de Gerasa (como el practicado en 1,21-28) (*Markusevangelium* I, 282, 292-93). Pero al igual que en su anterior estudio, *Der Besessene von Gerasa: Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte* (SBS 56; Stuttgart: KBW, 1972), Pesch cae todavía demasiado en la antigua trampa crítico-formal de dar por cierta la existencia de una forma pura (*reine Form*) y de etapas discernibles en un proceso de tradición. Véase también Meier, *Marginal Jew* II, 653; J. Ádna, “The Encounter of Jesus with the Gerasene Demoniac”, en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, 279-301, en diálogo particularmente con F. Annen, *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1-20 parr.)* (Frankfurt del Meno: Knecht,

2. Al parecer no era infrecuente que los endemoniados entablasen un duelo verbal con el exorcista²⁸². “¿Qué tienes que ver con nosotros/conmigo?”²⁸³ (1,24; 5,7) es un giro semítico, probablemente con el sentido “¿Por qué te metes con nosotros/conmigo?”
3. En particular se consideraba que el éxito en el exorcismo dependía de la autoridad vinculada a un nombre que el exorcista invocaba o mediante el cual conminaba (“te conjuro por...”)²⁸⁴. Por su parte el endemoniado, o quien creía estar poseído, podía esperar obtener ventaja sobre el exorcista o protegerse de él diciendo conocer su nombre²⁸⁵. En el segundo de los dos ejemplos, llama la atención el aparente intento del endemoniado de dominar a Jesús invocando el poder de Dios (5,7). Poco sorprenderá a los familiarizados con la técnica de los exorcistas que Jesús respondiese preguntando el nombre del demonio (5,9)²⁸⁶.
4. “El Santo de Dios” (1,24) no es un título que se aplique comúnmente a Cristo²⁸⁷; de ahí que difícilmente pueda ser atribuido con certeza a fe cristiana posterior. Concebiblemente, el poder como exorcista del hombre con fama de santo podría haber ocasionado

1976). Hay debate sobre cuál es el territorio al que se refiere el relato, puesto que Gerasa está situada a unos 50 km al sudeste del lago Tiberíades (o mar de Galilea); Mateo efectuó un cambio e hizo referencia a Gadara, que se encontraba en el ángulo sudoriental del lago y tenía un puerto; el texto de Marcos fue probablemente alterado por alguien para leer Gergesa (¿la moderna Kursi?) (cf., p. ej., Metzger, *Textual Commentary*, 23-24, 84).

²⁸² Mc 5,7; Hch 19,15. Según Luciano, “el paciente mismo está callado, pero el espíritu responde en griego o en el lenguaje del país de que provenga” (*Philops.* 16); Filóstrato, *Vida* 3.38; 4.20.

²⁸³ Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 63-64. Una interesante característica de ambos episodios es la variación del singular al plural (“¿Qué tienes que ver con *nosotros*? ... el espíritu salió de *él*” en 1,24-26; “Legión es *mi* nombre, porque *somos* muchos” en 5,9), lo cual indica la falta de una idea clara respecto a qué fuerza o fuerzas realizaban la posesión.

²⁸⁴ Véase *supra*, nn. 256 y 257.

²⁸⁵ Siguen siendo importantes las observaciones de O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (Stuttgart: Kohlhammer, 1927) 13-18. Los indicios persuadieron a Bultmann de que el tema no podía ser atribuido solamente al “secreto mesiánico” (*History*, 209 n. 1). Véase Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 61-68.

²⁸⁶ PGM 1.160-62; 4.3037-39. En el *Testamento de Salomón* es frecuente que Salomón pregunte el nombre del demonio (para tener de dónde “agarrar” a éste: 2,1.4; 4,3; 6,3.5-7; 8; 9,2; 11,3-4, etc.) y también que trate de comprobar el nombre del que es más fuerte (título: “cuáles de sus autoridades están contra los hombres y mediante qué ángeles son vencidos esos demonios”; 2,4; 4,10.12; 5,9.13; 6,8; 8,5-10; 11,6; 13,3-7; 14,7; 15,3.6; 16,6, etc.).

²⁸⁷ Aparte de Mc 1,24/Lc 4,34, sólo en Jn 6,69 y Hch 3,14.

esa forma de tratamiento²⁸⁸. No muy diferente es lo que ocurre con la expresión “Hijo del Dios Altísimo” (5,7)²⁸⁹. *Theos hypsistos* era un título que se extendía por encima de barreras culturales²⁹⁰; por eso cabe preguntarse si su aparición en la tradición de Jesús en este punto y por única vez debe ser atribuido a los comunicadores de la tradición, que hubieran reconocido su adecuación al ambiente culturalmente mixto del territorio de la Decápolis²⁹¹. Al mismo tiempo, la aparición de tal denominación en 4Q246 indica que “encajaba” en un contexto judeopalestino²⁹².

5. La conminación a guardar silencio (1,25) funciona no tanto como expresión de un “secreto mesiánico” que como parte del duelo verbal²⁹³. Silenciar al endemoniado/demonio²⁹⁴ es un preliminar necesario para que el exorcismo tenga éxito.
6. La orden “Sal de él” (1,25; de “este hombre” en 5,8) es utilizada en otras fórmulas de exorcismo²⁹⁵. Similarmente, la frase “Yo te lo mando”, de 9,25, es frecuente en conjuros mágicos dirigidos a controlar demonios y dioses²⁹⁶; y “No vuelvas a entrar en él” (9,25) se encuentra también en la literatura relativa a exorcismos²⁹⁷.

²⁸⁸ Esta cuestión habría que examinarla más bien desde una perspectiva de historia de las religiones. De todos modos, recordemos que frente a Elías hubo una reacción similar (“¿Qué tienes contra mí, hombre de Dios?” [1 Re 17,18]), que Eliseo es descrito como “un santo hombre de Dios” (2 Re 4,9) (véase Kollmann, *Jesus*, 203-204) y que uno de los dos rabinos carismáticos a los que Vermes ha dedicado particular atención, Janiná ben Dosa, tenía cierta fama de ejercer autoridad sobre demonios (Vermes, *Jesus the Jew*, 65-80, 208-209). Presumiblemente, “los siete hijos de Esceva” se servían de la santidad ligada al sumo sacerdocio de su padre y, envueltos en esa misma aureola, practicaban exorcismos en itinerancia (Hch 19,13-14). De los exorcistas judíos mencionados en Mt 12,27/Lc 11,19 y Mc 9,38 no se sabe nada.

²⁸⁹ Cf. Vermes, *Jesus the Jew*, 202-203, 206-10. Puesto que Salomón era aquel a quien originalmente se refería la promesa de 2 Sm 7,14, es concebible que un hijo de David que expulsaba demonios fuera tratado de “Hijo de Dios”; pero faltan indicios en apoyo de esta posibilidad.

²⁹⁰ BDAG, *hypsistos* 2.

²⁹¹ Sólo hay dos casos más de esta palabra en todo el NT: Hch 16,17 (de nuevo en labios de un poseso poco antes de ser exorcizado) y Heb 7,1.

²⁹² Véase *infra*, cap. 16, n. 15.

²⁹³ PGM 3.204; 5.321-29 (Theissen, *Miracle Stories*, 140-41).

²⁹⁴ Literalmente, “sé amordazado”. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 69-70, ofrece ejemplos de su uso en los papiros mágicos.

²⁹⁵ Filóstrato, *Vida* 4.20; Luciano, *Philops.* 11, 16; PGM 4.3013, véase también D. E. Aune, “Magic in Early Christianity”: *ANRW* 2.23.2 (1980) 1507-57; Kollmann, *Jesus*, 202-203.

²⁹⁶ Por ejemplo, PGM 1.253, 324; 2.43-55; 4.3080; 7.331; 12.171.

²⁹⁷ Josefo, *Ant.* 8.47; Filóstrato, *Vida* 4.20. Véase además Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 95-96.

Frente a estos paralelos se hace ineludible la pregunta: ¿tenemos aquí unos relatos que han sido adaptados al modelo común del género, o debemos ver en ellos la clase de episodios que dieron origen al modelo? Algo aún más interesante: si tales elementos eran característicos de los actos/relatos de exorcismo, ¿podía el grado de condicionamiento implícito influir realmente en el modo en que actuaba el exorcista (¡y el endemoniado!) o el modo en que el exorcismo era “visto” (y luego referido)? En cualquier caso debemos suponer que seguidores de Jesús presenciaban esos episodios y los convertían en relatos orales, que luego eran difundidos dentro y fuera de sus círculos; de otro modo serían difíciles de explicar el arraigo y el alcance de la fama de Jesús como exorcista²⁹⁸.

e. *Jesús el sanador*

Nuevamente Marcos proporciona un buen repertorio de ejemplos de la variedad de curaciones que fueron atribuidas a Jesús durante su misión, sin duda en rumores callejeros y en comentarios entre los discípulos. Pero sacar de tales ejemplos la conclusión de que relatos *como* éstos tuvieron que circular durante su misión es acariciar de nuevo la idea de que se puede descubrir un Jesús histórico que era similar, aunque algo diferente, al Jesús de los sinópticos. *Éstos* eran los relatos que circulaban durante su misión. Tampoco, una vez más, debemos dejarnos arrullar por la cómoda hipótesis de que tales hechos no fueron narrados en forma de relato de milagro hasta un momento posterior, cuando el recuerdo había sido coloreado (y transformado) por la experiencia pascual²⁹⁹. Casi con toda segu-

²⁹⁸ Meier concluye que Mc 1,23-28 sirve como “una representación global de la clase de actividad de Jesús durante su ministerio en Cafarnaún”; que “en la base del relato de Mc 5,1-20 hay un exorcismo realizado por Jesús cerca de Gerasa” (similarmente Ādna, “Encounter”, 298-99), y (siguiendo a Pesch [*Markusevangelium* II, 95]) que a Mc 9,14-29 subyace “alguna reminiscencia histórica” (*Marginal Jew* II, 650, 653, 656). El Seminario de Jesús “coincide en que Jesús curó personas librándolas de lo que era entendido como demonios” (Funk, *Acts of Jesus*, 60). Lüdemann va aún más lejos y sostiene que “la actividad de expulsar demonios es uno de los hechos históricos más seguros en lo tocante a la vida de Jesús” (*Jesus*, 13).

²⁹⁹ Recordemos la generalizada reacción contra la opinión de Bultmann de que los relatos de milagros eran de “origen helenístico” (*History*, 240-41). Véase, p. ej., C. H. Holladay, “*Theios Aner*” in *Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology* (SBLDS 40; Missoula: Scholars, 1977): “Atribuir ... la presencia de milagros y tradiciones de milagros en los evangelios sobre la base de un *Sitz im Leben* helenístico, particularmente el de la predicación misionera, como hicieron los primeros críticos de las formas, parece un empeño bastante vano” (239); H. C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (SNTSMS 55; Cambridge: Cambridge University, 1986): “el fenómeno de las curaciones en los evangelios ...

ridad, al menos algunos de los relatos de curaciones recogidos en los evangelios recibieron expresión verbal durante las repercusiones inmediatas de los acontecimientos referidos, cuando los discípulos que habían sido testigos del suceso lo comentaron entre ellos, dieron al relato su forma básica y se mostraron de acuerdo con su asunto central.

Puesto que Mateo y Lucas, cuando tienen el mismo relato que Marcos, parecen más o menos dependientes de él, también aquí nos limitaremos a ofrecer la versión marcana³⁰⁰. Cito varios relatos con el fin de hacer más perceptible el sabor de este tipo de composiciones según las dio a conocer uno de sus transmisores (Marcos)³⁰¹.

¹²⁹E inmediatamente salió de la sinagoga y, con Santiago y Juan, entró en la casa de Simón y Andrés. ³⁰La suegra de Simón estaba acostada, con fiebre, e inmediatamente le hablaron de ella. ³¹Y fue y, tomándola de la mano, la levantó, y la dejó la fiebre; y ella se puso a servirles.

⁴⁰Y se le acercó un leproso suplicándole y, puesto de rodillas, le dijo: "Si quieres, puedes limpiarme". ⁴¹Profundamente compadecido, él extendió su mano, lo tocó y le dijo: "Quiero, queda limpio". ⁴²E inmediatamente lo dejó la lepra, y quedó limpio. ⁴³Y adoptando con él un tono severo, lo despidió inmediatamente "y le dijo: "Cuida de no decir nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que ordenó Moisés, para que sirva de testimonio". ⁴⁵Pero él se fue y se puso a hablar de ello sin contención y a difundir la noticia, hasta el punto de que Jesús ya no podía entrar libremente en ninguna ciudad, sino que se quedaba fuera, en el campo; y la gente acudía a él de todas partes.

²¹Y cuando después de algunos días volvió a Cafarnaún, se corrió la voz de que estaba en casa. ²Y acudieron tantos que no había sitio para ellos, ni siquiera delante de la puerta; y él les predicaba la palabra. ³Y vinieron, trayéndole un paralítico llevado entre cuatro hombres. ⁴Y como no podían acercarse a él a causa de la multitud, levantaron la techumbre por encima de él y, cuando hubieron hecho una abertura, bajaron la camilla en que yacía el paralítico. 'Y al ver la fe de ellos, dijo Jesús al paralítico: "Hijo, tus pecados te son perdonados". ⁶Algunos escribas que estaban allí sentados se preguntaban

constituye un factor central en el cristianismo primitivo, y fue así desde el inicio del movimiento. No es una adición efectuada posteriormente a la tradición, con el fin de hacer a Jesús más atractivo para el mundo helenístico, sino un aspecto principal de la tradición de Jesús desde el comienzo" (124).

³⁰⁰ Crossan, sin embargo, opina que *Pap. Eg. 2*, fragmento 1, recto, es una variante independiente de Mc 1,40-45, que Jn 5,1-7.14 es una tradición variante de Mc 2,1-12 y que Mc 8,22-26 y Jn 9,1-17 proceden de una misma fuente (Crossan, *Historical Jesus*, 321-26).

³⁰¹ Para un estudio de los otros relatos de milagros incluidos en la tradición de Jesús, cf. Meier, *Marginal Jew II*, caps. 21-22, y Twelftree, *Jesus*, caps. 12-15. Sobre el único relato de este género atribuido a Q (Mt 8,5-13/Lc 7,1-10), véase *supra*, § 8.4b.

en sus corazones: ⁷⁴“¿Por qué habla así este hombre? ¿Eso es blasfemia! ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?” ⁷⁵E inmediatamente Jesús, percibiendo en su espíritu lo que ellos se preguntaban por dentro, les dijo: “¿Por qué os preguntáis eso en vuestros corazones? ⁷⁶¿Qué es más fácil? ¿Decir al paralítico: ‘Tus pecados te son perdonados’, o decir: ‘Levántate, toma tu camilla y vete’? ⁷⁷Pero para que sepáis que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados —dijo al paralítico—: ⁷⁸‘A ti te digo. Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa’”. ⁷⁹Y él se levantó e inmediatamente tomó la camilla y salió a la vista de todos ellos; por eso todos estaban asombrados y glorificaban a Dios, diciendo: “¿Nunca vimos nada como esto!”

⁸⁰Y cuando Jesús hubo cruzado de nuevo en la barca a la otra orilla se reunió en torno a él una gran multitud; y él estaba junto a la orilla. ⁸¹Entonces llegó uno de los jefes de la sinagoga, llamado Jairo; y al verlo cayó a sus pies, ⁸²y le suplicó, diciendo: “Mi hijita está a punto de morir. Ven a poner tus manos sobre ella, para que se cure y viva”. ⁸³Y se fue con él. Y una gran multitud lo seguía y lo estrujaba. ⁸⁴Y había una mujer que tenía flujos de sangre desde hacía doce años, ⁸⁵y que había sufrido mucho con los médicos y gastado todo lo que tenía sin provecho alguno, yendo más bien a peor. ⁸⁶Habiendo oído lo que se decía de Jesús, se le acercó por detrás entre la multitud y tocó su manto. ⁸⁷Porque decía: “Si logro tocar siquiera sus vestidos, quedaré curada”. ⁸⁸E inmediatamente cesó la hemorragia, y sintió en su cuerpo que se había curado de su enfermedad. ⁸⁹Y Jesús, dándose cuenta de la fuerza que había salido de él, inmediatamente se volvió en medio de la multitud, y dijo: “¿Quién ha tocado mis vestidos?” ⁹⁰Y los discípulos le dijeron: “Ves la gente que te está estrujando y todavía dices: ‘¿Quién me ha tocado?’” ⁹¹Y él miraba a su alrededor para ver quién lo había hecho. ⁹²Pero la mujer, viendo lo que le había sucedido, se acercó asustada y temblorosa y, postrándose ante él, le dijo toda la verdad. ⁹³Y él le dijo: “Hija, tu fe te ha sanado; vete en paz y queda curada de tu mal”. ⁹⁴Aún estaba hablando cuando llegaron unos de casa del jefe, a quien dijeron: “Tu hija ha muerto, ¿por qué molestar ya al Maestro?” ⁹⁵Pero sin hacer caso de lo que decían, Jesús dijo al jefe de la sinagoga: “No temas; basta con que tengas fe”. ⁹⁶Y no permitió que lo acompañara nadie, salvo Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago. ⁹⁷Cuando llegaron a casa del jefe de la sinagoga vio un alboroto y a los que lloraban y daban grandes alaridos. ⁹⁸Y al entrar les dijo: “¿Por qué alborotáis y lloráis? La niña no está muerta, sino dormida”. ⁹⁹Y se burlaban de él. Pero Jesús echó fuera a todos y tomó consigo al padre y a la madre de la niña y a los que estaban con él y fue donde estaba la niña. ¹⁰⁰Tomándola de la mano, le dijo: *Talitha kum*, que significa: “Niña, a ti te digo, levántate”. ¹⁰¹E inmediatamente la chica se levantó y se puso a andar (tenía doce años de edad), y ellos, inmediatamente, se llenaron de estupor. ¹⁰²Y él les insistió mucho en que nadie se enterase de aquello y les dijo que dieran a la niña algo de comer.

¹⁰³Luego volvió de la región de Tiro y, a través de Sidón, fue al mar de Galilea, pasando por la Decápolis. ¹⁰⁴Y le trajeron un sordo, que además tenía un impedimento en el habla, y le suplicaron que pusiera su mano sobre él. ¹⁰⁵Y tomándolo aparte de la multitud, a solas, le metió sus dedos en los oídos y le escupió y le tocó la lengua; ¹⁰⁶y, mirando al cielo, suspiró y le dijo: *Effatá*, es

decir, “Ábrete”. ³⁵Y se le abrieron los oídos, y se le soltó la lengua, y hablaba sin dificultad. ³⁶Y les mandó que no lo contaran a nadie; pero cuanto más se lo ordenaba, más empeño ponían ellos en divulgarlo. ³⁷Y estaban sobremanaera asombrados y decían: “Todo lo ha hecho bien; incluso hace oír a los sordos y hablar a los mudos”.

^{8,22}Y llegaron a Betania. Y le trajeron un ciego, rogándole que lo tocara. ²³Y él tomó al ciego de la mano y lo condujo fuera del pueblo; y habiéndole escupido en los ojos, puso las manos sobre él y le preguntó: “¿Ves algo?” ²⁴Él alzó la vista y dijo: “Veo hombres, pero parecen como árboles que caminan”. ²⁵Entonces le puso de nuevo las manos sobre los ojos; él miró fijamente y quedó curado, de manera que veía todo con nitidez. ²⁶Y lo mandó a su casa, diciéndole: “Ni siquiera entres en el pueblo”.

Son claramente visibles los indicios de la transmisión marcana, en particular el típico “inmediatamente” ³⁰² y las terminaciones con expresiones corales de admiración y alabanza (2,12; 7,37) o con el contraste entre el silencio como orden y la publicidad como respuesta (1,44-45; 5,42-43; 7,36). También es perceptible la voz del narrador en la adición de un comentario sarcástico relativo a médicos (5,26), tema no infrecuente ³⁰³ y sin duda confirmado por la dura experiencia de algunos entre los diversos auditorios de Jesús ³⁰⁴. Y personalmente estoy convencido de que Marcos utilizó el relato de curación en dos etapas (8,22-26) para indicar lo penosamente lenta que fue la transición de los discípulos de Jesús desde su ceguera (8,18) hasta la vista parcial de Pedro en su confesión (8,29) y después (9,9) ³⁰⁵.

Al mismo tiempo, el hecho de que las más de las veces se sitúe el suceso en un lugar mencionado por su nombre es difícil de atribuir a un posterior enriquecimiento del relato ³⁰⁶. Destaca la sencilla intimidad y falta de adornos del segundo relato de curación del evangelio marciano (1,29-31), incluso para lo que es habitual en Marcos: ¡tenemos aquí una estampa de

³⁰² Mc 1,29.30.42.43; 2,8.12; 5,29.30.42.

³⁰³ 2 Cr 16,12; Eclo 10,10; 38,15; Tob 2,10; 1QapGn 20,20; Filón, *Sac.* 70; *m. Qid.* 4,14.

³⁰⁴ ¿Fue Marcos quien creó el “emparedado marciano” en 5,21-43 (cf. 3,20-35; 11,12-25; 14,53-72), o tal vez un episodio gemelo ya intercalado en la tradición (y en el recuerdo) le dio a él la idea de utilizar la misma técnica en otras partes de su evangelio? Esto es un buen ejemplo de la dificultad de discernir la redacción marcana (cf. *supra*, § 7.4c en n. 75). Para un estudio de la cuestión véase en especial Guelich, *Mark*, 292-93.

³⁰⁵ Similarmente, p. ej., Guelich, *Mark*, 430; Meier, *Marginal Jew* II, 691-92.

³⁰⁶ La casa de Simón y Andrés (1,29); “en casa”, en Cafarnaún (2,1); Betsaida (8,22); sobre Cafarnaún y Betsaida véase *supra*, § 9.9d y nn. 305 y 329 respectivamente; véase también Meier, *Marginal Jew* II, 692-93 y su respuesta en n. 71 a la conclusión de Guelich de que “Betsaida” es redaccional.

la vida normal!³⁰⁷ Igualmente notable es la descripción del estado emocional de Jesús frente a la lepra³⁰⁸; no sólo se siente “profundamente compadecido” (1,41: *splanchnistheis*)³⁰⁹, sino que se dirige “en tono severo” (1,43: *embrimēsamenos*)³¹⁰ al leproso³¹¹. Algo sorprendente también, dada la actitud de Marcos con respecto a la ley de lo puro y lo impuro en otro pasaje (7,19), es la orden de Jesús al hombre: “Vete, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que ordenó Moisés” (1,44)³¹². Asimismo cuesta no sospechar la presencia de un vivo recuerdo tras la referencia a los cuatro amigos del paralítico que “levantaron la techumbre por encima de él [Jesús] y, cuando hubieron hecho una abertura [*exoryxantes*]³¹³, bajaron la camilla” (2,4)³¹⁴. En cuanto al siguiente lance, no sorprende que uno de los intervinientes sea recordado por su nombre (“Jairo”), puesto que era jefe de la asamblea (5,22); un suceso en que participase tan prominente

³⁰⁷ La suegra de Pedro no vuelve a ser mencionada. “Esta breve estampa se asemeja tanto como lo que más a la referencia de un suceso real” (Funk, *Acts of Jesus*, 59); similarmente, Lüdemann, *Jesus*, 13. Véase también Pesch, *Markusevangelium* I, 131-32. En cambio, Meier casi exagera en su preocupación por no afirmar demasiado sobre este relato (*Marginal Jew* II, 707-708). Lucas presenta la curación prácticamente como un exorcismo: Jesús “conminó a la fiebre” (Lc 4,39; cf. 4,35).

³⁰⁸ Sobre lo que pueden significar aquí las palabras griegas *lepros* y *lepra* (1,40.42) véase D. P. Wright / R. N. Jones, “Leprosy”, *ABD* IV 277-82.

³⁰⁹ Para el debate sobre si el más débilmente atestiguado *orgistheis* (“enojado”) debe considerarse como la lectura anterior, véase Meier, *Marginal Jew* II, 748, n. 106.

³¹⁰ LSJ, *embrimaomai*; cf. Taylor, *Mark*, 188-89; “refunfuñando” (Marcus, *Mark* I, 206). Véase también S. Eitrem, *Some Notes on the Demonology in the New Testament* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1966) 51-55.

³¹¹ Hay división de opiniones respecto a este episodio. Lüdemann cree que tal tradición no tiene valor histórico (*Jesus*, 14). Pero en el Seminario de Jesús “se ha impuesto la opinión, por estrecho margen, de que Jesús curó al ‘leproso’ de alguna forma de dermatitis” (*Acts of Jesus*, 62). Sin embargo Pesch, habitualmente más conservador, se muestra mucho menos impresionado (*Markusevangelium* I, 147); Meier se abstiene de pronunciarse en cuanto a los detalles del relato, aunque tiene mayor confianza que Pesch en que “durante su ministerio Jesús dijo curar leprosos, y otras personas pensaban que lo había hecho” (*Marginal Jew* II, 706); Kollmann, por su parte, cree que la “adaptación obviamente cristológica y la emulación de 2 Re 5” (!) no permiten tener una pista clara sobre las curaciones de lepra por parte de Jesús (*Jesus*, 225).

³¹² Guelich va demasiado lejos al sugerir que la expresión *eis martyrion autois* se debería traducir como “prueba contra ellos” (*Mark*, 76-77), puesto que la idea más ostensible es de cumplimiento de la ley formulada en Lv 13-14 (aunque cf. 6,11). Mateo y Lucas utilizaron esa expresión tal cual.

³¹³ “Probablemente en referencia a hacer un boquete en la cubierta de yeso ... y retirar los escombros a un lado ... para evitar su caída sobre los de dentro de la casa” (BAGD, *exoryssō*, b). La versión de Lucas supone que la cubierta era de tejas, correspondiente a un tipo de casa más sólida, familiar a su público de lengua griega.

³¹⁴ Véase Pesch, *Markusevangelium* I, 157-58; también *infra*, § 17.2b. “El relato refleja un suceso de la vida pública de Jesús” (Funk, *Acts of Jesus*, 64); contrástese con Lüdemann, *Jesus*, 15.

personaje local, inevitablemente habría causado revuelo³¹⁵. En el episodio intercalado, la importancia del padecimiento de la mujer con hemorragias en una sociedad donde la sangre y las menstruaciones eran principales causas de impureza³¹⁶ queda simplemente sobrentendida; el relato cobró su forma en un contexto palestino, donde no hacía falta más explicación³¹⁷. Dignas de atención son también las palabras arameas de Jesús conservadas en 5,41 (*talitha kum*) y 7,34 (*effatá*)³¹⁸. Bien podría haberse dado el caso de que transmisores posteriores hubieran conservado las palabras en arameo porque producían una sensación de magia y misterio en un ambiente de lengua griega³¹⁹. Pero no se trata de palabras sin sentido, como las que encontramos en los papiros mágicos³²⁰. Más bien, probablemente, pertenecían a la tradición desde el principio, como palabras que los primeros transmisores arameos recordaban que había pronunciado Jesús³²¹. Por último debemos señalar que, aunque Marcos hizo un buen uso del relato de la devolución de la vista a un ciego, su curación en dos etapas no

³¹⁵ Véase también Meier, *Marginal Jew* II, 784-88; Twelftree, *Jesus*, 305-307. Meier (782-84) critica justificadamente a Pesch (*Markusevangelium* I, 312-13) por hacer demasiado hincapié en el posible significado simbólico del nombre "Jairo" (¿"Él iluminará/despertará"?). Y aunque los paralelos con Elías (1 Re 17,17-24) y Eliseo (2 Re 4,18-37) llaman naturalmente la atención, es claro que no han sido utilizados como plantilla para el relato sobre la hija de Jairo; difícilmente podrían haber servido de "modelo" (Lüdemann, *Jesus*, 37; contrástese con la tempestad calmada y la primera multiplicación de los panes, *infra*, 15,7f).

³¹⁶ Si las restricciones impuestas a las mujeres con la menstruación eran severas (Lv 15,19-27; véase también *m. Zabim*), esta mujer que padecía de hemorragias permanentes debía de estar socialmente imposibilitada, puesta en cuarentena (Marcus, *Mark* I, 357-58). Y en tal caso es aún más notable su atrevimiento en romper tan grave tabú.

³¹⁷ Véase también Pesch, *Markusevangelium* I, 305-306; Twelftree, *Jesus*, 317-18. El Seminario de Jesús opina que el núcleo del relato "en su forma más primitiva debió de ir por esta línea: 'Había una mujer que sufría hemorragias vaginales. Tocó el manto de Jesús y al instante cesaron los flujos de sangre'" (Funk, *Acts of Jesus*, 80). Kollmann sólo es capaz de ver aquí un relato coincidente con los intereses de la propaganda misionera judeocristiana helenística (*Jesus*, 229-31).

³¹⁸ Sobre estas palabras arameas véase M. Wilcox, "Semitisms in the New Testament": *ANRW* 2.25.2 (1984) 998-99, 1000-1002 (*Talitha* es posiblemente un nombre personal = griego, *Thaleththi*); Markus, *Mark* I, 474-75.

³¹⁹ "La palabra mágica" (Bultmann, *History*, 213-14). Según Luciano, los sanadores tendían a emplear *rhēsis barbarikē*, "lenguaje extranjero" (*Philops.* 9); véase también Theissen, *Miracle Stories*, 64-65.

³²⁰ Véase la vigorosa respuesta de Meier a F. L. Horton, "Nochmals *ephphatha* in Mk 7:34": *ZNW* 77 (1986) 101-108 (*Marginal Jew* II, 759 n. 159); cf. Kollmann, *Jesus*, 233-54.

³²¹ "Estas fórmulas [de curación arameas] fueron conservadas probablemente con el propósito de guiar a los taumaturgos cristianos en actividades sanadoras" (Aune, "Magic in Early Christianity", 15,34-35).

acredita mucho a Jesús como sanador³²². El embarazo de su relativo fracaso y lo rudimentario de la técnica son seguramente indicios suficientes de que el relato se remonta a una tradición de la misión de Jesús recordada a pesar (o a causa) de su índole problemática³²³.

Cualquiera que sea ahora nuestra idea de los sucesos que pudieron ocasionar estos relatos, la conclusión más obvia es que durante esa misión debió de haber varias curaciones que, para quienes las experimentaron/presenciaron, tuvieron carácter religioso y fueron realizadas a través de Jesús por el poder divino. Esas primeras impresiones se plasmaron casi con certeza en los recuerdos de los episodios tal como circularon por primera vez entre los seguidores de Jesús. Strauss tenía razón: elimínese el elemento de milagro y se eliminará la razón misma por la que surgió el relato.

f. *Los milagros sobre la naturaleza*

Los “hechos extraordinarios” más inauditos atribuidos a Jesús suelen ser conocidos como “milagros sobre la naturaleza”, muy en particular la tempestad calmada (Mc 4,35-41 parr.), la primera multiplicación de los panes (6,32-44 parr.) y el caminar de Jesús sobre las aguas (6,45-52 parr.)³²⁴. Ya comenté muy anteriormente la tempestad calmada (§ 8.4c), por lo cual sólo corresponde hacer lo mismo aquí con los otros

³²² ¿Es esto parte de la razón por la que lo omiten Mateo y Lucas?

³²³ Meier subraya el criterio de dificultad: “Describir a Jesús escupiéndolo a una persona en la cara no parece estar muy en armonía con ninguna corriente cristológica de la Iglesia primitiva” (*Marginal Jew* II, 693); además llama la atención sobre el número de hápax en 8,23-25 (741-42 n. 76). Similarmente con respecto a Mc 7,31-37: dificultad (713-14) y hápax (758 n. 154). Meier es seguido por Twelftree, *Jesus*, 300-301, 322-23. Lüdemann se muestra de acuerdo: “Los detalles específicos podrían indicar que [Mc 7,31-37] es auténtico” (*Jesus*, 52; en contraste con Pesch, *Markus-evangelium* I, 399). Y asimismo Mc 8,22-26 suscita en Lüdemann la siguiente frase: “Un relato tan abstruso como éste difícilmente puede proceder de la comunidad” (*Jesus*, 55; la clase de comentario ufano que invita a trazar con lápiz un “¡Oh!” al margen). El Seminario de Jesús (Funk, *Acts of Jesus*), si bien muestra cierta confianza con respecto a Mc 8,22-23: “Los Miembros, por una estrecha mayoría, concluyen que Jesús curó al menos a un ciego” (103), alberga más dudas sobre 7,32-35 (98-99).

³²⁴ Sobre los otros milagros usualmente incluidos en esta categoría —la moneda en la boca del pez (Mt 17,27), la maldición de la higuera (Mc 11,12-14.20-21 par), la pesca milagrosa (Lc 5,1-11/Jn 21,1-14?) y la transformación del agua en vino (Jn 2,1-11)—, véase Meier, *Marginal Jew* II, 880-904, 934-50, cuyas conclusiones son de una sensatez extraordinaria. Acerca del primero de estos milagros en particular, cf. R. Bauckham, “The Coin in the Fish’s Mouth”, en Wenham / Blomberg (eds.), *Miracles of Jesus*, 219-52.

dos acontecimientos. En el primero de ellos hay una ligera posibilidad de que Mateo y Lucas conocieran una versión distinta de la marcana, aunque cercana a ella (Mt 14,13-21/Lc 9,10-17); sin embargo, para lo que ahora nos ocupa, bastará con citar sólo a Marcos. Lo más interesante es que en ambos casos hay un paralelo joánico de la versión sinóptica.

Mc 6,32-44	Jn 6,1-14
³²Y se fueron en la barca a un lugar retirado, a solas. ³³Pero muchos los vieron partir, y los reconocieron, y de todas las ciudades fueron allí a pie, y llegaron antes que ellos. ³⁴Al desembarcar vio <u>una gran multitud</u>, y tuvo compasión de ellos, porque eran como ovejas sin pastor; y se puso a enseñarles muchas cosas. ³⁵Y era ya <u>una hora muy avanzada</u> cuando se acercaron a él sus discípulos y le dijeron: “Éste es un lugar solitario, y la hora es ya avanzada; ³⁶despídelos, para que yendo a las aldeas y pueblos de los alrededores puedan <u>comprarse</u> algo de <u>comer</u>”. ³⁷Pero él les respondió: “Dadles vosotros de comer”. Y ellos le dijeron: “¿Habremos de ir a <u>comprar</u> doscientos denarios de pan para darles de comer?” ³⁸Y él les dijo: “¿Cuántos panes tenéis? Id a ver”. Y habiéndolo averiguado, le dijeron: “<u>Cinco y dos peces</u>”. ³⁹Entonces él mandó que se sentaran todos por grupos en la verde <u>hierba</u>. ⁴⁰Y se sentaron distribuidos por grupos de cien y de cincuenta. ⁴¹Y <u>tomando</u> los cinco <u>panes</u> y los dos peces, alzó los ojos al cielo, los partió y los iba dando a los discípulos para que los sirviesen a la gente; y repartió los dos peces entre todos ellos. ⁴²Y todos comieron y quedaron saciados. ⁴³Y recogieron <u>doce cestos</u> llenos de <u>trozos</u> de pan, y las sobras de los peces. ⁴⁴Y los que habían comido los <u>panes</u> eran <u>cinco mil</u> hombres.	¹Y después de esto fue Jesús a la otra orilla del mar de Galilea, que es el mar de Tiberiades. ²Y una gran multitud lo siguió, porque veían las señales que él obraba en los enfermos. ³Jesús subió al monte y allí se sentó con sus discípulos. ⁴Estaba cerca la Pascua, la fiesta de los judíos. ⁵Alzando entonces la mirada, y viendo que se acercaba a él <u>una gran multitud</u>, dijo Jesús a Felipe: “¿Cómo vamos a <u>comprar</u> pan para que <u>coma</u> toda esa gente?” ⁶Decía esto para ponerlo a prueba, porque él sabía lo que iba a hacer. ⁷Le respondió Felipe: “Con <u>doscientos denarios</u> no <u>compraríamos</u> bastante para dar un poco de pan a cada uno de ellos”. ⁸Uno de sus discípulos, Andrés, hermano de Simón Pedro, le dijo: “⁹Aquí hay un muchacho que tiene <u>cinco panes</u> de cebada y <u>dos peces</u>; pero ¿qué es esto para tantos?” ¹⁰Dijo Jesús: “Haced que la gente se siente. Había mucha <u>hierba</u> en aquel lugar. Se sentaron, pues, los hombres, en número de unos <u>cinco mil</u>.” ¹¹<u>Tomó</u> Jesús entonces los <u>panes</u> y, después de haber dado gracias, los repartió entre los que estaban sentados; y lo mismo todo lo que quisieron de los peces. ¹²Y cuando hubieron comido hasta saciarse, dijo a sus discípulos: “Recoged los trozos sobrantes, que no se pierda nada”. ¹³Ellos los recogieron, y llenaron <u>doce cestos</u> con los <u>trozos</u> de los cinco <u>panes</u> de cebada, dejados por los que habían comido. ¹⁴Al ver la gente la señal que había obrado, decía: “¿Éste es realmente el profeta que iba a <u>venir al mundo</u>!”

Mc 6,45-52	Jn 6,15-21
⁴⁵Inmediatamente obligó a <u>sus discípulos</u> a <u>subirse a la barca</u> y a ir por delante a la otra orilla, a Betsaida, mientras él despedía a la multitud. ⁴⁶Y después de haberse despedido de ellos subió al monte a orar. ⁴⁷Y al atardecer, la barca estaba en medio del mar y él solo en tierra. ⁴⁸Y vio que avanzaban con dificultad, pues les era contrario el <u>viento</u>. Y hacia la cuarta vigilia de la noche se acercó a ellos <u>caminando sobre el mar</u>, y quería pasarlos de largo. ⁴⁹Pero ellos, al verlo caminar sobre el mar, creyeron que era un fantasma y gritaban, ⁵⁰porque todos lo vieron y estaban aterrados. Pero inmediatamente les habló y dijo: “¡Ánimo, <u>soy yo! No temáis</u>”. ⁵¹Y subió <u>a la barca</u> con ellos, y amainó el viento. Y estaban completamente atónitos, ⁵²porque no habían entendido lo de los panes, sino que tenían el corazón embotado.	¹⁵Comprendiendo, pues, que estaban a punto de venir a tomarlo por la fuerza para hacerlo rey, se retiró de nuevo al monte, él solo. ¹⁶Al atardecer, <u>sus discípulos</u> bajaron al mar, ¹⁷<u>subieron a la barca</u> y se pusieron a cruzar el mar hacia Cafarnaún. Ya había oscurecido, y Jesús no había venido aún donde ellos. ¹⁸El mar se encrespó por el fuerte <u>viento</u> que soplabla. ¹⁹Cuando habían remado unas tres o cuatro millas vieron a Jesús <u>caminando sobre el mar</u> y acercándose a la barca. Estaban atemorizados, ²⁰pero él les dijo: “<u>Soy yo, no temáis</u>”. ²¹Entonces quisieron subirlo <u>a la barca</u>, e inmediatamente la barca tocó tierra, allí adonde se dirigían.

Éste es uno de los más interesantes ejemplos del proceso de tradición dentro de los primeros grupos cristianos. Obviamente estamos ante dos versiones de la misma tradición. También se percibe con claridad que una no procede de la otra en fase literaria. La única explicación de peso es que dos versiones orales de los mismos episodios llegaron a Marcos y a Juan de manera independiente³²⁵. Como tradiciones orales, el dato central en ambos casos es muy modesto. Curiosamente, en la primera tradición las únicas coincidencias verbales se limitan a cantidades (doscientos denarios, cinco panes, dos peces, doce cestos, cinco mil participantes); y cabe suponer que un factor decisivo fue aquí la falta de un dicho nuclear de

³²⁵ Hay que señalar también que la primera multiplicación de los panes es el único milagro recogido en los cuatro evangelios (Mt 14,13-21/Mc 6,32-44/Lc 9,10b-17/Jn 6,1-15), aunque Lucas omite la secuencia del caminar sobre las aguas por alguna razón nada evidente (limitarse a señalar que esto marca el comienzo de la “gran omisión” de Lucas [de material marciano: Mc 6,45-8,26] es no explicar nada).

Jesús³²⁶. En la segunda, la constante más significativa son las palabras de Jesús: “Soy yo (*egō eimi*); no temáis”.

Lo más notable, sin embargo, es la vinculación entre las dos tradiciones. Estaban tan fuertemente unidas que el cuarto evangelista conservó el segundo relato a pesar de que interrumpía la pauta “milagro más discurso” seguida a lo largo del “libro de las señales” (Jn 2-12); en este caso, la adición del segundo relato exigió la creación de una especie de torpe pasarela (6,22-25) para volver atrás y presentar a Jesús pronunciando el discurso correspondiente a la multiplicación de los panes (6,26-59). Todo esto lleva a concluir casi inevitablemente que los dos relatos estuvieron unidos más o menos desde el principio, por lo que en la comunicación de la tradición oral llegó a ser tradicional a su vez narrarlos juntos³²⁷. Ello resulta sorprendente, dados los indicios de diversidad en los detalles, y por tanto de flexibilidad en la comunicación, que los relatos paralelos indican. ¿No será que la doble tradición empezó siendo doble porque procedía de un doble recuerdo?

Considerada la tradición tal como ahora está, las conjeturas en este sentido pueden parecer sólo relativamente creíbles. Una característica de los tres “milagros sobre la naturaleza” (incluyendo la tempestad calmada) es el considerable grado en que han sido configurados para obtener ecos y paralelos bíblicos. En la tempestad calmada (Mc 4,35-41) hay claras resonancias de la historia de Jonás³²⁸ y también del famoso pasaje de la tempestad marina de Sal 107,23-30³²⁹. En la primera multiplicación de los panes (Mc 6,32-44) el eco de 2 Re 4,42-44 parece haber determina-

³²⁶ No tengo un juicio definitivo sobre la segunda multiplicación de los panes (para dar de comer a cuatro mil) ofrecida en Marcos (Mc 8,1-10/Mt 15,32-39). Sospecho que Marcos utilizó una versión variante, donde lo mantenido constante no eran cantidades, sino el tema eucarístico: “tomó pan, dio gracias, e iba dándolo” (cf. esp. Lc 22,19); véase también Meier, *Marginal Jew* II, 961-64, 1030-31 n. 301.

³²⁷ Véase Meier, *Marginal Jew* II, 905-906, 908-12, 951-56, 993-94 n. 110.

³²⁸ Jon 1,4: Jonás sube a un barco (*ploion*), se desencadena una gran (*megas*) tempestad, que pone el barco en grave peligro. 1,5: los marineros están atemorizados; pero Jonás, que ha bajado al fondo del barco, duerme (*katheudōn*) tranquilamente. 1,6: el capitán reprende a Jonás por no parecer preocupado ante la posibilidad de que “perezcamos” (*apolōmetha*). 1,9-10: al confesar Jonás su fe, sus compañeros se muestran “sumamente atemorizados” (*ephobēthēsan phobon megan*). 1,15: cuando Jonás es arrojado al agua cesa la furia del mar. 1,16: los marineros vuelven a estar “sumamente atemorizados”. Véase Pesch, *Markusevangelium* I, 270-73; Meier, *Marginal Jew* II, 931, 1008 n. 184.

³²⁹ Especialmente 107,28-29: “Clamaron al Señor en su apuro, y él los libró de sus angustias; apaciguó la tempestad, y callaron las olas del mar”. Véase Marcus, *Mark* I, 336-39.

do el relato del milagro propiamente dicho³³⁰. Y en el episodio donde Jesús camina sobre las aguas (Mc 6,45-52) es difícil no percibir que frases veterotestamentarias relativas a Dios (o a la Sabiduría divina) desempeñaron algún papel en la formación del relato³³¹. En consecuencia, cualesquiera que sean los recuerdos encerrados en estas tradiciones, la impresión es que un propósito teológico les dio la forma que han conservado: Jesús presentado como más grande que Jonás, más grande que Eliseo, y representando o demostrando el dominio del Creador sobre los elementos.

Pero, por otro lado, ciertos detalles incidentales sugieren que algunas reminiscencias históricas fueron incorporadas a estos relatos. En la tempestad calmada, que “otras barcas iban con ellos” (Mc 4,36) no es parte integral del relato; queda allí colgando, como un dato incompleto³³². ¿Aparece este fragmento de tradición porque un testigo recordaba lo que acaso fue una escena capaz de impresionar y de quedar instalada en las sucesivas comunicaciones orales? El hecho inusitado de que los discípulos tomen la

330

2 Re 4,42-44	Mc 6,37-44
42-43 20 panes de cebada; 100 hombres.	38.44 5 panes; 5.000 hombres.
42 Dijo Eliseo: “Dádselo a la gente para que coman”.	37 Él les respondió: “Dadles vosotros de comer”.
43 Pero dijo su servidor: “¿Cómo voy a dar esto a cien hombres?”	37 Ellos le dijeron: “¿Habremos de ir a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?”
44 Así que se lo sirvió.	41 ... para que los sirviesen.
44 Y comieron todos y sobró algo.	42-43 Y todos comieron y quedaron saciados; y recogieron doce cestos llenos de trozos de pan...

Véase, p. ej., Pesch, *Markusevangelium* I, 355-56; Meier, *Marginal Jew* II, 960-61; y el más completo estudio de Davies / Allison, *Matthew* II, 480-85.

³³¹ Viene del monte (cf. Dt 33,2; Hab 3,3); camina sobre las aguas (Job 9,8b; Hab 3,15; Sal 77,19; Is 43,16; también Sab 14,3; Eclo 24,5-6); pasa (cf. Ex 33,19.22; 34,5-6; 1 Re 19,11); *egō eimi* (cf. Ex 3,14; Is 43,1-3,10-11); véase lo que con más amplitud dice Meier, *Marginal Jew* II, 914-9. Lo referido sobre el caminar también de Pedro sobre las aguas (Mt 14,28-31) parece ser una creación mateana que subraya el papel principal de Pedro (como en 16,16-19), pero como un ejemplo de “poca fe” y como contraste con su posterior elogio por Jesús (16,17-19). P. J. Madden, *Jesus' Walking on the Sea: An Investigation of the Origin of the Narrative Account* (BZNW 81; Berlín: de Gruyter, 1977) opina que el episodio se entiende mejor como un relato de una aparición posresurreccional cambiado de lugar (138-39).

³³² Un “fragmento de tradición” (Pesch, *Markusevangelium* I, 270).

iniciativa (“lo llevaron [a Jesús] en la barca, como estaba” [4,36]) y el “ca-bezal” de 4,38 plantean la misma pregunta³³³.

Similarmente, el relato de la multiplicación de los panes contiene como destellos de recuerdos de testigos: la multitud, que, dispersa en la playa, evoca la antigua imagen de Israel como ovejas sin pastor (6,34; § 13.3c); las cantidades (cinco y dos), en las que no hay ningún simbolismo aparente (6,38); la hierba “verde” (6,35)³³⁴, y la distribución en grupos como “cuadros de puerros” (*prasiai, prasiai* [6,40]). Y ya nos hemos referido a la intrigante conexión que se da entre Marcos y Juan en las respectivas transiciones de este relato al del caminar sobre las aguas (§ 15.3h). Considerados estos factores, Meier puede concluir sensatamente: “Lo más probable es que detrás de todos estos relatos evangélicos en que Jesús da de comer a una multitud haya alguna memorable comida a base de pan y pescado, y con tonos escatológicos, celebrada por Jesús y sus discípulos con una gran multitud a orillas del mar de Galilea”³³⁵.

En el episodio del caminar de Jesús sobre las aguas hay algunos detalles curiosos que no armonizan con el efecto epifánico general. “Quería pasarlos de largo” (6,48); tal declaración de intención añade oscuridad al relato, sobre todo porque luego Jesús sube a la barca³³⁶. Tampoco la frase “creyeron que era un fantasma”³³⁷ se explica fácilmente como eco del NT ni cuadra bien al relato. Es cierto que la repetida referencia al miedo de los discípulos (“gritaban”, “estaban aterrados” [6,49.50]) pone de relieve lo angustioso de la situación y prepara dramáticamente el camino para el subsiguiente desenlace (cf. Lc 24,37; Hch 12,9). Pero cierto es también que el relato en este punto parece más que otra cosa un cuento de fantasmas. Propio, por ejemplo, de tal tipo de narración es el empleo de *pantes*: “*todos* lo vieron” (6,50). Por último percibimos la curiosa discordancia entre los dos finales: Juan nos refiere que los discípulos “quisieron subirlo a la barca” y no indica si el deseo fue realizado (contrástese con Mc 6,51); pero se encontraron con que “inmediatamente la barca tocó tierra” (Jn

³³³ Murphy-O'Connor señala que los pescadores “todavía tienen que estar vigilantes frente a posibles tempestades de viento que pueden sobrevenir en cuestión de minutos, causadas por ráfagas procedentes de los wadis de la tierra circundante” (*Holy Land*, 410).

³³⁴ Un eco de Sal 23,2 es lejano en el mejor de los casos y, según Twelftree, *Jesus*, 319, siempre irrelevante.

³³⁵ Meier, *Marginal Jew II*, 965-66.

³³⁶ Mateo omite la frase; quizá la declaración de intención era demasiado incompatible con el tema de la epifanía, que, por lo demás, él seguramente encontraba muy adecuado.

³³⁷ Véase BDAG, *phantasma*.

6,21). En conjunto, todo sugiere un estado de ensoñación, de movimiento y de visión impresionista más que un suceso claramente recordado³³⁸.

En consecuencia, me encuentro preguntándome si detrás siquiera de los dos milagros en el mar es posible detectar alguna experiencia medio recordada que hubiera servido de base y de estímulo para el desarrollo teológico que dio a las tradiciones su carácter definitivo³³⁹. Como en la posibilidad antes apuntada respecto a la comida multitudinaria, ¿pudo haber discípulos que experimentaran uno o más viajes peligrosos por el lago como un milagro de salvamento o una revelación? Tampoco en este caso debemos dar por supuesto que originalmente hubo unas referencias a hechos no milagrosos que más tarde fueron desarrollados como milagros. El argumento de Strauss tiene validez también aquí. Y a pesar de que la capa teológica es impenetrable en la mayor parte de los puntos, algunas reminiscencias parecen abrirse paso a través de ella³⁴⁰. Posiblemente, pues, debemos pensar que estamos también aquí ante tradiciones que más o menos desde el principio tuvieron la forma que aún las determina, y que la recibieron de quienes reflexionaron sobre experiencias que ellos interpretaron y contaron por medio estos relatos. Pero, aun admitiendo tal posibilidad, dudo de que tenga mucho peso.

g. ¿Era Jesús un mago?

Esta cuestión ha sido intensamente debatida desde que Morton Smith propuso un claro “sí” como respuesta³⁴¹. Pero el debate ha estado

³³⁸ En *Jesus and the Spirit*, 73 y 280 n. 27, recuerdo el paralelo de *operatio in distans* señalado por Rudolf Otto. B. J. Malina, “Assesing the Historicity of Jesus’ Walking on the Sea: Insights from Cross-Cultural Social Psychology”, en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, 351-71, advierte de que no se debe limitar el estudio a paralelos literarios, evalúa el episodio como un ejemplo de estados de conciencia alterados y concluye: “Tal como es referido en los evangelios, el incidente presenta el sello de la verosimilitud histórica y debe ser considerado como un episodio históricamente auténtico” (369).

³³⁹ No veo razón para considerar que uno de los dos milagros en el mar es variante del otro (véase Meier, *Marginal Jew II*, 996-97 n. 110).

³⁴⁰ Sin embargo, Meier es firme en su juicio: “Lo más probable es que el relato en que Jesús camina sobre las aguas sea de principio a fin una creación de la Iglesia primitiva, una confesión cristológica en forma narrativa”; “la tempestad calmada es un producto de la teología cristiana de los primeros tiempos” (*Marginal Jew II*, 921, 933). Similarmente Pesch, *Markusevangelium I*, 276, 362-63. Twelftree, en *Jesus*, se conforma con dejar “abierta” la cuestión del origen de la tempestad calmada (317), pero adopta una postura algo más positiva con respecto al relato sobre el caminar de Jesús sobre las aguas (321-22).

³⁴¹ M. Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper & Row. 1978); similarmente Crossan, *Historical Jesus*, 305 (pero su “sí” encierra ciertas reservas); buenas bibliografías en Meier, *Marginal Jew II*, 553-56; y Klauck, *Religious Context*, 209-31.

siempre embarullado y nunca ha podido conducir a una respuesta realmente satisfactoria. Un problema básico es la definición de “magia” y la variedad de prácticas que entran en este término³⁴²; en particular, ¿se puede considerar que el intento de manipular o compeler los poderes espirituales es un rasgo definitorio de la magia? Un problema conectado con el anterior es que la imbricación entre religión, rito y magia³⁴³ significa que todo intento de ejercer una interacción con el mundo espiritual expone a la acusación de magia o hechicería. “Mago” entra en las clasificaciones sociales, y donde tal término tiene un carácter negativo, como suele ser el caso³⁴⁴, su empleo indica más la actitud polémica del oponente que una verdadera descripción³⁴⁵.

Pero hay dos cosas que se pueden ver con razonable claridad. Primera: si la magia es definida como ritos y prácticas utilizados para compeler a los dioses y a los poderes espirituales, entonces podemos decir con certeza que estaba “omnipresente en la antigüedad clásica”³⁴⁶, y asimismo en el judaísmo palestino y en el de la diáspora³⁴⁷. Segunda: como ya hemos visto, uno de los ataques más constantes dirigidos contra Jesús por los primeros oponentes del cristianismo era la acusación de bruje-

³⁴² Meier propone una escala móvil, un espectro o continuo de características, que varían desde el “tipo ideal” de milagro hasta el “tipo ideal” de magia (*Marginal Jew* II, 537-52). Su tratamiento del asunto incluye un útil examen de otros estudios (560-61 n. 26).

³⁴³ Cf., p. ej., la Introducción a M. Meyer / R. Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994) 1-6; en relación con este asunto, “los libros escritos por sociólogos tienden a incluir la palabra *religión* en el título, mientras que los escritos por antropólogos suelen incluir *magia*” (3). Similarmente a Meier, Klauck presenta la magia y la religión como polos opuestos en un continuo, dos extremos unidos por una línea común; en términos simples, como de eslogan: “la coerción es típica de la magia, y el ruego es típico de la religión” (*Religious Context*, 217-18).

³⁴⁴ Véase, p. ej., Theissen, *Miracle Stories*, 233, 238-43; Aune, “Magic in Early Christianity”, 1518-19; H. D. Betz, “Magic in Greco-Roman Antiquity”: *ER* 9 (1995) 93; Crossan, *Historical Jesus*, 304-10 (“la magia como bandidaje religioso”); más bibliografía en Meier, *Marginal Jew* II, 558-59 n. 19.

³⁴⁵ Ilustra este punto la acusación contra Jesús de que él recurrió a la brujería para expulsar demonios (Mc 3,22 parr.). Pese a reconocer que tal acusación es “un denuedo polémico, no una descripción objetiva”, Crossan, injustificadamente, deduce de ella que “quizá Jesús curó en trance extático” (*Birth*, 341).

³⁴⁶ F. Graf, *Magic in the Ancient World* (Cambridge: Harvard University, 1997) 1.

³⁴⁷ Véase P. S. Alexander, “Incantations and Books of Magic”, en Schürer, *History* III, 342-79; C. E. Arnold, *Ephesians: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting* (SNTSMS 63; Cambridge: Cambridge University, 1989) 29-34, y los datos indicados *supra* (§ 15.7a). Para referencias veterotestamentarias véase el resumen de Betz, “Magic”, 96.

ría³⁴⁸. ¿En qué se basaban? Cuatro aspectos de la técnica de Jesús requieren comentario.

1) En tiempos de Jesús, sanadores y exorcistas solían utilizar *ayudas materiales*, particularmente en exorcismos. En el exorcismo de Tobías, éste tiene éxito quemando el hígado y el corazón de un pez (Tob 8,3). Josefo refiere que el olor de una raíz hizo salir un demonio por la nariz de un poseso (*Ant.* 8.45-49). Según Justino, en los exorcismos se utilizaban fumigaciones y nudos mágicos (*Dial.* 85.3). En el *Testamento de Salomón*, gracias a un anillo con un sello que le ha dado el señor Sabaot a través del arcángel Miguel, puede Salomón tener sujetos a los demonios³⁴⁹. A veces también encontramos, como plasmación material del exorcismo, que el diablo manifiesta su expulsión derribando algún objeto en su marcha³⁵⁰. Esto último plantea la interesante posibilidad de que la estampida de los cerdos en Mc 5,13 parr. tuviera originalmente la misma función de demostrar que la “legión” de espíritus impuros/demonios había salido realmente del hombre³⁵¹. Exceptuado tal episodio, los relatos de exorcismos están notablemente libres de referencias a ayudas materiales. Jesús no utilizó —que se sepa— ninguna de esas ayudas en sus exorcismos. ¿Evitó deliberadamente lo que parece haber caracterizado la práctica exorcista?

2) Sin embargo, en los relatos de sus curaciones, regularmente se refiere que Jesús tomó de la mano al enfermo³⁵² o que la extendió para *tocarlo* (como al leproso de Mc 1,41). En el evangelio de Marcos, la *imposición de manos* es considerada el modo normal de atender Jesús a los enfermos³⁵³.

³⁴⁸ Véase Stanton, “Jesus of Nazaret: Magician and False Prophet?” (*supra*, n. 95). Para un anterior examen de la cuestión, cf. Smith, *Jesus the Magician*, cap. 4. Smith cita la acusación contra Jesús de ser “un malhechor” (Jn 18,30), que él, en razón de legislación romana posterior, interpreta como equivalente a ser “mago” (41, 174). Incluso traza la vida de “Jesús el mago” con datos de quienes no fueron discípulos suyos (67): algo así como intentar reconstruir la imagen de un puzzle de 1.000 piezas con las 20 piezas aún conservadas.

³⁴⁹ *TestSal* 1,6; 2,5; 5,11; 7,3.8, etc.; interesantes variaciones en 18,15-16.28.32-35.38, etc.

³⁵⁰ Josefo, *Ant.* 8.48 (un vaso con agua volcado); Filóstrato, *Vida* 4.20 (una estatua derribada). Véase también Theissen, *Miracle Stories*, 66-67.

³⁵¹ Alternativamente, la idea podría ser la de enviar al demonio a algún otro objeto del que fuera posible deshacerse (Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 75).

³⁵² Mc 1,31/Mt 8,15 (“tomándola/la tomó de la mano”); Mc 5,41 parr. Hay que señalar, sin embargo, que los evangelios no hablan de que Jesús tocara a los endemoniados (Aune, “Magic in Early Christianity”, 1529); la única excepción podría ser Mc 9,27, si bien el contacto se produce cuando ya ha tenido lugar el exorcismo.

³⁵³ Mc 5,23 (manos)/Mt 9,18 (mano); Mc 6,2 (“con sus manos”); 6,5; 7,32; 8,23; Lc 4,40; 13,13. Quizá también las imponía en bendiciones (como en Mt 19,13; pero en Mc 10,13/Lc 18,15 se habla de “tocar”; Mc 10,16/Mt 19,15). Véase también *Epi-labomenos*, “tomó de [la mano]” (Mc 8,23; Lc 9,47; 14,4).

¿Era esto distintivo? Se ha subrayado frecuentemente el desconocimiento de tal práctica en el judaísmo bíblico y posbíblico, si bien ahora está atestiguada en 1QapGn 20,28-29, donde el exorcismo es realizado mediante oración e imposición de manos³⁵⁴. Quizá, pues, lo que se recuerda de Jesús sea un simple gesto (¿de compasión o de calor humano?) habitual en él cuando se encontraba frente a la enfermedad. Pero lo cierto es que su éxito en las curaciones es atribuido al gesto en cuestión (n. 353), cuyo recuerdo influyó seguramente en la práctica cristiana³⁵⁵.

Más sorprendentes son las referencias sobre el recurso de Jesús a *escupir* al realizar algunas curaciones. En el caso del sordomudo, “le metió sus dedos en los oídos y le escupió y le tocó la lengua” (Mc 7,33); y en el del ciego de Betsaida, Jesús impuso a éste las manos, “habiéndole escupido en los ojos” y luego “le puso de nuevo las manos sobre los ojos” (8,23.25). El cuarto evangelista, por su parte, presenta a Jesús escupiendo en tierra, haciendo barro con la saliva y aplicándolo a los ojos de un ciego (Jn 9,6). Estas prácticas se prestan fácilmente a la clasificación de “magia”³⁵⁶; pero, nos como recuerda Joel Marcus, la saliva era en el mundo antiguo un remedio popular, valorado incluso por médicos profesionales como el mismo Galeno³⁵⁷. Muy apreciada era la de personalidades famosas³⁵⁸. También en círculos judíos se creía eficaz la saliva³⁵⁹. Realmente, pues, no habría sido tan extraño que Jesús se hubiera servido de tal medio si él mismo o aquellos a los que atendió compartían la creencia común. La “magia” podía estar sólo en el ojo del espectador³⁶⁰.

³⁵⁴ Véase, p. ej., E. Lohse, *cheir*, en *TDNT* IX, 428, quien además señala que la Septuaginta ofrece la traducción *epithēsei tēn cheira* en 2 Re 5,11 (n. 23). Aune observa que en las tradiciones helenísticas los taumaturgos raramente utilizan el contacto manual para efectuar curaciones (“Magic in Early Christianity”, 1533). Sin embargo, Apolonio es descrito “tocando” a una niña al parecer muerta (Filóstrato, *Vida* 4.45). Véase también Eitrem, *Notes*, 41-46; Theissen, *Miracle Stories*, 62, 92-93; Yamauchi, “Magic or Miracle?”, 135-36.

³⁵⁵ Hch 3,7; (5,12); 9,12.17.41; (14,3; 19,11); 28,8; Mc 16,18.

³⁵⁶ Smith, *Jesus the Magician*, 92, 118; Aune, “Magic in Early Christianity”, 1537-38; algunas consideraciones al respecto en Meier, *Marginal Jew* II, 567-68 n. 54.

³⁵⁷ Marcus, *Mark I*, 473-74, citando a Galeno, *Facultades Naturales* 3.7. También Plinio aprecia el poder curativo de la saliva, “la medicina de la lengua” (*Historia natural* 28.7.35-39; textos en Cotter, *Miracles*, 187-89). Véase asimismo Eitrem, *Notes*, 56-60, quien observa que Jesús nunca utilizó el método popular de alejar a soplidos la enfermedad (47-49); Theissen, *Miracle Stories*, 63; Yamauchi, “Magic or Miracle?”, 137-41.

³⁵⁸ Tácito (*Historias* 4.81) y Suetonio (*Vespasiano* 7) dan noticia de un ciego que suplicó a Vespasiano que lo curase con su saliva.

³⁵⁹ Marcus cita *b. Baba batra* 126b, donde R. Janiná envía enfermos a su hijo, “porque es un primogénito, y su saliva cura” (*Mark I*, 473).

³⁶⁰ Una preocupación de este género podría haber sido un factor en la decisión de Mateo y Lucas de omitir los dos episodios marcanos.

En lo relativo al contacto *físico*, el otro caso llamativo es el episodio de la mujer curada por la fuerza que fluía de (o a través de) los vestidos de Jesús (Mc 5,27-30). También aquí es fácil percibir connotaciones mágicas o la concepción mágica de un milagro³⁶¹. Al mismo tiempo, sin embargo, debemos recordar que Lucas no tuvo inconveniente en atribuir curaciones a la sombra de Pedro y al poder de pañuelos tocados por Pablo (Hch 5,15; 19,12), mientras por otro lado describía a Pedro y Pablo distanciándose de las prácticas mágicas y triunfando sobre ellas³⁶². La historia de las canonizaciones y de las reliquias contiene demasiadas referencias a tal tipo de curaciones, igualmente susceptibles de interpretaciones críticas alternativas³⁶³, como para que sean tomados a la ligera los datos ofrecidos en los relatos marcanos.

3) Merece mención aparte el hecho ya señalado de que la mayoría de las referencias a la fe (o falta de ella) en los sinópticos están relacionadas con milagros³⁶⁴. Evidentemente se piensa en alguna clase de sinergia entre el poder sanador de Jesús y la confianza (en Dios) de los que son curados. Es más, de Mc 6,5 parece desprenderse que el poder de Jesús para obrar milagros depende de la fe de sus posibles beneficiarios, o al menos está limitado por ella³⁶⁵. Esto también es un rasgo distintivo de la tradición de Jesús³⁶⁶, y tiene casi ciertamente sus raíces en la actividad de Jesús como sanador³⁶⁷. Que él recomendó una confianza expectante está asimismo

³⁶¹ Meier, *Marginal Jew* II, 709.

³⁶² Hch 8,18-24 (Simón practicaba la magia [*mageuō*], 8,9); 13,4-12 (Elimas era un magos, 13,6.8); 16,16-18 (la muchacha tenía “un espíritu de adivinación” [*pneuma pythōna*], 16,16); 19,13-20 (los que practicaban la magia [*ta perierga prassein*], 19,19).

³⁶³ Smith comienza con una de esas referencias, tomada del *New York Times* (*Jesus the Magician*, 10); véase también Crossan, *Birth*, 297-98, e ilustraciones en mi *Jesus and the Spirit*, 379 nn. 19, 21.

³⁶⁴ Mc 2,5 parr.; 5,34.36 parr.; 9,23-24; 10,52 parr.; Mt 8,10/Lc 7,9; Mt 8,13; 9,28; 15,28; Lc 17,19; véase *supra*, § 13.2b. Presumiblemente, una razón por la que Jesús no accedió a la petición de una “señal” (§ 15.6b) fue que la petición misma demostraba incredulidad; la señal que él ofrece es la llamada al arrepentimiento (¡y a la fe!).

³⁶⁵ Mt 13,58 suaviza lo que de otro modo podría haber sido considerado una observación desdenosa de Marcos, y Lucas se desentiende del pasaje marcano.

³⁶⁶ Perrin observa que tal función de la “fe” no sólo no se encuentra en los relatos helenísticos sobre curaciones, sino que “carece de paralelo en toda la literatura helenística” (*Rediscovering*, 134-36; véase también Jeremias, *Proclamation*, 162-63; Goppelt, *Theology* I, 149-51); pero Aune discute esto, remitiéndose a la breve nota de A. Oepke en *TDNT* III, 210 y subrayando que el crédito y la confianza eran indispensables para el éxito de cualquier mago (“Magic in Early Christianity”, 1535-36). Cf. Theissen, *Miracle Stories*, 130-33, quien concluye que “la fe asociada a milagros neotestamentarios está basada en motivos tradicionales, pero los presenta de una nueva manera”.

³⁶⁷ “La frase ‘tu fe te ha salvado’—seguramente procedente del mismo Jesús—pone de manifiesto que quien la pronuncia no tiende a la manipulación mágica” (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 306-307).

bastante bien atestiguado, no sólo en las palabras de Jesús sobre la oración de los discípulos en general (§ 14.2b), sino también en la hiperbólica referencia a pedir lo imposible (con fe que mueve montañas)³⁶⁸.

4) Ya quedó indicado al estudiar los exorcismos de Jesús (§ 15.7d) que la *autoridad* o *fuerza de poder* del exorcista era un factor clave, como indica especialmente la fórmula “te conjuro por X”. Mediante esta fórmula, el exorcista apelaba o invocaba a un poder (X) mayor que el demoníaco para que expulsara al demonio, o incluso se lo ordenaba. Precisamente siguiendo esta lógica, los primeros cristianos intentaban curaciones “en nombre de Jesús”³⁶⁹. Puede ser, pues, significativo que Jesús nunca emplease tal fórmula, sino solamente (y una sola vez) la frase “yo te lo mando” (Mc 9,25)³⁷⁰. ¿Implica esto que Jesús no necesitaba invocar ninguna otra autoridad, que él realizaba sus curaciones y exorcismos con su propio poder?³⁷¹

Tenemos aquí un nuevo asunto que considerar. Pero ahora conviene resumir los datos obtenidos sobre la cuestión de si Jesús era un mago, los cuales parecen bastante claros. Jesús no da la imagen del mago típico. Si bien Josefo describió a Jesús como “autor de hechos extraordinarios”, evitó aplicarle términos como *magos* (“mago”) y *goēs* (brujo, impostor), que, sin embargo, utilizó para profetas de señales y otros personajes de la época³⁷². Si conoció datos como los que hemos examinado, Josefo probablemente quiso reflejar la idea más común de que Jesús no podía ser considerado como un simple mago o embaucador. El escaso recurso a ayudas materiales y la ausencia de conjuros en los relatos de sus milagros no hacen sino reforzar tal idea. Por otro lado, su ocasional uso de la saliva, más uno o dos episodios extraños (la mujer curada con sólo tocar sus vestidos, acaso el lance de los cerdos), proporcionaron una oportunidad a los que deseaban denigrar a Jesús. Y calificarlo de “mago” o “brujo” era un tipo de difamación que evidentemente pareció idónea a los adversarios del movi-

³⁶⁸ Presente en Marcos (Mc 11,22-24/Mt 21,21-22) y, con variación propia de comunicación oral, en q/Q (Mt 17,20/Lc 17,6), en *EvTom* 48; también hay un eco de ella en 1 Cor 13,2. Con tan amplio abanico de testimonios, parece poco dudoso que Jesús dijo algo por el estilo (cf. Jeremías, *Proclamation*, 161; Davies / Allison, *Matthew* II, 727-28; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 293; Becker, *Jesus of Nazaret*, 182; Lüdemann, *Jesus* 79, 202).

³⁶⁹ Hch 3,6.16; 4,7.10.12.30; 16,18; Sant 5,14.

³⁷⁰ Véase Eitrem, *Notes*, 30-34.

³⁷¹ Chilton deduce de la unión de Mc 3,20-21 con 3,22-29 que Jesús practicaba exorcismos y curaciones tras entrar en trance meditando sobre el carro divino (*Rabbi Jesus*, 93-95, 245).

³⁷² Josefo, *Guerra* 2.261 (el Egipto); 2.264; 4.85; *Ant.* 20.97 (Teudas); 20.142, 160, 167, 168.

miento que él encabezaba³⁷³. Respecto a esto, el argumento no difiere mucho del utilizado para relacionar a Jesús con el pensamiento cínico. En ambos casos hay paralelos que se pueden forzar para hablar de Jesús el mago y Jesús el cínico³⁷⁴. Pero ¿se da con ello un buen ejemplo de evaluación histórica objetiva? Yo creo que no.

h. *Significado escatológico*

Si buscamos el rasgo más distintivo de los exorcismos de Jesús, sin duda lo encontraremos en el significado escatológico que, según se recuerda, él les atribuyó. Aquí necesitamos simplemente referirnos a los dos pasajes que hemos mencionado anteriormente y que estudiamos con detención en § 12.5c-d: Mt 11,5/Lc 7,22 y Mc 3,22-29 parr. Muy interesante es el hecho de que Jesús parece haber considerado sus eficaces exorcismos como la derrota (o prueba de la derrota) de Satanás, que permite arrebatarse sus posesiones (§ 12.5d[3]). Una afirmación en este sentido debió de extrañar a quienes esperaban la extirpación del mal y la derrota de Satanás como punto culminante en el plan divino y condición para una nueva era de paraíso restablecido (cap. 12, n. 79). Aun así, Jesús era recordado por sus discípulos haciendo tal tipo de afirmación.

Ya hemos indicado (§ 12.5d[2]) el significado del importante dicho de Mt 12,27-28/Lc 11,19-20. El hecho de que Jesús tuviera éxito en sus exorcismos por el *Espíritu/dedo de Dios* probaba que había llegado el *reino de Dios*³⁷⁵. Era esto lo que distinguía la eficacia de Jesús en la expulsión de de-

³⁷³ La reconstrucción realizada por Smith sigue una línea similar. Por ejemplo, deduce de Mc 6,14 que Jesús fue acusado de necromancia (había resucitado al Bautista); el relato de la unción de Jesús “se asemeja más que nada a la noticia de un rito mágico de deificación”; la declaración de Jesús de que él había venido a traer discordia a las familias (Mt 10,35-36) refleja el uso de hechizos para causar odio y el de conjuros en enfrentamientos familiares; “la prueba más clara de su conocimiento y utilización de la magia es la eucaristía, un rito mágico de tipo familiar” (*Jesus the Magician*, 34, 104, 111, 152). Este libro de Smith ha sido sometido a detenido examen por Twelftree (*Jesus the Exorcist*, 190-207). Meier (*Marginal Jew II*, 558 n. 16) cita un pasaje de A. F. Segal, “Hellenistic Magic: Some Questions of Definition”, en R. van den Broek / M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, G. Quispel FS (Leiden: Brill, 1981), 349-75: “La temprana acusación de magia contra Jesús no es tanto una prueba de que él fuera mago como un claro ejemplo de la manipulación social de la acusación de magia” (369).

³⁷⁴ Crossan no duda en aplicar a Jesús ambos términos (*Historical Jesus*, 305, 421).

³⁷⁵ Sobre el posible eco del triunfo de Moisés sobre los magos egipcios en la expresión “el dedo de Dios”, véase *supra*, cap. 12, n. 366.

monios de la que mostraban sus contemporáneos judíos (Mt 12,27/Lc 11,19)³⁷⁶: él se atribuía una plenitud de poder del que, por implicación, carecían esos otros exorcistas³⁷⁷.

Reconocer, pues, que el testimonio de la tradición de que Jesús se consideraba favorecido con una unción especial por el Espíritu (Is 61,1) ayuda a entender la frase enigmática con que Marcos culmina su colección de dichos relativos a exorcismo (Mc 3,29) y que Q, presumiblemente, conservó en distinto lugar (Lc 12,10): el dicho sobre el peligro de blasfemar contra el Espíritu Santo³⁷⁸. A veces es adjudicado a grupos de discípulos o cristianos entusiastas, los cuales manifestaban con él su confianza en que ellos mismos estaban inspirados por el Espíritu hasta tal punto que (a su juicio) la oposición a ellos debía considerarse como oposición al Espíritu³⁷⁹. Ocu-rra, sin embargo, que en Mt 12,28/Lc 11,20 quien aparece imbuido de esa confianza es el propio Jesús³⁸⁰. Quizá encuentren más cómodo algunos críticos atribuir tal asertividad (¿arrogante?) a unos cristianos vehementes de décadas posteriores. Pero era Jesús la persona recordada explícitamente haciendo la declaración de Mt 12,28/Lc 11,20; por lo cual su expresión de confianza en que su ministerio de exorcista era manifestamente de Dios no resulta sorprendente en labios de él³⁸¹. La misma confianza aporta claridad también a las expresiones de condena de Jesús contra las ciudades galileas y “esta generación”³⁸². Su misión era tan manifestamente de Dios que rechazarla suponía cargar con un máximo de culpa.

Refuerza esta línea de pensamiento el hecho de que Mt 11,5-6 finalice la referencia a los bienes escatológicos manifestos en la misión de Jesús con la bienaventuranza “Dichoso aquel que no se escandalice de mí” (Mt 11,6/Lc 7,23)³⁸³. ¿Creía ser Jesús simplemente el conducto de la di-

³⁷⁶ Twelftree no ha podido encontrar indicio alguno de que se apelase al “Espíritu” como fuente de poder o autoridad para los exorcismos (*Jesus the Exorcist*, 109 n. 50).

³⁷⁷ Cf. mi *Jesus and the Spirit*, 46-49, 60-62.

³⁷⁸ Citado *infra*, § 16.4b(3).

³⁷⁹ Así, p. ej., Tödt, *Son of Man*, 119; pero véase *supra*, cap. 8, n. 104.

³⁸⁰ La cuestión es independiente de que “Espíritu” y no “dedo” corresponda a la versión más primitiva (véase *supra*, § 12.5.d[2]).

³⁸¹ Davies da un paso más al argumentar que Jesús, como sanador inspirado, se veía a sí mismo como “la encarnación del Espíritu de Dios” (*Jesus the Healer*, 21).

³⁸² Mt 11,21-23/Lc 10,13-15, expresiones condenatorias contra las ciudades, que Mateo vincula al testimonio de Jesús sobre el Bautista, y Lucas a la misión de los setenta; Mt 12,41-42/Lc 11,31-32, expresiones condenatorias contra “esta generación”, estrechamente vinculadas por Mateo y Lucas con la serie de dichos sobre exorcismo. Véase § 12.4c, *supra*.

³⁸³ Véase *supra*, § 12.5c(1).

cha escatológica? Se diría mejor que él entendía su misión como la plasmación de esos bienes y que se veía a sí mismo como el agente decisivo en la realización de las esperanzas escatológicas³⁸⁴. Por ponerlo en los términos del debate suscitado por Bultmann, no era simplemente que el proclamador se convirtiera en el proclamado (es decir, después de Pascua), sino que el proclamador era parte integral de la proclamación. Aquí también podemos incluir el tema “algo más grande que Salomón”, “algo más grande que Jonás”. Por ahora hemos observado su presencia no sólo en la tradición de los dichos (Mt 12,41-42/Lc 11,31-32) sino también, implícita, en los éxitos de Jesús como exorcista y en el discurso relativo a (la predicación de) Jonás como señal y parte integral del relato sobre la tempestad calmada, probablemente desde su primera versión. ¿Qué debemos tomar de lo que venimos viendo para conocer la evaluación por Jesús de la categoría “sanador, exorcista” como definiciones de su misión?

Tocamos en todo esto lo que Bultmann describió como “la inmediatez de la conciencia escatológica [de Jesús]” que se expresa en ese material³⁸⁵; descripción un tanto sorprendente, dada la reacción general de Bultmann a los intentos liberales por conocer cómo se veía Jesús a sí mismo. Hoy, cuando la escatología se interpreta desde una perspectiva más social y política, la descripción bultmanniana ha quedado bastante olvidada. Pero si realmente es posible percibir la autoconciencia detrás de ciertas declaraciones (y modos de actuar)³⁸⁶, entonces la observación de Bultmann sigue siendo válida. Difícilmente sabremos valorar la enseñanza de Jesús sobre el reino y su misión en conjunto, a menos que seamos capaces de reconocer que él atribuyó (era recordado atribuyendo) a su misión una autoridad distintiva, y distintivamente escatológica, como queda sobre todo de manifiesto en sus curaciones y exorcismos.

³⁸⁴ No creo que se deba ir más lejos con el texto de Mt 12,28/Lc 11,20: ni siquiera está claro si *egō* era parte del texto Q original (los mss. ofrecen distintas lecturas con respecto a Lc 11,10). Y lo que viene más al caso: la frase (al menos en su forma griega) está construida de modo que el énfasis incida en “Espíritu/dedo de Dios”, no en “yo”. No tienen esto en cuenta y se exceden en sus deducciones cristológicas Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 108-109, y H. K. Nielsen, *Heiligung und Verkündigung. Das Verständnis der Heiligung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche* (Leiden: Brill, 1987) 45; véase también *supra*, cap. 12, n. 362.

³⁸⁵ Bultmann, *History*, 126.

³⁸⁶ J. H. Charlesworth señala que IQH 16(=8),4-11 refleja la conciencia de sí del Maestro de Justicia (“The Righteous Teacher and the Historical Jesus”, en W. P. Weaver / J. H. Charlesworth, *Earthing Christologies: From Jesus’ Parables to Jesus the Parable* [Valley Forge: Trinity, 1995] 46-61; cf. también Wise, *First Messiah*).

15.8. Maestro

En muchos aspectos, para quienes acudían a escuchar a Jesús, ésta era la categoría en la que él “encajaba” de manera más evidente³⁸⁷. Por otro lado se trata de la categoría menos abiertamente mesiánica y escatológica de cuantas hemos examinado hasta ahora. Para desarrollar este punto seguiremos el mismo procedimiento que venimos utilizando.

a. *Expectativa judía*

¿Se puede hablar de expectativa de un maestro escatológico? Ciertamente parece que hubo una expectativa, explícita en palabras de grato sonido en Qumrán —“el Intérprete de la Ley”—³⁸⁸, quizá estimulada por la esperanza de un profeta como Moisés. También es significativo que el fundador (?) de la comunidad de Qumrán fuera conocido como “el Maestro de Justicia” (*morth hšdq*)³⁸⁹. No sabemos si se le llamó así porque cumplía alguna expectativa o simplemente porque se reveló como un influyente maestro e intérprete de la Escritura. Pero el hecho de que una figura que hacía tales afirmaciones escatológicas fuera conocida solamente por tal título indica que el título en cuestión (maestro) no carecía de importancia en círculos judíos³⁹⁰.

Asimismo es pertinente apuntar que se recordaba a Salomón como extraordinariamente sabio (1 Re 3,12). Este pensamiento indujo a ver un Salomón exorcista (§ 15.7a), y desde ahí no había más que un paso para concebir al hijo de David como maestro de sabiduría (Proverbios, Eclesiastés)³⁹¹.

Hay que señalar también que algunas expectativas escatológicas preveían, al parecer, inmediatez en la enseñanza de Dios: “Todos tus hijos serán discípulos del Señor” (Is 54,13); “ya no habrá que enseñar al vecino y al hermano, diciendo: ‘Conoce al Señor’, porque todos me conocerán, desde el más chico al más grande: oráculo del Señor” (Jr 31,34). Donde se es-

³⁸⁷ “Las primeras fuentes presentan a Jesús como un maestro de sabiduría, como un sabio” (Funk, *Honest*, 143). Keck, sobre la relación entre las curaciones de Jesús y su misión, comenta: “No era un sanador que se dio cuenta de que tenía algo que decir, sino un maestro que se dio cuenta de que debía curar” (*Who Is Jesus?*, 83).

³⁸⁸ 4Q174 (4QFlor) 1,11 (diferente de la “rama de David”); CD 6,7; 7,18 (identificado con la estrella).

³⁸⁹ Véase particularmente 1QpHab 1,13; 2,2; 5,10; 7,4; 11,5; CD 1,11; 20,1.28.32. Pero no había el menor pensamiento de que fuera a ser sustituida la Torá (véase, p. ej., Schürer, *History* II, 536-36).

³⁹⁰ Sigue sin estar claro cómo eran relacionadas estas dos figuras en Qumrán (véase Collins, *Scepter and Star*, 102-104, 111-12).

³⁹¹ Con esto tiene que ver Mt 12,42/Lc 11,31.

perase que Dios iba a enseñar directamente al corazón de los individuos, poco se podía pensar en un maestro con función de intermediario. Dada la diversidad de las expectativas escatológicas no se puede decir mucho más en este sentido; pero los datos disponibles difícilmente sugieren que “maestro” destacara como título mesiánico o escatológico en tiempos de Jesús.

b. *La fama de Jesús*

No deja, pues, de sorprender que “maestro” sea el título más frecuentemente aplicado a Jesús en la tradición³⁹². El paralelo entre Jesús y sus discípulos por un lado y los rabinos y sus discípulos por otro, aunque no ajustado del todo, tiene una pertinencia difícil de obviar³⁹³. No olvidemos que Josefo, al referirse a Jesús, también lo describió como “maestro de gente que recibe con gusto la verdad” (*Ant.* 18.63)³⁹⁴.

Lo más llamativo, sin embargo, es el contenido de la tradición de Jesús. Había memoria de Jesús como maestro porque su enseñanza era memorable en su estilo y en su contenido: baste con recordar la enseñanza que hemos examinado en los capítulos 12 y 14. En particular es indudable la abundancia de dichos sapienciales, aforismos y máximas, tan característicos del material Q y tan bien ejemplificados en el sermón del monte (Mt 5-7)³⁹⁵. Asimismo es indiscutible que Jesús dijo muchas parábolas. De hecho, aunque ciertamente él no inventó la forma parabólica, se puede afirmar con total seguridad que la parábola fue un rasgo distintivo de su enseñanza, tanto por el amplio uso que hizo de ella como por su carácter de metáfora extensa³⁹⁶. Tanto es así que un título para Jesús más apropiado que el de “maestro” habría sido *mošel* (“parabolista”), alguien que se caracteriza por hablar en parábolas y pronunciar dichos sentenciosos (*mešalim*)³⁹⁷. Aquí,

³⁹² Datos en cap. 8, nn. 22-23, y cap. 14, n. 62, *supra*.

³⁹³ Véase *supra*, § 14.3a.

³⁹⁴ Véase *supra*, § 7.1. Luciano se refirió a él con la frase “aquel sofista crucificado” (*Peregrino*, 13).

³⁹⁵ D. E. Aune (“Oral Tradition and the Aphorisms of Jesus”, en Wansbrough [ed.], *Jesus*, 211-65) ha catalogado 147 aforismos en la tradición sinóptica, más 8 en Juan, 4 en Tomás y 8 en otros evangelios (242-58). Véase también Ebner, *Jesus*, 393-412, quien rebate las hipótesis de “Jesús el cínico” y de la “sabiduría subversiva” subrayando que Jesús no tomó postura contra la Ley (cf. § 14.4, *supra*).

³⁹⁶ Véase, p. ej., Hultgren, *Parables*, 5-11; también *supra*, § 12.6e y 13.1.

³⁹⁷ Gerhardsson, *Origins*, 70; véase asimismo Vermes, *Religion*, cap. 4. Para un útil examen de estudios recientes acerca de las parábolas y una indicación de cuestiones importantes abordadas actualmente al interpretarlas, véase C. L. Blomberg, “The Parables of Jesus: Current Trends and Needs in Research”, en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 231-54.

como en el caso de Jesús el exorcista, el criterio de “característico y relativamente distintivo” (§ 10.2) prueba su eficacia, y cabe poca duda de que estamos en contacto directo con el impacto permanente causado por Jesús.

Se sigue también que él debía de verse desempeñando el papel de maestro al menos en alguna medida. Siempre es recordado respondiendo positivamente al tratamiento de “maestro”³⁹⁸, y seguramente se refirió a sí mismo con ese término (Mt 10,24-25/Lc 6,40). Hasta aquí no hay nada de polémico.

c. *La sorprendente autoridad de Jesús al enseñar*

La tradición de Jesús es más explícita en lo tocante a este aspecto. Guarda memoria de que la autoridad con que él enseñaba causaba sorpresa y era puesta en discusión³⁹⁹. Marcos, característicamente, conecta la enseñanza de Jesús con sus exorcismos y obras de poder: “¿Qué es esto? ¡Una nueva doctrina! Manda con autoridad (*kat' exousian*) incluso a los espíritus impuros, y le obedecen” (Mc 1,27); “¿De dónde le viene todo esto? ¡Qué sabiduría le ha sido dada! ¡Qué obras de poder se realizan a través de sus manos!” (6,2). El centurión de Cafarnaún es recordado comparando la autoridad de Jesús con la propia: “También yo, un subordinado a la autoridad, tengo soldados a mis órdenes; y le digo a uno: ‘Ve’, y va, y a otro: ‘Ven’, y viene, y a mi esclavo: ‘Haz esto’, y el esclavo lo hace” (Mt 8,9/Lc 7,8). Como ejemplo final citemos las palabras con que una alta delegación⁴⁰⁰ se dirigió a Jesús: “¿Con qué autoridad haces esto? ¿Quién te ha dado tal autoridad?” (Mc 11,28 parr.). Las consideraciones de Taylor y Pesch en favor de la historicidad de este último episodio⁴⁰¹ no han encontrado mucho apoyo⁴⁰². Pero tal incidente habría sido memorable, y no hay necesidad de relacionar su origen con alguna controversia acaecida en la posterior historia de la pri-

³⁹⁸ La sola excepción podría ser Mc 10,17-18/Lc 18,18-19; pero allí, al oírse llamar “maestro *bueno*”, Jesús no rechaza el nombre, sino el adjetivo.

³⁹⁹ Mc 1,22/Mt 7,28-29/Lc 4,32; Mc 1,27/Lc 4,36; Mc 11,27-33/Mt 21,23-27/Lc 20,1-8; Mt 8,9/Lc 7,8; véase también Mc 2,10 parr.; 3,15 par.; 6,7 parr.; Lc 10,19.

⁴⁰⁰ Ésta es la única ocasión en que se recuerda a “jefes de los sacerdotes y ancianos” entablado diálogo con Jesús.

⁴⁰¹ Taylor, *Mark*, 468-69; Pesch, *Markusevangelium* II, 212; véase también Dunn, *Jesus and the Spirit*, 77; Fitzmyer, *Luke* II, 1272-74; Davies / Allison, *Matthew* III, 157-58.

⁴⁰² Funk, *Five Gospels*, 100; Lüdemann, *Jesus*, 80.

mitiva comunidad de Jerusalén (véase Hch 3-5), como sugirió Bultmann⁴⁰³.

En suma, el tema de la sorpresa ante la autoridad que implícitamente se atribuía Jesús estuvo muy presente en las repetidas transmisiones de la tradición, lo cual resulta comprensible. Lo extraño habría sido que el tema no hubiera estado bien arraigado en recuerdos de las emociones que la enseñanza de Jesús suscitaba. El carácter de buena parte de esa enseñanza despierta recelos todavía hoy, ¡cuánto más entonces! La búsqueda de un Jesús no controvertido cuya misión no produjese irritación sería la más vana de todas las búsquedas.

¿Por qué la autoridad implícita en la enseñanza de Jesús causaba sorpresa y escándalo? Varias respuestas han sido aceptadas con un considerable grado de consenso, y podemos examinarlas con brevedad.

1) Jesús carecía de estudios formales. Procedía de una familia muy modesta, y acaso su nivel de educación no fuera bastante alto (§ 9.9b). El único maestro con el que se sabía que había estado relacionado era Juan el Bautista, quien tampoco contaba con una preparación formal.

2) Al enseñar no se remitía a tradición ni autoridades anteriores. Apelar a ellas llegaría a ser la forma habitual en la enseñanza rabínica posterior; pero ya en la tradición de Jesús se hace referencia a “la tradición de los padres”⁴⁰⁴ conectándola con la práctica de quienes se oponían a él. Y la implicación de sus debates sobre cuestiones de halaká con otros maestros es que éstos preconizaban una conducta basada en halaká tradicional, tendencia —se recuerda— a la que Jesús se oponía en alguna medida⁴⁰⁵.

3) La enseñanza de Jesús no estaba dirigida ante todo a la exposición de la Torá. Es cierto que, como ya quedó indicado, las teorías de que él se oponía a la Torá están totalmente fuera de lugar; indudablemente su enseñanza tenía como base la Escritura⁴⁰⁶. Pero, al mismo tiempo, en esa

⁴⁰³ *History*, 19-20. El Seminario de Jesús votó decididamente contra el valor histórico del episodio, porque las palabras de Jesús “no toman forma de parábola ni de aforismo, lo cual significa que es difícil imaginar cómo pudieron ser transmitidas durante el período oral, excepto como parte de este relato” (*Five Gospels*, 100); este concepto de la tradición oral padece de anorexia aguda. En opinión de Dodd, la implicación de la respuesta de Jesús “es que hay una clase de autoridad que se acredita por sí misma y que uno puede reconocer o no; pero, si no la reconoce, no hay nada más que decir” (*Founder*, 148).

⁴⁰⁴ Mc 7,5.8-9.13/Mt 15,2-3.6.

⁴⁰⁵ Véase *supra*, particularmente § 14.4.

⁴⁰⁶ Véase la conclusión de § 14.4.

enseñanza el tema principal (el reino de Dios) y la forma principal (la parábola) tenían un carácter más innovador que tradicional.

4) Dos peculiaridades del modo de enseñar de Jesús han atraído considerable atención. La primera es el empleo de “En verdad” para introducir ciertas declaraciones. Tal expresión se encuentra tanto en hebreo como en arameo (*'amen*) marcando afirmaciones solemnes, sobre todo en contextos litúrgicos formales⁴⁰⁷. La tradición de Jesús atestigua nítidamente que Jesús utilizó “En verdad” de manera sistemática en su enseñanza⁴⁰⁸. Y también que lo hizo de manera muy característica. Porque mientras que en el uso normal *'amen* tenía el sentido de dar por cierto o aprobar lo que *otro* había dicho (“amén”), en la tradición de Jesús el término es utilizado sin excepción para dar por ciertas las palabras del *mismo* que las pronuncia, Jesús (“En verdad”)⁴⁰⁹. Este uso peculiar, único, no puede atribuirse a los primeros cristianos, cuyo “amén” correspondía al patrón tradicional⁴¹⁰. Por supuesto es difícil excluir la posibilidad de que, al comunicar la tradición, los transmisores/maestros aumentaran los casos del uso peculiar. Pero tampoco hay razones de peso para negar que el empleo de *'amen* en el sentido de “En verdad” empezó con Jesús y fue un rasgo característico de su estilo de predicación. De lo contrario, ¿por qué habría sido conservado a lo largo de la tradición de Jesús, y en forma transliterada (en griego, *amēn*)?⁴¹¹. Quizá sea ésta una de las conclusiones más seguras a que se puede llegar tras estudiar seria-

⁴⁰⁷ Nm 5,22; Dt 27,15-26; 1 Re 1,36; 1 Cr 16,36; Neh 5,13; 8,6; Sal 41,13; 72,19; 89,52; 106,48; Jr 11,5; 28,6; en Is 65,16, Yahvé es descrito dos veces como “el Dios de la verdad (*'lohe-'amen*)”. En los manuscritos del Mar Muerto, la fórmula es usualmente “amén, amén” (1QS 1,20; 2,10.18; 4Q286, fragmento 5, línea 8; frag. 7, 4,1.5.10; 4Q287, frag. 1, línea 4; frag. 4, línea 3; frag. 5, línea 11; 4Q289, frag. 2, línea 4; 4Q504, frag. 4, línea 15; frag. 17, 2,5; frag. 3, 2,3; frags. 1-2, 1,7; 7[recto],2.9; 4Q507, frag. 3, línea 2; 4Q511, frags. 63-64, 4,3).

⁴⁰⁸ Véase *infra*, n. 418. Los paréntesis en la lista indican que los paralelos sinópticos carecen de tal expresión. La lista muestra que la fórmula (“En verdad os digo”) fue favorecida por Mateo, pero no por Lucas; si Mateo amplió su presencia, del mismo modo Lucas pudo haberla reducido.

⁴⁰⁹ Jeremías, *Prayers*, 112-15: “Se ha repetido casi *ad nauseam* [aludiendo a Dalman *et al.*] que en los cuatro evangelios un nuevo uso de la palabra *'amen*, uso *sin paralelo en toda la literatura judía y en el resto del Nuevo Testamento*” (112). Véase también Fitzmyer, *Luke* 536-37; Keck, *Who Is Jesus?*, 101-102.

⁴¹⁰ De unos treinta otros ejemplos del NT, el más interesante es 1 Cor 14,16; además, se trata de un “amén” pronunciado al final de una doxología.

⁴¹¹ Nótese que Lucas emplea formas alternativas: “De verdad (*ep' alētheias*) os digo” (Lc 4,25; forma paralela a *amēn legō hymin* de 4,24); “Verdaderamente (*alēthōs*) os digo” (9,27/[Mc 9,1]; 12,44/[Mt 24,47]; 21,3/[Mc 12,43]). Como es improbable que Lucas conociera el arameo, la peculiar formulación lucana puede significar que su fuente (oral) había sido traducida al griego por alguien que sabía que *'amen* procedía del verbo *'aman* (‘confirmar, apoyar’; nifal 5: ‘fiar, fiel’; hifil 2: ‘confiar, creer’, BDB) y que, en consecuencia, no transliteró sino que tradujo el *'amen*.

mente la historia de la tradición de la enseñanza de Jesús. Y es inevitable añadir otra inferencia a la anterior: Jesús utilizó esta fórmula para atraer la atención sobre lo que estaba a punto de decir y darle mayor peso⁴¹².

5) El segundo rasgo propio del modo de enseñar de Jesús es el empleo la fórmula “os digo” (*legō hymin/soi*). Käsemann se interesó tanto por esta peculiaridad que, de hecho, a partir de ella puso en marcha la nueva búsqueda. Sin embargo, centró demasiado la atención en la forma adversativa –“pero yo os digo (*egō de legō*)”– y su uso en las antítesis del sermón del monte según Mateo. Veía allí la confianza de Jesús de tener una autoridad que rivalizaba con la de Moisés y que incluso lo situaba por encima de él⁴¹³. No fue un acierto, puesto que así ponía Käsemann el tema al servicio del antiguo debate sobre Jesús y su actitud respecto a la Ley y daba excesiva importancia a las antítesis de Mt 5,21-48. Ya hemos señalado que esa línea de argumentación fue llevada demasiado lejos (§ 14.4) y que es muy posible que la repetición del tema sea obra del maestro (¿Mateo?) que formó las antítesis del sermón (§ 14.4f). Y la ausencia de *egō* en la mayor parte de los casos⁴¹⁴ invalida en grado considerable la descripción de tal rasgo como “el *egō* enfático”⁴¹⁵. Aun así, no cabe desentenderse por completo de la fórmula, dado su arraigo en la tradición de Jesús tanto en forma afirmativa⁴¹⁶ como adversativa⁴¹⁷ (entre las cuales no hay a menudo mucha diferencia).

Más llamativa todavía, a la luz de la observación precedente (4), es la regular aparición de la forma “En verdad os digo”⁴¹⁸, ampliada en la

⁴¹² Véase Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 523-24.

⁴¹³ Käsemann: “Las palabras *egō de legō* encierran el convencimiento de tener una autoridad que rivaliza y supera la de Moisés” (“Problem”, 37). Similarmente Jeremías: “El que pronuncia *egō de legō hymin* en las antítesis no sólo cree ser el legítimo intérprete de la Torá ... sino que además tiene la osadía revolucionaria sin paralelo de situarse en oposición a la Torá” (*Proclamation*, 253).

⁴¹⁴ *Egō* se encuentra en la fórmula sólo en las antítesis (Mt 5,22.28.32.34.39.44); la única excepción bien atestiguada es Lc 16,9 (cf. Mc 11,33/Mt 21,27).

⁴¹⁵ Jeremías, *Proclamation*, 250: “... la notable acumulación del *egō* enfático en sus dichos” (251).

⁴¹⁶ Mc 2,11/Lc 5,24; Mc 11,24; Mt 6,25/Lc 12,22; Mt 11,9/Lc 7,26; Mt 23,39/Lc 13,35; Mt 5,20; 12,31; 16,18; 18,10; 19,24; 21,43; Lc 7,9.28.47; 10,12.24; 11,8.9.51; 12,5.51.59; 13,24; 14,24; 15,7.10; 16,9; 17,34; 18,8.14; 19,26.40; 22,16.34.37 (la coincidencia con versículos lucanos indicados en n. 418 indica lo frecuentemente que Lucas, o su tradición, omitió “En verdad”).

⁴¹⁷ Mc 9,13/Mt 17,12; Mc 13,37; Mt 5,44/Lc 6,27; Mt 6,29/Lc 12,27; Mt 5,22.28.32.34.39; 8,11; 11,22.24; 12,6.36; 19,9; 26,29.64; Lc 12,4.8; 13,3.5.

⁴¹⁸ Mc 3,28/(Mt 12,31); Mc 8,12; Mc 9,1/Mt 16,28/Lc 9,27; Mc 9,41/Mt 10,42; Mc 10,15/Mt 18,3/Lc 18,17; Mc 10,29/Mt 19,28/Lc 18,29; Mc 11,23; Mc 12,43/Lc 21,3; Mc 13,30/Mt 24,34/Lc 21,32; Mc 14,9/Mt 26,13; Mc 14,18/Mt 26,21; Mc 14,25/(Mt 26,29); Mc 14,30/Mt 26,34/(Lc 22,34); Mt 5,26/(Lc 12,59);

tradición joánica como “En verdad, en verdad os digo”⁴¹⁹. También aquí la inferencia se impone: Jesús era recordado hablando regularmente de modo que afirmaba su autoridad personal; no se remitía a ninguna otra autoridad, sino que ofrecía su visión personal sobre el asunto de que se tratase y en un tono de seguridad que realizaba el valor de sus palabras⁴²⁰.

6) Esta última observación puede ser ampliada un poco más. Porque otros aspectos de la enseñanza de Jesús ya señalados parecen indicar que para él tenía una importancia extraordinaria su enseñanza y que Jesús esperaba que la tuviera también para sus discípulos. Pienso particularmente en la alta prioridad que, a su entender, debían dar sus seguidores a su llamada al discipulado⁴²¹ y en la implicación de la tradición (más cuestionada) de que la respuesta que se diera a sus palabras podía establecer la decisiva diferencia entre el éxito y el desastre, entre una sentencia favorable y otra desfavorable⁴²². Cualquiera que pueda ser nuestro juicio sobre los distintos casos de la tradición de Jesús relativos a esta cuestión, el tema tiene resonancias muy similares a las señaladas con anterioridad como para que pueda ser rechazado de manera global.

d. *¿Algo más grande que un maestro?*

Quizá necesitamos dar todavía un paso más. A primera vista, el convencimiento de Jesús de haber recibido autoridad directa e inmediatamente de Dios no tiene nada de distintivamente escatológico. Pero consideremos los siguientes aspectos a los que nos hemos referido poco antes: 1) Presumiblemente, la afirmación implícita de Jesús de estar dotado de esa autoridad concuerda con su proclamación del reinado de Dios. Hablaba con la autoridad del que anunciaba la inminencia de ese reinado y cuya misión ya lo realizaba en el presente. 2) Debemos recordar la observación de Dodd de que la frase “yo os digo” parece trascender la típicamente profética “así dice el Señor” como, posiblemente, “he

Mt 8,10/(Lc 7,9); Mt 11,11/(Lc 7,28); Mt 13,17/(Lc 10,24); Mt 23,36/(Lc 11,51); Mt 24,47/Lc 12,44; Mt 5,18; 6,2.5.16; 10,15.23; 17,20; 18,13.18.19; 19,23; 21,21.31; 24,2; 25,12.40.45; Lc 4,24.25; 12,37; 23,43. Los paréntesis indican una forma de “os digo” sin “En verdad”.

⁴¹⁹ Jn 1,51; 3,3.5.11; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,18.

⁴²⁰ Me hago aquí eco de H. K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount* (Londres: Epworth, 1961) 56.

⁴²¹ Mc 3,31-35 parr.; Mt 10,37/Lc 14,26; véase *supra*, § 14.7.

⁴²² Mt 7,24-27/Lc 6,47-49; Mt 10,32-33/Lc 12,8-9; véase *supra*, § 12.4c-f.

venido” trasciende el profético “he sido enviado”⁴²³. “En verdad os digo” apunta en igual dirección⁴²⁴. 3) Lo mismo se puede inferir del hecho de que la práctica exorcista de Jesús parece haber expresado también seguridad en la inmediatez de la autoridad recibida: “Te ordeno que...”, en vez de “Te conjuro por...”⁴²⁵. 4) Ya hemos apuntado la posibilidad, deducible de la tradición, de que Jesús hubiera manifestado explícitamente ser el *shali'aj* de Dios, su emisario y representante escatológico⁴²⁶. 5) ¿Hay una implicación similar de que Jesús se veía como el emisario de la Sabiduría divina⁴²⁷, es decir, no sólo como maestro de sabiduría, sino como el portavoz escatológico de la Sabiduría, que actuaba en lugar de Dios?⁴²⁸

Es posible que tal línea de exposición fuerce demasiado los datos. Como en el relato de la transfiguración y en los de “milagros sobre la naturaleza”, las voces de reflexión pospascual bien podrían haber empezado a ahogar las reminiscencias prepascuales y la voz del mismo Jesús precisa-

⁴²³ Véase *supra*, § 15.6d. Davies entiende que cuando Jesús hablaba poseído por el Espíritu de Dios no era él mismo quien lo hacía, sino (como en una posesión) el Espíritu, y deduce de esto que algunos de los dichos de “estilo joánico” atribuidos a Jesús podrían ser considerados “históricamente auténticos” (*Jesus the Healer*, cap. 11).

⁴²⁴ Cf. Jeremías: “En esto hay una conciencia de rango que es a la vez conciencia de autoridad divina” (*Prayers*, 115); *egō* aparece asociado con *amēn*, lo cual supone afirmar que se está hablando con autoridad divina”; “el *egō* enfático indica que la persona que lo utiliza es representante de Dios” (*Proclamation*, 253-54). “Aquí habla un profeta; ¡de hecho, quizá, más que un profeta!” (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 524).

⁴²⁵ Véase *supra*, § 15.7g-h.

⁴²⁶ Mc 9,37/Lc 9,48; Mt 10,40; Lc 10,16 (véase *supra*, § 15.6c); Witherington, *Christology*, 142-43.

⁴²⁷ Lc 7,35/(Mt 11,19): Jesús y Juan, hijos de la Sabiduría (la palabra *obras* en Mateo es probablemente redaccional, destinada a formar una inclusión con 11,2); Mt 11,25-27/Lc 10,21-22: carácter único de conocimiento y autoridad (cf. *infra*, § 16.2c[1]); Lc 11,49-51/(Mt 23,34-36): ¿Jesús, uno de los enviados por la Sabiduría? En cada caso, Mateo ha desarrollado el tema para identificar a Jesús con la Sabiduría divina (véase mi *Christology*, 197-204), pero ese paso no parece haberse dado todavía en la forma q/Q de la tradición (contra la opinión de Witherington, *Christology*, 49-53, quien se apresura demasiado en hacer valer la posibilidad de que Jesús se viera a sí mismo como la Sabiduría divina encarnada; similarmente *id.*, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* [Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994] 201-208). Véase también Schlosser, “Q et la christologie implicite”, en Lindemann (ed.), *Sayings Source Q*, 289-316; J. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 132-35; *id.*, *Jesus Miriam's Child, Shophia's Prophet* (Nueva York: Continuum, 1995) 141-43.

⁴²⁸ Véase Hengel, “Jesus as Messianic Teacher”, 75-87, quien, entre otras cosas, señala el estrecho vínculo entre Sabiduría y Espíritu: los dones de sabiduría sobrenatural y de inspiración profética son intercambiables (93-104).

mente en los puntos explorados aquí⁴²⁹. Sin embargo, cuando nos disponemos a pasar revista a las restantes categorías que el mismo Jesús, más que otros, pudo haber utilizado al hablar de su misión, nos quedan dos poderosas impresiones. Una es que la misión de Jesús parece haber trascendido toda clasificación ordinaria; evidentemente, él tenía difícil encaje en cualquiera de las categorías en que los observadores quisieran encasillarlo. La otra es la posibilidad, sin duda interesante, de que Jesús hubiera presentado deliberadamente su misión con cierto grado de peculiaridad, pese al carácter completamente judío de ella, dejando a oyentes y discípulos incapaces de hallar palabras para expresar el significado de lo que veían, oían... y recordaban.

Pero si queremos perseverar en el intento de conocer la idea que Jesús tenía de sí mismo, aún nos quedan datos más directamente pertinentes por examinar.

⁴²⁹ Aun así, Sanders no duda en afirmar que “Jesús se consideraba el portavoz de Dios” (*Jesus*, 271, 281); “Se creía con plena autoridad para hablar y actuar en nombre de Dios”; “no sólo portavoz de Dios, sino además su virrey” (*Historical Figure*, 238, 242, 248). I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Leicester: IVP, 1976) va aún más lejos al tratar sobre esta cuestión (45-51).

Capítulo 16

¿Cómo veía Jesús su propio papel?

Ya hemos empezado a explorar esta cuestión al preguntarnos qué recuerdos hay de la respuesta de Jesús frente a las categorías en que más probablemente lo clasificaron sus contemporáneos; la división entre los capítulos 15 y 16 es, pues, más un asunto de organización que de sustancia. La tradición de Jesús hace referencia a otras dos categorías: Hijo de Dios e Hijo del hombre, y al estudio de ellas estará dedicado principalmente este capítulo. Pero conviene atar previamente los hilos dejados al descubierto en el capítulo 15, puesto que proporcionan una respuesta a la pregunta planteada en el capítulo 16.

En todo esto sigue siendo importante tener presente lo que constituye nuestro objeto de atención primordial: el *impacto* causado por Jesús. Ahora bien, ahora es necesario que nos atrevamos a dar el paso siguiente, emprendiendo la difícil tarea de intentar rastrear, por la “forma” de ese impacto, la “forma” de aquello que lo produjo (§ 15.1), es decir, lo que Jesús pudo haber dicho o indicado sobre la percepción que él tenía de su propio papel, el cual dio como resultado tales aspectos de la tradición de Jesús.

16.1. Agente escatológico

Probablemente no tenemos más remedio que describir en términos tan vagos (“agente escatológico”) lo que es posible discernir de la valoración por Jesús de su propio papel, precisamente porque ninguna de las categorías recién examinadas parece haber sido completamente aceptable para él. Por recapitular con toda brevedad:

Mestas real/Hijo de David (§ 15.2-4) es una categoría llena de significado escatológico. Pero ¿era un significado que Jesús podía aceptar para su

misión? Evidentemente, no. La tradición indica que, como descripción de un papel, servía de poco, porque más que arrojar luz podía aumentar la confusión. Como título mesiánico, tal denominación no podía ser pasada por alto: era demasiado importante para las esperanzas y expectativas judías. Pero como descripción de un papel apuntaba en dirección errónea. Así se explica que al aplicarla los primeros cristianos a Jesús, cuando tuvieron que utilizarla, lo hicieron transformando por completo el significado que hasta entonces tenía. Y en cuanto a Jesús mismo, el Jesús de antes del Viernes Santo, el título era evidentemente más un obstáculo que una ayuda.

Mesías sacerdotal (§ 15.5) es un título o papel que nunca se consideró apropiado para actor o espectador alguno de la misión de Jesús, incluido Jesús mismo.

Las otras tres categorías, *profeta*, *sanador* y *maestro* (§ 15.6-8), eran más aceptables porque, aun cuando tuvieran carácter escatológico, los papeles que describían no estaban tan clara y plenamente definidos. Jesús podía admitirlos sin causar que su misión fuera mal entendida. Las descripciones arrojaban alguna luz sobre aspectos importantes de su trabajo; pero por otro lado es obvio que tales aspectos estaban subordinados a sus objetivos del reino. Y ninguna de esas categorías proporcionaba una definición completa, ni siquiera suficiente, de su misión¹.

Al mismo tiempo, la estrecha vinculación entre Jesús y su predicación del reino de Dios —la presencia del reino precisamente en su misión y a través de ella, hecho tan claramente atestiguado en el recuerdo de su enseñanza— indica la enorme significación escatológica de Jesús, quien, por más que quisiera opacarla, tuvo que ser consciente de ella². En la tradición de Jesús, cuando nos detenemos a observar cada uno de los papeles recién mencionados, encontramos lo que podríamos llamar el “plus” o “extra” escatológico. Jesús no parece haberse visto simplemente como profeta, sino como el profeta escatológico al que se había encomendado la función de que habla Is 61,1-3. No actuaba él como un simple sanador o exorcista, sino con un sentido todavía perceptible de disponer de pleno poder escatológico, evidenciado en sus exorcismos y curaciones. Sus discípulos recordaban que él atribuía carácter exclusivo a su unción escatológica por el Espíritu de Dios, la cual, en sus propias palabras, lo distinguía de otros exorcistas y sanadores y de los profetas que lo habían precedido, incluido su mentor, Juan el Bautista. Similarmente, Jesús enseñó, pero no se veía

¹ Lo mismo se puede decir del término *carismático* como definición de Jesús (Vermes, *Jesus*, cap. 3[79]; Dunn, *Jesus*, cap. 4; Borg, *Jesus: A New Vision*, cap. 3; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, cap. 8): apropiado, pero insuficiente.

² Merklein, *Jesu Botschaft*, 149-52.

simplemente como maestro. Más que como tal es recordado atribuyéndose una percepción inmediata de la voluntad de Dios y, por sus declaraciones y modo de actuar, atribuyendo también a su propia enseñanza una autoridad que sobrepasaba la de los más obvios paralelos contemporáneos.

El mundo de su tiempo ofrecía, naturalmente, ejemplos de individuos que, en éxtasis, hablaban en nombre del dios que supuestamente los poseía. Había reyes que decían ser epifanías de deidades. Pero no había nadie parecido a este hijo de artesano, del más modesto de los orígenes, que sobrio, en plena posesión sus facultades mentales, decía hablar por Dios como su representante al final de la era actual; nadie que se expresase con la modesta arrogancia de su frecuente fórmula introductoria: “En verdad os digo”.

No está ni mucho menos claro hasta dónde es posible llevar la lógica de esta línea de exposición. La tradición de Jesús indica que, como mínimo, Jesús atribuyó a su misión el valor extraordinario de realización escatológica en el presente y de trascendencia final para quienes le escuchaban. Como mínimo se percibe en las palabras del Jesús recordado la afirmación de la importancia divina de su misión como el (no simplemente como un) emisario escatológico de Dios. Es difícil saber cuánto más pueda decirse al respecto. En particular queda abierta la cuestión de en qué medida la afirmación de la importancia de su *misión* era también una afirmación de *su propia* importancia. ¿Se puede trazar una línea nítida entre una misión que de algún modo plasmaba el reino y Jesús mismo como el que encarnaba esa misión?³ El hecho de que la misma tradición de Jesús plantee la cuestión (la de la cristología implícita), y no sólo en sus embellecimientos posteriores, es un factor que no debemos desatender ni subestimar.

El problema puede ser planteado del siguiente modo. Habiendo dejado Jesús atrás, al parecer, todas las categorías disponibles en el grado en que lo hizo, resulta casi imposible encontrar términos adecuados para describir su papel o definir su importancia⁴. Si imágenes verbales y me-

³ Stuhlmacher hace hincapié en la cuestión: “La persona de Jesús, su conducta y su palabra deben ser entendidas como la encarnación de Dios (*Verleiblichung Gottes*). Jesús era no sólo un profeta escatológico enviado por Dios, sino que dio testimonio del reinado divino como la parábola de Dios en persona (E. Jüngel y E. Schweizer)” (*Biblische Theologie* I, 74, 110). Cf. el título de un capítulo de McKnight: “El reino, operante sólo a través de Jesús” (*New Vision*, 89).

⁴ Cf. M. de Jonge (*The Servant-Messiah* [New Haven: Yale University, 1991] 66-67, 80), quien a este respecto cita la descripción que Eduard Schweizer (*Jesus* [Londres: SCM, 1971] 21-22) hizo de Jesús: “el hombre que no encaja en ninguna fórmula” (“der Mann, der alle Schemen sprengt”). Keck, por su parte, apunta: “Debemos tener también en cuenta la posibilidad de que esté en el mismo Jesús la causa de que los estudiosos no hayan podido clasificarlo con precisión” (*Who Is Jesus?*, 52).

táforas se han revelado inadecuadas, ¿qué hacer? En tal caso, la respuesta obvia es acuñar una nueva imagen verbal o metáfora, o bien tomar una diferente y llenarla de nuevo significado. ¿Siguió Jesús una línea similar de razonamiento?

Una advertencia final antes de proseguir nuestro estudio. En las consideraciones precedentes me he expresado como si Jesús hubiera tenido una idea precisa de cuál era o debía ser su papel. Pero esto es algo que no podemos dar por supuesto. Aparte de cualquier otra cosa, ya hemos concluido que la visión que tenía Jesús del reino de Dios, el principal elemento de su predicación, estaba lejos de ser clara (§ 12.6). ¿Por qué habría de suceder algo diferente con la cuestión aún menos tangible de la idea que tenía Jesús de sí mismo? Ni siquiera podemos estar seguros de si él se preguntó alguna vez algo como “¿Quién soy yo?”, cuánto menos de si creyó importante responder de algún modo a esa pregunta hipotética. Por tanto, en lo que sigue deberemos tener más cuidado todavía, para que los ecos de los elementos de la tradición de Jesús que ahora vamos a examinar no nos lleguen sólo como reverberaciones de la cámara de resonancia de la fe cristiana posterior.

16.2. Hijo de Dios

La advertencia recién formulada atañe en particular al asunto que ahora abordamos. Porque en la tradición cristiana, Jesús es nada menos que “el Hijo único de Dios, nacido del Padre ... engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre...”⁵. Fue así, afirmando y definiendo de este modo la filiación divina de Cristo (“engendrado, no creado”), como la Iglesia católica puso en claro su divinidad y posición en relación con Dios Padre y tomó distancia de cristologías menores de gnósticos y arrianos⁶. En otras palabras, con el concilio de Nicea, “Hijo de Dios” se convirtió en el título principal aplicado a Cristo⁷. Desde entonces, para el cristianismo, la expresión “el Hijo de Dios” sólo tuvo un referente: Jesucristo.

Pero el credo niceno representa la cristalización de un proceso que abarcó varios siglos y del que aquí nos interesa sólo el *comienzo*. Ya en el NT vemos ese proceso en marcha, con la filiación divina de Jesús y Dios

⁵ El credo de Nicea (325 a. C.), según J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres: Longmans 1960) 215-16.

⁶ Cf. Kelly, *Early Christian Creeds*, 231-42.

⁷ En lo que sigue haré uso de mi *Jesus and the Spirit*, cap. 2, y *Christology*, cap. 2. A este respecto véase el intercambio de pareceres con Maurice Wiles, en el prólogo al segundo de los libros mencionados.

como Padre adquiriendo prominencia. Mientras que en Marcos y Q Jesús se refiere a Dios como Padre sólo tres o cuatro veces, en Mateo encontramos más de treinta de esas referencias, y en el cuarto evangelio unas cien⁸. Evidentemente, pues, hubo una creciente tendencia a introducirlas en la tradición de Jesús, lo cual indica que la idea de que Jesús era el Hijo de Dios cobró cada vez más fuerza en el siglo I. ¿Por qué sucedió esto y cuándo comenzó el proceso?

Como sucede con buena parte de la cristología, el impulso decisivo hay que buscarlo en la resurrección. De hecho se puede seguir una línea de desarrollo que lleva el origen de la filiación divina de Jesús, el momento en que devino el Hijo de Dios, cada vez más atrás en el tiempo: desde la resurrección (Hch 13,33; Heb 5,5), el bautismo/Jordán (Mc 1,11 parr.), la concepción/el nacimiento (Mt 1,20/Lc 1,35), hasta la preexistencia (Jn 1,14.18)⁹. Esto parece ser más satisfactorio analíticamente que natural. Pero tiene la virtud de plantear si en la tradición prepascual de Jesús hubo algo que pudiera haber servido de base o de estímulo a lo que en cualquier caso parece una evolución sustancial.

Aquí, como antes, conviene describir el contexto en que ese lenguaje pudo haber sido articulado por Jesús o con referencia a él.

a. *El siglo I como “contexto de significado”*

Es importante saber ante todo que, en contraste con su uso cristiano posterior, “hijo de Dios” no era un título exclusivo ni una designación distintiva en la época que nos ocupa. Su uso se ha estudiado frecuentemente en las tres últimas décadas del siglo XX, por lo cual no es aquí necesario más que un breve resumen¹⁰.

En los círculos más amplios de la cultura helenística, “hijo de Dios” se aplicaba a héroes legendarios como Dioniso y Heracles, a monarcas orientales, principalmente egipcios, y a filósofos famosos, como Pitágoras y Platón; y, en la filosofía estoica, la corriente popular consideraba a Zeus el padre de todos los hombres¹¹. Dentro de la tradición judía, tal denomina-

⁸ Jeremías, *Prayers*, 29-30; detalles *supra*, cap. 14, n. 35.

⁹ Como sugerí en *Christology*, 61.

¹⁰ Véase, p. ej., P. W. von Martitz et al., *huios*, en *TDNT* VIII, 335-62; Vermes, *Jesus the Jew*, 194-200; M. Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Londres: SCM, 1976) 21-56; J. Fossum, “Son of God”, en *ABD* VI, 128-33. Más datos en mi *Christology*, 14-16.

¹¹ Detalles en von Martitz, *TDNT* VIII, 336-40; Hengel, *Son of God*, 24; Fossum, *ABD* VI, 132-33.

ción había sido empleada para Israel¹² como pueblo, para los ángeles/el consejo celestial¹³ o para el rey¹⁴. Los manuscritos del Mar Muerto han permitido saber que también del esperado Mesías real se creía que era hijo de Dios¹⁵. No menos interesante es el hecho de que, particularmente dentro de la literatura sapiencial, los justos se llaman a sí mismos “hijos de Dios”¹⁶ y ruegan a Dios tratándolo de “Padre”¹⁷. Y Vermes ha llamado especialmente la atención sobre los dos “maestros carismáticos”: Joní, el trazador de círculos (siglo I a. C.), quien según la tradición oró a Dios “como un hijo de casa” (*m. Taa.* 3,8)¹⁸, y Janiná ben Dosa, de la generación siguiente a la de Jesús, a quien una voz celestial llamó “mi hijo”¹⁹. También pertinente es el modismo semítico por el que la expresión de relación filial (“hijo de”) amplía su campo de significado para incluir otros tipos de

¹² Ex 4,22; Jr 31,9.20; Os 11,1; véase también, p. ej., Dt 14,1; 32,6.18; Is 43,6; Jr 3,4.19; Os 1,10; Sab 9,7; 18,13; *Jub* 1,24-25; *SalSI* 17,27.

¹³ Gn 6,2.4; Dt 32,8; Job 1,6-12; 2,1-6; 38,7; Sal 29,1; 89,6; Dn 3,25; cf. *1 Hen* 13,8; 106,5.

¹⁴ 2 Sm 7,14; 1 Cr 17,13; 22,10; Sal 2,7; 89,26-27. Véase Fohrer, *TDNT* VIII, 347-53; Fossum, *ABD* VI, 128-29.

¹⁵ 1QS^a (1Q28b) 2,11-12 (“cuando [Dios] engendra al Mesías”); 4Q174 (4QFlor) 1,10-12 (2 Sm 7,12-14 alude a “la rama de David” que surgirá como el Intérprete de la Ley). C. A. Evans, “A Note on the ‘First-Born Son’ of 4Q369”: *DSD* 2 (1995) 185-201, piensa que el “primogénito” de 4Q369 1 2,6 es una figura davidica y mesiánica. Sobre 4Q246 (“Será llamado Hijo de Dios; lo llamarán Hijo del Altísimo”) véase Collins, *Scepter and Star*, 154-64; J. D. G. Dunn, “‘Son of God’ as ‘Son of Man’ in the Dead Sea Scrolls? A Response to John Collins on 4Q246”, en S. E. Porter / C. A. Evans (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (Sheffield: Sheffield Academic, 1997) 198-210 (con bibliografía). Véase también *1 Hen* 105,2; *4 Esd* 7,28-29; 13,32.37.52; 14,9. Los datos aportados por Qumrán deberían haber acabado definitivamente con la vieja idea de que “Hijo de Dios” no era un título mesiánico en el judaísmo del Segundo Templo (véase, p. ej., W. Bousset, *Kyrios Christos* [1913; trad. ingl., Nashville: Abingdon, 1970] 93; Kümmel, *Promise*, 83); aun así, Fuller sólo está dispuesto a admitir que “‘Hijo de Dios’ apenas empezaba a ser usado como título mesiánico en el judaísmo precristiano” (*Foundations*, 32); y Sanders no puede encontrar fuera del movimiento cristiano indicios de la combinación de “Mesías” e “Hijo de Dios” (*Jesus*, 298).

¹⁶ Sab 2,13.16.18; 5,5; Eclo 4,10; 51,10; en el pensamiento judío es frecuente comparar la disciplina de Dios con la que un padre impone a su hijo (Dt 8,5; 2 Sm 7,14; Prov 3,11-12; Sab 11,10; *SalSI* 13,9; 18,4; Heb 12,5-6). Véase Charlesworth, *Jesus*, 149-52.

¹⁷ Sab 14,3 (*pater*); Eclo 23,1.4 (*pater*); 51,10; 3 Mac 6,3.8 (*pater*); 4Q372, frag. 1, línea 16 (*abi*); 4Q460 frag. 5 1,5 (*abi*).

¹⁸ Sobre el significado de esta frase, Witherington remite a S. Safrai, “The Teaching of the Pietists in Mishnaic Literature”: *JJS* 16 (1965) 15-33, que la entiende como “alusiva a un esclavo real, puesto que la expresión ‘nacido en casa’ o ‘hijo de casa’ hace referencia a un esclavo doméstico” (*Christology*, 183).

¹⁹ *b. Taa.* 24b; *Ber.* 17b; *Hull.* 86a. Cf. Vermes, *Jesus the Jew*, 206-207; Flusser, *Jesus*, 113-18; Fossum, *ABD* VI, 130-31.

relación, incluso las profesionales²⁰ y las de personas que comparten determinadas características²¹.

Es posible, pues, que “hijo de Dios” ofreciese otra categoría en la que clasificar a Jesús. Esto habría sido visto como adecuado corolario a toda identificación de Jesús como Mesías real, hijo de David. Ya hemos señalado que una lectura escatológica de 2 Sm 7,12-14 proporciona un posible fundamento para la pregunta del sumo sacerdote en Mc 14,61²². Alternativamente, si Jesús fue conectado con la tradición del justo doliente, tal designación también pudo haberse considerado apropiada. Una cuestión de cierta importancia, sin embargo, es que en la tradición sapiencial la designación parece haber sido elegida por el justo, como expresión de su confianza en Dios, en vez de serle aplicada a él por otros. ¿Apunta esto a lo que podíamos esperar?

El común denominador en todos estos casos es que “hijo de Dios” denotaba alguien que, de manera especial, tenía relación con Dios o contaba con su favor. Tratándose del rey, la situación era más formal: él representaba a Dios ante su pueblo. Pero, en general, la expresión parece haber hecho referencia a alguien que era íntimo de Dios, que reflejaba muy de cerca el carácter de Dios, que hacía absolutamente la voluntad de Dios. Desde el punto de vista de la teología, la lógica es clara a juzgar por Eclo 4,10 y Mt 5,45/Lc 6,35²³: portarse compasivamente con el huérfano y la

²⁰ Los datos de esta nota y la siguiente han sido tomados de H. Haag, “*ben*”, en *TDOT* II, 149-53; 160-61: “hijo de perfumista” = perfumista (Neh 3,8), “hijos de cantores” = cantores (Neh 12,28), “hijos de Coré” (sobrescrito en Sal 42,1; 44,1; 46,1; 47,1; 49,1; 84,1; 87,1; 88,1), “hijos de Asaf” (2 Cr 35,15), “hijos de sacerdotes” = sacerdotes (Esd 2,61; 10,18; Neh 12,35; 1 Cr 9,30), “hijos de Aarón” (Lv 1,5.11; 2,2-3.10; 13,2; 21,1; Nm 10,8; 2 Cr 35,14), “hijos de Leví” (Dt 21,5; Esd 8,15), “hijos de Sadoc” (Ez 40,46; 44,15; 48,11; 1QS 5,2; 9,14; 1QS^b [1Q28a] 1,24; 2,3; 1QS^b [1Q28b] 3,22), “hijos de profetas” = profetas (1 Re 20,35; 2 Re 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1; en singular, Am 7,14), “hijo de sabios” = sabio (Is 19,11); véase también BDB, “*ben*”, 7a.

²¹ “Hijos de la fuerza” = hombres valientes (Dt 3,18; Jue 18,2; 21,10; 1 Sm 14,52; 18,17; 2 Sm 2,7; 1 Re 1,52; 2 Re 2,16; 2 Cr 17,7), “hijos de la gracia” (Miq 1,16), “hijos del orgullo” (Job 28,8; 41,26[34]), “hijos de la rebelión” (Nm 17,25[10]), “hijos de Belial” (Dt 13,14[13]; Jue 19,22; 1 Sm 2,12; 10,27; 25,17; 1 Re 21,10.13; 2 Cr 13,7), etc. (Haag 153, 161; BDB, “*ben*”, 8); “hijos de la luz” (1QS 1,9; 2,16; 3,13.24-25; 1QM 1,1.3.9.11.13; etc.), “hijos de la alianza” (1QM 17,8; 4Q501, línea 2; 4Q503 frags. 7-9, línea 3); “hijos de la justicia” (1QS 3,20.22; 4Q503 frags. 48-50, línea 8). Similarmente en el NT, p. ej., “hijos del reino” (Mt 8,12; 13,38), “hijos de la luz” (Lc 16,8; Jn 12,36; 1 Tes 5,5), “hijo de paz” (Lc 10,6), “hijos de la cámara nupcial” (Mc 2,19 parr.), “hijos de este mundo” (Lc 16,8; 20,4), “hijos del malo” (Mt 13,38); véase F. Hahn, “*huioi*”, en *EDNT* III, 383.

²² Véase *supra*, § 15.3a.

²³ Eclo 4,10: “Sé un padre para el huérfano y haz por su madre lo que hizo su marido; serás como un hijo del Altísimo, y te amará más que tu madre”. Mt 5,45/Lc 6,35 ya ha sido citado en § 14.5b.

viuda es ser como un hijo de Dios; obrar con generosidad y amor libres de cálculo es seguir el modelo de Dios, devenir hijo de Dios. ¿Es este contexto de significado el que informó el uso inicial de la expresión en referencia a Jesús? En caso afirmativo debemos señalar simplemente que al llamar entonces a Jesús “hijo de Dios” se hacía de esta denominación un uso muy diferente del que luego tuvo en el cristianismo: Cristo, el “unigénito”. Es verdad que en la fase postpascual más temprana los cristianos creían compartir la filiación de Cristo²⁴. Pero incluso entonces se consideraba que la condición de “hijo de Dios” era en Jesús distinta y única, y la de los cristianos dependiente y derivada de la de Cristo. Por eso sigue en pie la cuestión de cuándo surgió por primera vez este sentido peculiar de la filiación de Jesús y de si tiene raíces prepascuales.

Una vez más debemos recurrir a la tradición de Jesús en busca de respuestas adecuadas. Al igual que en el caso de “Mesías”, la tarea se presenta difícil, porque la expresión no sirve de tratamiento (“como maestro”) ni es evocada repetidamente (como “profeta”). Pero hay algo en la tradición que ha atraído poderosamente a los investigadores y ofrecido resultados asombrosamente positivos.

b. *Abba como invocación de Jesús*

La tradición deja bien claro que Jesús se dirigió a Dios llamándolo “Padre” en sus plegarias. Como indicó Jeremías, los cinco estratos de material evangélico son unánimes sobre este punto²⁵. Pero los testimonios principales son dos: Mt 11,25-26/Lc 10,21 y Mc 14,36 parr.

Mt 11,25-26	Lc 10,21
²⁵ En aquel tiempo dijo Jesús: <u>“Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y a los inteligentes y se las has revelado a los pequeños.”</u> ²⁶ Sí, Padre, pues tal ha sido tu voluntad”.	²¹ En aquella misma hora se llenó Jesús de gozo en el Espíritu Santo, y dijo: <u>“Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y a los inteligentes y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu voluntad”.</u>

Incluso si limitamos por ahora el comentario a la primera parte del dicho (la oración misma)²⁶, encontraremos una gran división de opi-

²⁴ Rom 8,14-17.29; Gál 4,6-7.

²⁵ Mc 14,36/Mt 26,39/Lc 22,42; Mt 11,25-26/Lc 10,21; Mt 26,42; Lc 23,34.46; Jn 11,41; 12,27-28; 17,1.5.11.21.24-25 (Jeremías, *Proclamation*, 62).

²⁶ Sobre Mt 11,27/Lc 10,22 véase *infra*, § 16.2c(1).

niones²⁷. En cualquier caso es evidente que la tradición Q guarda un vivo recuerdo de que Jesús se dirigió a Dios llamándolo “Padre”. La oración en sí es completamente judía, y cabe pensar que fue pronunciada primero en arameo²⁸. La nota de exultación por la revelación recibida es coherente con la intensa sensación de esperanza escatológica realizada, tan hondamente arraigada en la tradición de Jesús²⁹. Como también el gozo por el privilegio otorgado a los normalmente considerados no aptos para recibir tal percepción y favor³⁰. La idea de Dios dando sabiduría e inteligencia a los pequeños y privando de discernimiento a los sabios es igualmente un tema familiar en los escritos sapienciales y apocalípticos judíos³¹, literatura que bien podría haber inspirado tal formulación³². Pero ¿por qué habría sido atribuido a Jesús este dicho en las primeras comunidades? Si fue entendido como referente a él mismo, ¿quién lo habría llamado *nēpios* (“pequeño, niño”)? Si había gozo de haber recibido una revelación, ¿por qué fue expresado como una oración de Jesús (contrástese con 1 Cor 1,18-2,13)? Y si la nueva oración necesitaba ser matizada añadiendo una segunda parte (Mt 11,27/Lc 10,22), ¿por qué se conservó la primera, a menos que perteneciera a la tradición desde el principio?³³ En cambio es completamente verosímil que esa frase de gozo, salida de labios de Jesús estando los discípulos reunidos a su alrededor³⁴, produjera una gran impresión en ellos y fuera desde el principio parte de la tradición recordada, compartida y meditada en grupos de discípulos.

²⁷ Davies y Allison señalan que la mayor parte de los especialistas consideran auténtico el dicho (*Matthew* II, 278). Sin embargo, el Seminario de Jesús ha sostenido lo contrario con sus votos (Funk, *Five Gospels*, 182), y Lüdemann tampoco cree que proceda de Jesús mismo (*Jesus*, 331).

²⁸ Davies / Allison, *Matthew* II, 273-78.

²⁹ Véase *supra*, § 12.5. En el uso bíblico, *exomologeō* con el sentido de “confesar, reconocer”, da origen a la connotación de “alabar”, como sucede frecuentemente en los LXX (BDAG, *exomologeō*, 4; O. Hofius, *exomologeō*, *EDNT* II, 8-9). No dejan de ser similares las exultaciones escatológicas características de 1QH 10[2],20.31; 11[3],19.37; 12[4],5; 13[5],5.20; 15[7],6.26.34; 16[8],4; 18[11],3.15

³⁰ Véase *supra*, § 13.4-5.

³¹ Sal 19,7; 119,130; Dn 1,7 (jóvenes); Sab 10,21; Eclo 3,19 (v. 1.). Funk menciona Sal 8,2 (“de la boca de los pequeños y los niños de pecho” (*Five Gospels*, 182), que Mateo inserta en la perícopa de la purificación del templo (Mt 21,16); y Davies y Allison hacen especial referencia a Is 29,14, que Pablo utiliza en 1 Cor 1,19 (*Matthew* II, 275-77).

³² También el Maestro de Qumrán se alegra de que haya habido “discreción para los pequeños” (*petayyim* = *nēpioi*) (1QH 10[2],9).

³³ Así, p. ej., Boring, *Sayings*, 150-52.

³⁴ Orar, como leer, no era usualmente una actividad silenciosa en el mundo antiguo (Scudo-Filón 50.5; P. W. van der Horst, “Silent Prayer in Antiquity”, *Numen* 41 [1994] 1-25).

Mt 26,39	Mc 14,35-36	Lc 22,41-42	Jn 12,27	Heb 5,7-8
Y adelantándose un poco, cayó rostro en tierra y oró diciendo:	Y adelantándose un poco, cayó en tierra y rogaba que, si fuera posible, pasara de él aquella hora. Y decía: <i>“Abba, Padre, todo es posible para ti. Que</i>	Y se apartó de ellos como un tiro de piedra, y se arrodilló, y oraba diciendo:	Ahora mi alma está turbada. Y ¿qué voy a decir?	En los días de su carne, Jesús ofreció plegarias y súplicas, con gran clamor y lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte, y fue escuchado a causa de su actitud sumisa. Siendo Hijo, con lo que padeció aprendió obediencia.
<i>“Padre mío, si es posible, que pase de mí este cáliz. Sin embargo, no sea como yo quiera, sino como quieras tú”.</i>	<i>que pase de mí este cáliz. Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú”.</i>	<i>“Padre, si quieres, que pase de mí este cáliz. Sin embargo, no se haga mi voluntad, sino la tuya”.</i>	<i>¿Padre,</i> <i>líbrame de esta hora? Pero para esto he llegado a esta hora.</i>	

La tradición tiene aquí particular interés. Con frecuencia se hace la observación de que indica que Jesús estaba demasiado lejos de los discípulos (¿dormidos además!) como para que hubiera podido ser oído³⁵. Es también claro que, en Mateo, la segunda invocación de Jesús al Padre (Mt 26,42) es un desarrollo de la marcana, menos explícita (Mc 14,39). ¿Ocurrir lo mismo con las restantes? En cuanto al pasaje de Hebreos, es manifiesta la influencia en él del tema sapiencial del hijo al que el padre impone disciplina (n. 16, *supra*). Por otro lado es impresionante lo ampliamente que está atestiguada la tradición³⁶, y la imagen poco martirial de Jesús en el huerto (Mc 14,33: “muy angustiado [*ekthambeisthai*] y abatido”) no parece tener mucho de composición cristiana³⁷.

³⁵ “No habiendo testigos, Marcos (o la tradición antes que él) tuvo que imaginar lo que dijo Jesús” (Funk, *Five Gospels*, 120). Una vez más, Funk muestra no haber comprendido el carácter de la tradición oral, cuando añade: Las “variaciones y adiciones ilustran sobre la gran libertad con que los evangelistas trataban el discurso escrito, y no digamos la tradición oral que pudieron haber recibido” (120).

³⁶ Dodd, *Historical Tradition*, 67-72.

³⁷ “Con gran clamor y lágrimas” (Heb 5,7). Véase mi *Jesus and the Spirit*, 17-20, con bibliografía anterior, donde entre otras cosas señalo que *ekthambeisthai* parece denotar horror escalofriante (“Ser movido a un estado emocional relativamente intenso por algo que produce gran sorpresa o perplejidad” [BDAG]); de ahí la atenuación en Mt 26,37 (*lypeisthai*). Conviene recalcar (pese a la opinión de Lüdemann, *Jesus*, 98-99) que la intensidad de esta descripción no arranca de los Salmos: “La tentación de Jesús en el huerto va totalmente a contrapelo de cualquier ideal antiguo de martirio” (M. Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament* [Londres: SCM, 1981] 71). Becker establece un contraste con la descripción lucana del mártir Pablo (*Jesus*, 345).

Una posible historia de la tradición se puede conjeturar por el eco del Padrenuestro en la oración en el huerto marcana³⁸; un eco sorprendente, dado que el Padrenuestro no figura en Marcos. El paralelo sugiere que el relato sobre Getsemaní lo compuso de esta forma alguien conocedor del Padrenuestro, presumiblemente para subrayar la gravedad de las circunstancias en que oró Jesús³⁹ y para presentar su oración como un modelo. Esto sugiere a su vez que el estado de angustia de Jesús en Getsemaní quedó grabado hondamente en la memoria de los que habían estado cerca de él⁴⁰. Por otro lado, puesto que el Padrenuestro pudo haber constituido el patrón sobre el que se formó el relato⁴¹, no es posible deducir ulteriormente con alguna confianza que ellos oyeron la oración. Pero al mismo tiempo no tenemos más remedio que preguntarnos qué pudo haber inducido a los primeros transmisores de la tradición a presentar a Jesús orando de la manera que él mismo les había enseñado, si no fue el conocimiento/recuerdo de que oró de ese modo⁴².

¿Hay, pues, indicios suficientes para pensar que Jesús se dirigió realmente a Dios llamándolo “Padre”? Examinados detenidamente, los cinco estratos de Jeremías (n. 25, *supra*) demuestran tener menos consistencia de la que aparentan en un primer momento. Ya hemos señalado que, más probablemente, la referencia “especial mateana” (Mt 26,42) se debe a redacción de Mateo que a la fuente de este evangelista. En el caso de Juan es difícil distinguir el vocativo “Padre” del muy desarrollado tema joánico del Padre/Hijo. Ya veremos que cuestiones similares se ciernen sobre las únicas referencias lu-

38

Padrenuestro	Mc 14,36.38	Mt 26,39.41	Lc 22,42.46
<i>pater</i> <i>genēthēto to thelēma sou</i> <i>mē eisenenkēs hēmas</i> <i>eis peirasmon</i>	<i>abba, ho patēr</i> <i>ou ti egō thelō</i> <i>alla ti su</i> <i>hina mē elthēte</i> <i>eis peirasmon</i>	<i>pater mou</i> <i>ouch hōs egō thelō,</i> <i>all' hōs su</i> <i>hina mē eiselhēte</i> <i>eis peirasmon</i>	<i>pater</i> <i>mē to thelēma mou</i> <i>alla to son ginesthō</i> <i>hina mē eiselhēte</i> <i>eis peirasmon</i>

Aunque Mateo y Lucas reforzaron la alusión, no la crearon. Notable es el hecho de que ella incluya la tercera petición, es decir, el desarrollo de la segunda petición, sólo presente en Mateo (¡la alusión es más marcada en Lucas!). Curioso es también el detalle (¿casual?) de que, en el paralelo joánico, al *pater* inicial siga “Padre, glorifica tu nombre” (Jn 12,28), posiblemente un nuevo eco del Padrenuestro (primera petición).

³⁹ Véase *supra*, § 12.4b. El texto es citado *supra*, § 8.5b.

⁴⁰ Pudieron darse cuenta de esa angustia antes de quedarse dormidos, aunque el tema del sueño es más probablemente indicio de interés redaccional (exhortatorio) que la oración (Dunn, *Jesus and the Spirit*, 19-20; Davies / Allison, *Matthew* III, 493 n. 13).

⁴¹ Y el tema del cáliz ciertamente debe ser relacionado de algún modo con Mc 10,39/Mt 20,23 (véase *infra*, § 17.4d).

⁴² Más consideraciones sobre la historia de la tradición y bibliografía en Bayer, *Jesus' Predictions*, 63-70.

canas (§ 17.1f). Pero una vez más tenemos que preguntarnos dónde se originó el tema. Y nuevamente es más verosímil que surgiera en los primeros recuerdos de las oraciones de Jesús que en un nuevo modo de orar atribuible a un desconocido jefe espiritual, de quien habría sido retrotraído a la tradición de Jesús. Tres factores apoyan esta idea. 1) Sólo en una de sus oraciones Jesús no llama a Dios “Padre”, y es en el grito desde la cruz: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34 parr.)⁴³. La tradición, en efecto, reconoce una excepción en este caso. Incluso la historia redaccional de la tradición coincidente apunta a un tema más bien modificado que inventado. 2) Al enseñarles la oración dominical, Jesús anima a sus discípulos a dirigirse a Dios como “Padre”. La obvia implicación es que esta manera de invocarlo fue vista desde el principio como un reflejo del modo de orar de Jesús. En cuanto a la oración de Getsemaní, no se puede llegar a la simple conclusión de que deriva del Padrenuestro. Más probablemente, ambos elementos tienen su origen en la memoria compartida de cómo oraba Jesús y de lo que enseñó sobre la oración. 3) Más adelante trataremos de nuevo sobre el testimonio de oración cristiana primitiva (Rom 8,15; Gál 4,6).

Asimismo hay buenas razones para concluir también que Jesús se dirigió a Dios con el vocablo arameo *Abba*⁴⁴. En la tradición de Jesús, el uso de este término está atestiguado sólo en Mc 14,36. Pero, como Mateo y Lucas leyeron el vocativo griego *pater* en ese punto, no se puede descartar que subyacente a *pater* en las otras plegarias de Jesús (incluido el Padrenuestro) estuviera el arameo *Abba*⁴⁵. El indicio más notable en este caso lo ofrece la evocación por Pablo de lo que parece haber sido una (o la) forma común de oración en sus comunidades:

Rom 8,15-17: Habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos, por el que exclamamos: “¡Abba, Padre!” El Espíritu mismo atestigua con nuestro espíritu que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo.

⁴³ “Si se acepta literalmente la angustia de aquel momento inicial, cuando todavía podía Jesús llamar a Dios ‘*Abba*, Padre’, también hay que admitir en su sentido literal este grito de protesta contra el abandono, escapado de un Jesús con un sentimiento tal de soledad y desamparo que, incapaz ya de utilizar la palabra *Padre*, se expresa como el más humilde de los siervos” (Brown, *The Death of the Messiah* [trad. esp., *La muerte del Mesías*, Estella: Verbo Divino, 2006] 1051).

⁴⁴ Pese a la escasez de datos, esta conclusión es ampliamente compartida por los especialistas; véase, p. ej., Hahn, *Hoheitstitel*, 320 (*Titels*, 307); Perrin, *Rediscovering*, 40-41, y Funk, *Honest*, 208.

⁴⁵ Es evidente por las formas paralelas de Mt 11,25-26/Lc 10,21, una con el vocativo *pater*, la otra con *ho patēr*, que *ho patēr* también funcionó como una forma de tratamiento; de ahí la traducción “*Abba* [esto es] *ho patēr*” = “Abba, Padre”. Como también indica Mc 14,36, esta última forma quedó pronto establecida en la tradición de Jesús y en la oración cristiana.

Gál 4,6-7: Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: “¡Abba, Padre!” Por consiguiente ya no eres esclavo, sino hijo. Y si hijo, también heredero por medio de Dios.

Tres son los aspectos destacables. Primero, Pablo recuerda a sus lectores algo que él conocía (Gálatas) y podía suponer (Romanos) que era una experiencia compartida por cristianos gentiles (“[nosotros] clamamos”; “*nuestros* corazones”). Segundo, esas iglesias gentiles (de lengua griega) siguieron utilizando una forma de oración aramea. La razón de ello debió de ser que esa forma había quedado firmemente establecida en las iglesias anteriores (de lengua aramea), por lo cual los primeros cristianos grecohablantes hubieron de aceptarla simplemente como nuevos que eran en el movimiento, y así se convirtió en testimonio y marca regular de devoción cristiana. Tercero, en ambos pasajes se considera que la oración expresa la filiación de los cristianos, que naturalmente es vista como un reflejo de la filiación de Cristo. El Espíritu que clama “¡Abba!” es el Espíritu del Hijo; tal exclamación es prueba de que los que así oran participan de su filiación y herencia.

La conclusión más obvia que se saca de todo esto es que la oración con *Abba* era tan estimada entre los primeros creyentes *por ser la forma de oración propia de Jesús*. Precisamente porque era su modo de orar, en ella veían la garantía de que compartían su filiación. He expuesto varias veces este argumento (que círculos cristianos tomaron la oración con *Abba* de Jesús y en imitación de su característico modo de orar), pero no parece ser apreciado adecuadamente. A mi juicio, la base para suponer que Jesús solía dirigirse a Dios con *Abba* en sus plegarias, suposición débilmente sostenida en la tradición de Jesús misma, depende en último término del testimonio de los dos textos paulinos⁴⁶.

¿Era la invocación *Abba* un rasgo distintivo de la oración de Jesús? Dando una respuesta afirmativa, Jeremias fue en este caso más allá de los datos⁴⁷. Ya ha quedado dicho que la misma forma de dirigirse a Dios (*pater*, *'abí*) se encuentra en otros escritos de época cercana a la de Jesús (*supra*, n. 17). Sin embargo, la tradición del uso cristiano atestiguada en Rom 8,15 y Gál. 4,6 da a entender que la invocación *Abba* era *una marca de culto cristiano* y presumiblemente, pues, *distintiva* de los cristianos. Y por la misma lógica que en el párrafo anterior se sigue que ellos debían de con-

⁴⁶ Cf. J. A. Fitzmyer, “Abba and Jesus’ Relation to God”, en *À cause de l’Évangile*, J. Dupont FS (LD 123; París; Cerf, 1985) 15-38. El argumento es expuesto de manera independiente por Thompson, *Promise*, 67-68 (citando particularmente a Meier, *Marginal Jew* I, 266).

⁴⁷ Jeremias, *Proclamation*, 63-68; pero debo subrayar que los hallazgos y argumentos de Jeremias son apoyados en gran parte por Fitzmyer (“Abba and Jesus’ Relation to God”). Reformulaciones favorables del argumento de Jeremias son las de Witherington, *Christology*, 216-21, y Thompson, *Promise*, 21-24.

siderar tal invocación como característica de la *oración* de Jesús. También se deduce que los primeros discípulos, que en su propia oración establecieron como cristiana la invocación *Abba*, no sabían que ésta era empleada regularmente en las oraciones de otros judíos⁴⁸. La obvia matización que corresponde hacer a la afirmación de Jeremías es que lo distintivo no estaba tanto en el *uso* por Jesús de *Abba* al orar como en que *Abba* era su forma *sistemática* y casi *invariable* de dirigirse a Dios.

No admite mucha duda la importancia del uso de *Abba* por Jesús para dirigirse a Dios, aunque también ha sido exagerada. Hay acuerdo general en que *abba* era una palabra que expresaba relación de intimidad dentro de las familias. Seguramente por esto era tan poco utilizada en las oraciones judías de entonces: como invocación a Dios se consideraba demasiado familiar, lindante en la petulancia⁴⁹. Sin embargo, es difícil evitar la deducción contraria: Jesús utilizó esta forma de oración porque la consideraba apropiada; es decir, porque expresaba el sentido que él tenía de su relación con Dios. Como Janiná, rogaba a Dios “como un hijo de casa”. Incluso podemos aventurarnos a deducir que Jesús podía orar de ese modo solamente si experimentaba su relación con Dios como una íntima relación familiar⁵⁰. Y desde esa perspectiva podemos vislumbrar cómo esta categoría más amplia (hijo de Dios) empezó a cobrar un nuevo significado, que posteriormente los cristianos llevaron más lejos.

Ora cuestión. La implicación de la versión lucana del Padrenuestro es que Jesús enseñó a sus discípulos a decir también ellos *Abba* a Dios como emblema de su condición de tales (Lc 11,1-2). Esto, claro está, no socava, sino re-

⁴⁸ No basta con replicar que “Abba” debió de utilizarse regularmente en una o más corrientes del judaísmo del Segundo Templo. Las deducciones deben sacarse de los datos disponibles, aunque, eso sí, siempre con la disposición a corregir lo necesario tras el eventual conocimiento de nuevos datos. Lo digo disintiendo de M. R. D’Angelo, “*Abba and ‘Father’: Imperial Theology and the Jesus Traditions*”: *JBL* 111 (1992) 611-30 (especialmente 614-16). Véase también mi anterior respuesta a Morton Smith sobre este asunto en *Christology*, 27-28.

⁴⁹ En *m. Taa.* 3,8 Simeón ben Shetaj parece criticar a Joní por tal petulancia. Pero no hay que exagerar al respecto: J. Barr, “Abba Isn’t Daddy!”: *JTS* 39 (1988) 28-47; Vermes, *Religion*, 180-82.

⁵⁰ “Jesús sabía, de un modo peculiarmente intenso e íntimo, que Dios era su padre” (Barrett, *Jesus*, 29); “La unicidad de la relación de Jesús con Dios reside en su sencillez, en su carencia de toda afectación” (Schillebeeckx, *Jesus*, 260, 268); “una franqueza inusual” (Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 85-87); “[Jesús] veía su relación con Dios como especialmente íntima” (Sanders, *Historical Figure*, 239); Caird, *Theology*, 403; Goshen-Gottstein, “Hillel and Jesus”, 50-53; véase también McKnight, *New Vision*, 49-65; con oportuna vacilación, Thompson, *Promise*, 30-32, 69-70, 78-82. Que *abba* corresponde a un lenguaje de intimidad es algo que Barr señala y que Witherington (*Christology*, 218) se encarga de subrayar.

fuerza, la conclusión sobre el carácter distintivo del empleo de la invocación *Abba* por Jesús. Porque, como indican Rom 8,15 y Gál 4,6, es precisamente a los discípulos de Jesús a los que se insta a orar así como marca de su discipulado. En cada una de las ocasiones queda claro, pues, que la filiación del discípulo expresada en la invocación *Abba* no es independiente de la filiación de Jesús, sino derivada de ella. Esto es coherente con el hecho de haber elegido Jesús doce discípulos. No escogió once con los que representar a Israel, siendo él uno de los Doce. En cierto modo se situó aparte, distinguiéndose de ellos, como el que los llamó. Lo cual es a su vez coherente con la repetida observación de que Jesús es a menudo recordado diciendo “mi Padre” y “vuestro Padre” pero nunca sumándose a sus discípulos con un “nuestro Padre”⁵¹. Y hay que señalar también el final de la respuesta de Jesús al Bautista: “Dichoso aquel que no se escandalice de mí” (Mt 11,6/Lc 7,23). Todo esto aumenta las posibilidades de que Jesús se viera como Hijo de Dios y que sintiera su filiación como algo distintivo en su intimidad e inmediatez⁵². Tal parece ser la conclusión más obvia que se puede sacar del impacto que él produjo en este aspecto y que nos ha llegado a través de la tradición de Jesús.

c. ¿Enseñó Jesús que él era Hijo de Dios?

Dejando aparte la muy desarrollada tradición joánica⁵³, hay tres pasajes que no pueden ser pasados por alto: Mt 11,27/Lc 10,32; Mc 12,6; 13,32. Los estudié con cierto detenimiento en *Jesus and the Spirit*, aunque sin llegar a resultados concluyentes⁵⁴. ¿Aporta algo nuevo un enfoque más histórico-tradicional?

1) Sólo el Hijo (Mt 11,27/Lc 10,22):

Mt 11,27	Lc 10,22
<u>Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y todo aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.</u>	<u>Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, ni quién es el Padre sino el Hijo y todo aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.</u>

⁵¹ Dalman, *Words*, 190; Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 128-29; Goppelt, *Theology* I, 203; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 526.

⁵² Véanse mis anteriores consideraciones al respecto en *Jesus and the Spirit*, 23-26 (donde me centro en la experiencia de Jesús), y en *Christology*, 28-33 (donde me ciono más a la cuestión de si Jesús tenía conciencia de preexistencia).

⁵³ Cf. mi *Christology*, 29-32.

⁵⁴ *Jesus and the Spirit*, 26-36. No entro a considerar aquí Lc 22,29-30 (“reino de mi Padre”), puesto que el dicho está atestiguado sólo en Lucas y no puede ser atribuido a Q; pero véase *Jesus and the Spirit*, 36.

Mateo 11,27/Lc 10,22 es la continuación del pasaje Q Mt 11,25-27/Lc 10,21-22 (§ 16.2b), más completo, cuyo lenguaje, estilo y estructura apuntan ostensiblemente a un origen arameo⁵⁵. Las variaciones entre Mt 11,27 y Lc 10,22 no son más que variantes de la comunicación oral⁵⁶. El problema para los investigadores es que ambas formas parecen tradiciones desarrolladas. Dos consideraciones revisten el mayor interés. Primera, el dicho es atípico de la tradición sinóptica y tiene un sabor característicamente de Juan⁵⁷. Este pasaje de Q podría indicar que uno de los brotes creció hasta un florecimiento plenamente joánico; pero también que el desarrollo en ese sentido estaba ya en marcha dentro de Q. Si, por ejemplo, Jn 10,15 (“el Padre me conoce a mí y yo conozco a mi Padre”) atestigua memoria de una tradición anterior que discurría de algún modo en esta dirección⁵⁸, entonces Mt 11,27/Lc 10,22 atestigua ya una acentuada exclusividad en las declaraciones escatológicas de Q.

Segunda, la afirmación de autoridad ilimitada y el carácter absoluto y exclusivo de la propuesta relación entre “el Padre” y “el Hijo” no tienen precedentes en la tradición sinóptica prepascual⁵⁹. Una vez más es posible postular una forma anterior, menos exclusiva, de la tradición. Jeremias sugirió que el paralelismo quíastico de las dos frases “es simplemente una perífrasis oriental para indicar mutua relación: sólo el Padre y el Hijo se conocen realmente el uno al otro”⁶⁰. Y la literatura sapiencial presenta varios paralelos con declaraciones bastante similares en cuanto a tener conocimiento de Dios⁶¹.

⁵⁵ Burney, *Poetry*, 133, 171-72; Manson, *Sayings*, 79; Jeremias, *Prayers*, 46-47; también *Proclamation*, 57-58. Hay desacuerdo sobre si originariamente los dos dichos estuvieron unidos; para opiniones encontradas, cf. Fitzmyer, *Luke* II, 866; Davies / Allison, *Matthew* II, 279.

⁵⁶ Véase al respecto Davies / Allison, *Matthew* II, 280-81 y n. 206.

⁵⁷ Cf. Jn 1,18; 3,35; 5,20; 7,29; 10,15; 13,3; 14,7.9; 17,25. Ésta es la consideración determinante para Funk, *Five Gospels*, 182, y para Lüdemann, *Jesus*, 330-31, porque los lleva a pronunciarse por la no autenticidad del dicho. Véase *DialSalv* 134,14-15: “Quien [no] conozca [al Hijo] ¿cómo conocerá al [Padre]?”

⁵⁸ Dodd, *Historical Tradition*, 359-61.

⁵⁹ El paralelo más cercano a Mt 11,27a en la tradición sinóptica es (el dicho pos-resurreccional) Mt 28,18: “Se me ha dado toda la autoridad en el cielo y en la tierra”.

⁶⁰ Jeremias, *Prayers*, 47-48, tomando una idea de Dalman, *Words*, 193-94.

⁶¹ F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zúrich: Zwingli, 1970) 89 hace referencia a Job 28,1-28; Eclo 1,6.8; Bar 3,15-4,4; cf. 1 Cor 2,11. M. J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge: Harvard University, 1970) 89-95 se ocupa en especial de Sab 2,17-18 y 4,10.13-15. Sobre los manuscritos del Mar Muerto véase W. D. Davies, “‘Knowledge’ in the Dead Sea Scrolls and Matt. 11,25-30”: *HTR* 46 (1953), reeditado en *Christian Origins and Judaism* (Londres: DTL, 1962) 119-44. E. Schweizer apunta principalmente a IQS 4,22; 9,17-18; 11,3,15-18; 1QS^b (1Q28b) 4,25-28; 1QH 10[2],13; 18[10],27-28 (*TDNT* VIII, 373 n. 281).

Entre ellas destaca Sab 2,10-20, donde se dice del hombre justo: “Se precia de conocer a Dios, se llama a sí mismo hijo [*paida*] del Señor ... y se gloria de tener a Dios por Padre” (vv. 13.16)⁶². Sin embargo, cuanto más pensamos que podemos ver un dicho menos polémico sobre la relación padre-hijo detrás de Mt 11,27/Lc 10,22, más polémica parece ser la presente forma del pasaje de Q⁶³.

Aquí es prudente reconocer que todo estudio de tal cuestión tropieza inevitablemente con las insuficiencias del método histórico⁶⁴. Porque lo natural en éste es buscar precedentes y paralelos que ayuden a explicar determinados datos. Y la tendencia es a amoldar los datos a los precedentes, a explicar dando razón de los elementos menos manifestamente explicables.

Por eso tenemos que preguntarnos si pudo ser el mismo Jesús quien se expresó, quizá una sola vez, en términos tales que superaron en confianza a los utilizados por el justo o por el Maestro de Justicia de Qumrán⁶⁵. En otras palabras, ¿oímos en este punto con los primeros discípulos de Jesús y a través de ellos otro caso del “plus” escatológico (§ 16.1)? ¿Percibimos una expresión de confianza por la autoridad recibida, de gozo por la estrechez de los lazos con Dios Padre y de convencimiento de que la culminación de la revelación escatológica dependía de que él la impartiera a otros? Todos estos elementos se unen en afirmaciones implícitas ya documentadas. La cuestión sería, repito, si fue el mismo Jesús quien, al menos en una sola ocasión, las explicitó en la forma conservada aquí. ¿O debe atribuirse el dicho más debidamente a quienes en los primeros tiempos se encargaron de formar la tradición de Jesús, conscientes —como cabría suponer— de haber hecho esas afirmaciones escatológicas implícitas y preocupados de formularlas de manera más explícita y memorable con fines didácticos y litúrgicos?⁶⁶

⁶² Schillebeeckx, *Jesus*, 265.

⁶³ Cf. I. H. Marshall, “The Divine Sonship of Jesus”: *Interpretation* 21 (1967) 87-103; reeditado en *Jesus the Saviour: Studies in the New Testament Theology* (Londres: SPCK, 1990) 134-49; Witherington, *Christology*, 221-28.

⁶⁴ Véase, *supra*, § 6.3c.

⁶⁵ Véase *supra*, n. 29. Merece especial mención 1QH 12[4],27: “A través de mí habéis iluminado el rostro de la mayoría”.

⁶⁶ Cf. Fuller: “Mt 11,27 no es una ‘contracción cristológica’, sino una explicitación de la cristología implícita en el uso por Jesús de *Abba*” (*Foundations*, 133, n. 20), en crítica a Hahn, *Hoheistitel*, 327 (*Titles*, 312); Fitzmyer: “Aunque tiendo a considerar la sustancia de estos dichos (Lc 10,21-22) como auténtica, lo más probable es que deba ser relacionada con una cristología implícita en las palabras y acciones de Jesús durante su ministerio terreno” (*Luke II*, 870). Davies y Allison, sin embargo, no perciben “ningún verdadero indicio de un origen en Jesús”, sino que abogan por la influencia de Ex 33,12-13, con la implicación de que un profeta como Moisés (Dt 18,15) habría tenido el mismo conocimiento excepcional, directo, de Dios (Dt 34,10) (*Matthew II*, 283-86). Para un estudio anterior, véase mi *Jesus and the Spirit*, 27-34.

Yo no veo nada en el texto que apunte decisivamente en favor de una alternativa frente a la otra.

2) La parábola de los viñadores perversos (Mc 12,1-9 parr.):

Mt 21,33-41	Mc 12,1-9	Lc 20,9-16	EvTom 65
³³“Escuchad otra parábola. Había un propietario que <u>plantó una viña</u>, la rodeó de una cerca, cavó en ella un lagar y construyó una torre de vigilancia. Luego <u>la arrendó a unos labradores</u> y se fue a otro país. ³⁴Cuando llegó el tiempo de la cosecha, <u>envió sus siervos a los labradores</u> para recibir sus <u>frutos</u>. ³⁵Pero los labradores <u>agarraron</u> a los siervos y <u>golpearon</u> a uno, mataron a otro, y a otro lo apedrearón. ³⁶De nuevo envió otros siervos, más que la primera vez; pero los trataron de la misma manera. ³⁷Por último les envió su propio <u>hijo</u>, diciéndose: ‘A mi hijo <u>lo respetarán</u>’. ³⁸Pero los <u>labradores</u>, viendo al hijo, dijeron entre sí:	Entonces se puso a hablarles en parábolas. “Un <u>hombre plantó una viña</u>, levantó una cerca, cavó un lagar y construyó una torre de vigilancia; luego <u>la arrendó a unos labradores</u> y se fue a otro país. ²A su debido tiempo, <u>envió un siervo a los labradores</u> para recibir de ellos su parte de los <u>frutos</u> de la viña. ³Pero ellos lo <u>agarraron</u>, lo <u>golpearon</u> y lo mandaron de vuelta con las manos vacías. ⁴Y les envió de nuevo otro siervo, al que <u>golpearon</u> en la cabeza e insultaron. ⁵Entonces envió otro, y a éste lo mataron. Y así pasó con muchos más; apalearon a unos y mataron a otros. ⁶Todavía le quedaba uno, su <u>hijo querido</u>. Por último se lo envió, diciendo: ‘A mi hijo <u>lo respetarán</u>’. ⁷Pero aquellos <u>labradores</u> dijeron entre sí:	“Se puso a decir al pueblo esta parábola: “Un <u>hombre plantó una viña</u>, <u>la arrendó a unos labradores</u> y se fue a otro país por mucho tiempo. ¹⁰Llegado el momento de la vendimia, <u>envió un siervo a los labradores</u> para que le dieran su parte de los <u>frutos</u> de la viña; pero los labradores lo <u>golpearon</u>, lo insultaron y lo despa-charon con las manos vacías. ¹¹Envió luego otro siervo, al que también <u>golpearon</u> e insultaron y despa-charon con las manos vacías. ¹²Y envió todavía un tercero; a éste lo hirieron y arrojaron fuera. ¹³Entonces se dijo el dueño de la viña: ‘¿Qué haré? Voy a enviar a mi <u>hijo querido</u>; quizá a él lo respetarán’. ¹⁴Pero los <u>labradores</u>, al verlo, razonaban unos con otros, diciendo: ‘Este	Les dijo: “Un <u>hombre</u> bueno tenía una <u>viña</u>. Se <u>la arrendó a unos labradores</u> para que la cultivaran y poder recibir de ellos su fruto. <u>Envió</u> su criado a que <u>los labradores</u> le dieran el <u>fruto</u> de la viña. Ellos <u>agarraron</u> a su criado (y) lo <u>golpearon</u>; un poco más, y lo habrían matado. El criado fue a con-társelo a su amo, quien dijo: ‘Quizá no los reconoció’. Envió otro criado, al que también <u>golpearon</u> los labradores. Entonces el propietario envió a su <u>hijo</u>, diciendo: ‘Quizá a mi hijo <u>lo respetarán</u>’. Como aquellos <u>labradores</u> sabían que era

‘Éste es <u>el heredero</u>. Vamos, matémoslo, y nos quedamos con su herencia’. ³⁹<u>Así que lo agarraron, lo arrojaron fuera de la viña y lo mataron.</u> ⁴⁰Pues bien, cuando vuelva el propietario de la viña, ¿qué hará con esos labradores?’ ⁴¹Le dijeron: “Hará morir de mala muerte a esos malvados y arrendará la viña a otros labradores, que le den los frutos a su tiempo”.	‘Éste es <u>el heredero</u>; vamos, matémoslo, y la herencia será nuestra’. ⁸<u>Así que lo agarraron, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña.</u> ⁹¿Qué hará, pues, el dueño de la viña? Irá a acabar con los labradores y dará la viña a otros”.	es <u>el heredero</u>; matémoslo para que la herencia sea nuestra’. ¹⁵<u>Así que lo arrojaron fuera de la viña y lo mataron.</u> ¿Qué les hará, pues, el dueño de la viña? ¹⁶Irá a acabar con esos labradores y dará la viña a otros”.	<u>el heredero</u>, <u>lo agarraron (y) lo mataron.</u> El que tenga oídos, que oiga”.
--	---	--	---

Merece la pena citar la parábola completa, aunque nuestro interés se centra más concretamente en Mc 12,6 parr., puesto que ilustra tan bien sobre las variaciones típicas de las repetidas transmisiones orales. Hay que destacar que el marco y la estructura son estables, pero los detalles, particularmente los relativos a lo construido en la viña, la serie de sirvientes enviados y el tratamiento de que son objeto varían, probablemente según el gusto del narrador oral (o del evangelista). La versión de *Tomás*, con su mayor simplicidad, da base a la idea de que las versiones sinópticas fueron desarrolladas para obtener alusiones a la viña de Israel de Is 5,1-7 (Marcos/Mateo), a la muerte de Jesús “fuera” (de Jerusalén) y a la posterior extensión de la misión de Israel a los gentiles⁶⁷. Pero la versión sinóptica con-

⁶⁷ Véase, p. ej., Fitzmyer, *Luke II*, 1278-81; Scott, *Hear Then the Parable*, 245-51; Witherington, *Christology*, 213; Funk, *Five Gospels*, 101, 510-11. Más biografía en K. Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants* (WUNT 27; Tübinga: Mohr-Siebeck, 1983) 3-11; Hultgren, *Parables*, 361 n. 30, 365 n. 44. En su estudio de la relación de las diferentes versiones, Hultgren supone que la cuestión aquí es sólo de dependencia literaria (365-66). Lüdemann, *Jesus*, 81-82, presta demasiado poca atención a la versión de *Tomás* y su utilidad para evaluar la parábola en su historia oral-narrativa/tradicional. Es mucho más probable que la continuación de la parábola, el testimonio de la “piedra” procedente de Sal 118,22-23 (Mc 12,10-12 parr., incluido *EvTom* 66), fuera una adición realizada a la parábola cuando su potencial cristológico se hizo claro a la luz de la crucifixión de Jesús (véase, p. ej., Hultgren, 363-64, con más bibliografía en n. 34; por su parte Wright, *Jesus*, 497-501, estira hasta el extremo el hilo interpretativo [501]).

serva también la estructura y secuencia básicas. Y habría sido sorprendente que un público judío no percibiera una alusión a Israel como la viña de Dios⁶⁸ y a los profetas como los mensajeros de Dios rechazados, incluso en la versión más breve⁶⁹. Además, la parábola básica coincide con cuestiones centrales de la predicación de Jesús en otras ocasiones, particularmente con la evocación de los conocidos temas del rechazo de los profetas y del esperado juicio a Israel (§ 12.4c-e).

El asunto de interés inmediato es que el punto culminante de la parábola está en el envío del hijo por el propietario. De hecho, si algo constituye su núcleo es la decisión del padre de “enviar” al hijo, suponiendo que los labradores “lo respetarán” (Mc 12,6 parr.). Esta parte no puede ser simplemente desestimada como un retoque cristológico⁷⁰, puesto que el contraste entre los siervos y el hijo es parte integral de la tensión dramática⁷¹. Por la misma razón, sin embargo, no hay que percibir demasiada carga cristológica en el posible uso del tema por Jesús. Aun así, no deja de ser significativo que se recordara a Jesús parangonando su misión a la de un hijo, misión en continuidad con las de profetas (siervos) anteriores pero distinta de ellas. En lo que hemos hallado hasta ahora es manifiesta la sensación de clímax escatológico, y su expresión concuerda con la imagen del hijo⁷². Un importante corolario, al que habremos de volver (§ 17.4a), es que la parábola acaso expresó el convencimiento de Jesús de que él no iba a ser tratado mejor que los profetas rechazados por generaciones anteriores y que Juan el Bautista en su misma época.

⁶⁸ “Un judío no podía contar una historia relativa a una viña sin entrar en el terreno alegórico (cf. Is 5,7)” (Barrett, *Jesus*, 27). Véase también G. J. Brooke: “4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard”: *DSD* 2 (1995) 268-94; J. C. de Moor, “The Targumic Background of Mark 12:1-12: The Parable of the Wicked Tenants”: *JSt* 29 (1998) 63-80; W. J. C. Weren, “The Use of Isaiah 5,1-7 in the Parable of the Tenants (Mark 12,1-12; Matthew 21,33-47)”: *Biblica* 79 (1998) 1-26.

⁶⁹ Como repetidamente se ha señalado, la parábola podría reflejar también la dura realidad de los propietarios absentistas y los agricultores arrendatarios en tiempos de Jesús (cf., p. ej., Dodd, *Parables*, 125-26; Charlesworth, *Jesus*, 145-47; Funk, *Five Gospels*, 101); véase también M. Hengel, “Das Gleichnis von den Weingartnern: Mc 12:1-12 im Licht der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse”: *ZNW* 59 (1968) 1-39; C. A. Evans: “Jesus’ Parable of the Tenant Farmers in Light of Lease Agreements in Antiquity”: *JSP* 14 (1996) 65-83.

⁷⁰ Pero la descripción del hijo como “querido” puede deberse a un intento de Marcos (seguido por Lucas) de acentuar la referencia cristológica (cf. Mc 1,11; 9,7).

⁷¹ “Es la lógica del relato, y no ningún motivo teológico, lo que ha introducido esta figura” (Dodd, *Parables*, 130); véanse también los citados por Bayer, *Jesus’ Predictions*, 94 n. 24.

⁷² Cf. un estudio anterior en Dunn, *Jesus and the Spirit*, 35-36; véase también Charlesworth, *Jesus*, 147-53.

3) Ni siquiera el Hijo (Mc 13,32):

Mt 24,36	Mc 13,32
<u>Pero sobre aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre.</u>	<u>Pero sobre aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre.</u>

Esto se inserta claramente en la expectativa escatológica de Jesús respecto a la venida del reino. Podría ser bien un dicho aislado que hubiera sido incluido en el discurso apocalíptico en alguna etapa del proceso de tradición, bien parte de un bloque más extenso de enseñanza de Jesús que desde el principio hubiera constituido la base del discurso. En cualquier caso es menos probable que proceda enteramente de un desarrollo cristológico temprano de la tradición primitiva; aparte de las restantes consideraciones, va demasiado a contrapelo de la clase de afirmación cristológica ya atestiguada en Mt 11,25-27/Lc 10,21-22⁷³. Es la mención del “Hijo” lo que parece principalmente indicar perspectiva cristológica posterior⁷⁴. Pero, como ha señalado C. K. Barrett, “La referencia a Jesús mediante el título más honorífico disponible sería precisamente la clase de compensación que la tradición habría introducido”⁷⁵. De hecho, esta observación descarta Mc 13,32 como indicio sólido de que Jesús se refirió a sí mismo como Hijo de Dios (“el Hijo”) en su enseñanza⁷⁶.

Es más, ninguno de los posibles ejemplos en este sentido proporciona una base firme para pensar que Jesús hizo tal cosa. Lo que, como mucho, podemos decir con cierto grado de confianza es que el sentimiento de relación filial que se desprende de la invocación *Abba* en la oración de Jesús impregna la tradición de sus enseñanzas en una o dos referencias a su relación con Dios con el uso de las imágenes del padre y del hijo.

⁷³ “La tradición judía mantenía que Abrahán, Moisés y otros conocían toda la historia futura y el fin del mundo. ¿Se entendería que los seguidores de Jesús lo hubieran presentado como una figura menor que esas otras?” (Davies / Allison, *Matthew* III, 378).

⁷⁴ Funk, *Five Gospels*, 114; Lüdemann, *Jesus*, 93.

⁷⁵ Barrett, *Jesus*, 25-26; cf. Schweizer, *TDNT* VIII, 372; Kümmel, *Theology*, 75; Leivestad, *Jesus*, 112. Witherington insiste en que “Jesús creía desempeñar el papel de la Sabiduría en la tierra” (*Christology*, 228-33). Pero cabría preguntarse si a Jesús se le habría pasado por la mente excluirse del grupo de los “nadie”, mientras que tal exclusión podría habérseles ocurrido sin duda a los transmisores de la tradición.

⁷⁶ Similarmente, y con bibliografía anterior, en mi *Jesus and the Spirit*, 35 y nn. 124-25.

d. *Conclusión*

Hay, en suma, razones no sustanciales pero probablemente suficientes para apoyar estas conclusiones relativas al Jesús recordado: 1) la invocación *Abba* era característica de la oración de Jesús; 2) ésta era adecuadamente entendida como expresión de un profundo sentimiento de relación con Dios como Padre; 3) se recordaba que Jesús también había aludido a esa relación paterno-filial en algunas ocasiones durante su misión. Podemos deducir además que ese sentimiento de ser hijo debió de ser importante 4), incluso central, en la concepción que Jesús tenía de sí mismo y 5) la fuente de la inmediatez de la autoridad con que él proclamaba el reino de Dios en su inmanencia e inminencia escatológica⁷⁷. Sólo si tal fuera el caso sería justificable, desde el punto de vista histórico-tradicional, el gran desarrollo y enriquecimiento del tema Padre-Hijo en el cuarto evangelio; y sólo así las otras transformaciones y ampliaciones de la cristología relativa al Hijo habrían podido ser tan aceptables como de hecho lo han sido.

En cuanto a lo que la filiación de Jesús significaba para los discípulos, la tradición no nos permite inferir que él hiciera de su relación con Dios como Hijo materia de enseñanza explícita, ni mucho menos que pidiera de sus discípulos asentimiento a esa creencia respecto a su persona. Tampoco que ese sentimiento de relación fuera un secreto enseñado por Jesús únicamente a un grupo más íntimo; un misterio que constituyese un grado superior de iniciación, un jalón que alcanzar en el camino del discípulo. Lo que la tradición de Jesús nos indica es que él intentó inculcar en sus discípulos ese mismo sentimiento, incluso enseñándoles a orar como lo hizo, y que animó a todos a experimentar ese mismo vínculo con Dios. Es más, parece que en la relación de sus discípulos con Dios como Padre vio Jesús un compartir su propia condición de Hijo de Dios.

Para la escasez de indicios que tenemos sobre la cuestión, estas conclusiones no sólo son considerablemente amplias, sino además sorprendentemente sólidas.

16.3. Hijo del hombre: Problemas

Después de “el reino de Dios/de los cielos” no hay otra expresión tan frecuente en la tradición de Jesús como “el Hijo del hombre”. Dificilmente

⁷⁷ Keck va aún más lejos: “Jesús probablemente se veía a sí mismo como obediente hijo de Dios, que imitaba el proceder del Padre” (*Who Is Jesus?*, 97-100; véase también 140-44).

te se puede exagerar, pues, su importancia dentro de esa tradición, incluso como una posible clave de ella. Y, lo que viene más al caso, dentro de la tradición de Jesús parece ser lo más similar a una designación que él mismo hubiera elegido para sí. Por ejemplo, en la curación del paralítico se expresa así Jesús: “Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados —dijo al paralítico—: A ti te digo. Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa” (Mc 2,10-11). Más tarde enseña que “el Hijo del hombre debía sufrir mucho ... y ser condenado a muerte y resucitar a los tres días” (8,31). Y en la comparecencia ante el sumo sacerdote Caifás, dice: “Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y venir entre las nubes del cielo” (14,62). Nadie del público al que estaba dirigido el evangelio de Marcos habría dejado de ver en “el Hijo del hombre” una referencia de Jesús a sí mismo. Entonces, ¿tenemos aquí la clave que andábamos buscando? ¿Aludía Jesús a sí mismo con la expresión “hijo/Hijo del hombre”?

Ojalá fuera tan sencillo el asunto. Estas simples observaciones iniciales encubren una controversia que ha causado furor (tómese la expresión en sentido literal) durante más de un siglo y que aún no da muestras de cesar. De hecho, el actual debate sobre “el Hijo del hombre” constituye una de las situaciones más embarazosas en la investigación histórica moderna, puesto que no se ha logrado llegar a ningún consenso significativo⁷⁸. La división de pareceres sobre esta cuestión entre los especialistas ¿da simplemente la razón a la crítica posmoderna del método histórico? Considerado el alcance del tema en la tradición de Jesús, ésta sería una conclusión importante con notables ramificaciones.

En términos generales, durante los últimos ciento cincuenta años, la controversia ha girado en torno a dos interpretaciones principales, que podrían ser descritas como el hijo del hombre *humano* y el Hijo del hombre *celestial*. Tradicionalmente se interpretaba “el Hijo del hombre” como una expresión de la humanidad de Jesús y, por lo mismo, como un contrapeso a “el Hijo de Dios”, título que subraya su condición divina. Pero la mención de “un como hijo de hombre” que viene con las nubes del cielo en Dn 7,13 representó siempre un problema para esa interpretación, y la publicación de *1 Henoc* en la primera mitad del siglo XIX dio un nuevo impulso a la visión del Hijo del hombre como figura celestial⁷⁹. Con la mejora de los recursos lingüísticos y de la técnica analítica a lo largo del siglo

⁷⁸ Véase, p. ej., D. Burkett, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (SNTSMS 107; Cambridge: Cambridge University, 1999), que cita las pesimistas manifestaciones de A. J. B. Higgins, R. H. Fuller y F. H. Borsch (2, 121).

⁷⁹ Burkett, *Son of Man Debate*, especialmente 13-31.

XX, estas dos interpretaciones han continuado proporcionando las dos opciones principales, pero cada una con unas cuantas variaciones⁸⁰.

En el centro del debate está el desacuerdo sobre el origen de la expresión “el Hijo del hombre”, sobre su fuente en la tradición de Jesús. Dos posibilidades destacan sobre cualesquiera otras. La dificultad ha estribado en ver cuál es la relación entre ambas dentro de esa tradición.

a. Origen filológico

Hay completa unanimidad en que *ho huios tou anthrōpou* es un griego poco elegante, sin paralelo en el griego de la época. Pocos estudiosos o ninguno niegan ya que tal expresión tuvo que entrar en el griego como traducción literal del hebreo *ben 'adam* o del arameo *bar ʿnaša*⁸¹, y que la expresión hebrea/aramea significa simplemente “hombre”. En hebreo, “hijos de los hombres” es una frase familiar para denotar a) comunidad humana⁸², con “hijo del hombre” dicho en algunas ocasiones de un individuo particular o típico dentro de esa comunidad⁸³. Este último caso ofrece los ejemplos clásicos de Sal 8,4 (“¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo del hombre para que te ocupes de él?”) y de la manera regular con que Ezequiel es llamado “hijo de hombre”⁸⁴. Es significativo el hecho de que “hijos de (los) hombres/hijo de(l) hombre” tiene a menudo la connotación de fragilidad, en contraste con Dios⁸⁵. Esta gama

⁸⁰ W. Horbury, “The Messianic Association of ‘The Son of Man’”: *JTS* 36 (1985) 34-55, pasa revista de modo loablemente conciso a toda la discusión desarrollada en el siglo XX.

⁸¹ “Los escritores de los evangelios debieron de tener alguna razón especial para traducir la expresión con casi rígida literalidad” (Dodd, *Founder*, 111). Estudio en D. R. A. Hare, *The Son of Man Tradition* (Minneapolis: Fortress, 1990) 231-35.

⁸² *bʿne 'adam* en Dt 32,8; Sal 11,4; 12,2.9[1.8]; 14,2; 31,20[19]; 36,8[7]; 45,3[2]; 49,3[2]; 53,3[2]; 57,5[4]; 58,2[1]; 62,10[9]; 66,5; 89,48[47]; 107,8.15.21.31; 115,16; Prov 15,11; Ecl 1,13; Jr 32,19; Ez 31,14; Dn 10,16; Jl 1,12; 1QS 11,6.15; 1QH 10[2],24-25; 12[4],32; 14[6],11; 19[11],6; 4Q181 1,1; CD 12,4, etc.; *bʿne ʾis* en Sal 4,3[2]; 49,3[2]; 62,10[9]; Lam 3,33; 1QS 3,13; 4,15.20.26; 1QM 11,14; 4Q184 1,17; *bʿne ʾnaša* en Dn 2,38; 5,21 (Haag, *TDOT* II, 151, 161).

⁸³ Nm 23,19; Job 25,6; 35,8; Sal 80,18[17]; 146,3; Is 51,12; 56,2; Jr 49,18.33; 50,40; 51,43; 1QS 11,20; 1QH 12[4],30.

⁸⁴ Son 93 casos, que empiezan en Ez 2,1; también Dn 8,17; 1 Hen 60,60. Uno tiene la tentación de incluir como paralelo la forma aún usada “¡eh, hombre!” o la más corriente todavía “¡eh, tú/usted!”

⁸⁵ Véase, p. ej., Job 25,6; Sal 8,4; 36,7; 53,2; 62,9; 89,47; Prov 15,11; Ecl 1,13; Is 51,12; Lam 3,33; Ez 31,14; Dn 5,21; Jl 1,12; 1QS 11,20; en Ezequiel su uso “pone más de relieve la distancia que existe entre Dios y el hombre” (Haag, *TDOT* II, 163); véase también C. C. Caragounis, *The Son of Man* (WUNT 38; Tübinga: Mohr Siebeck, 1986) 55-57.

de usos, sin duda tan familiar como lo eran las Escrituras para la mayoría de los judíos devotos, tiene que formar una parte importante del contexto de significado dentro del que se captaba entonces la expresión aramea. Por eso es oportuna la pregunta: ¿cómo se entendía *bar ʿnaša* en tiempos de Jesús?

Al revitalizar el moribundo debate en últimos años sesenta, Geza Vermes, basándose en uso rabínico posterior, argumentó que *bar naša* (sin alef inicial) se empleaba con el valor de “ser humano” y como pronombre indefinido, pero también —y esto lo subrayaba Vermes— como circunlocución para el pronombre personal “yo”⁸⁶. Maurice Casey, considerado la voz más autorizada dentro de la actual generación de especialistas en el arameo subyacente a la tradición de Jesús, siguió a Vermes pero discrepó de él respecto a esta tercera y esencial categoría: tal modismo arameo se empleaba para hacer declaraciones no sobre todo el pueblo, sino más bien sobre un grupo de personas entre las que el hablante estaba incluido, y nunca con referencia al hablante exclusivamente⁸⁷. Ambas opiniones, sin embargo, han sido vigorosamente rebatidas con el argumento de que el arameo que se conoce del tiempo de Jesús no atestigua tal uso⁸⁸.

⁸⁶ G. Vermes, “The Use of *bar nash/bas nasha* in Jewish Aramaic”, en Black, *Aramaic Approach*, 310-28; también en versión abreviada: *Jesus the Jew*, 163-68, 188-91.

⁸⁷ M. Casey, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (Londres: SPCK, 1979) 224-27; también, especialmente, íd., “General, Generic and Indefinite: The Use of the Term ‘Son of Man’ in Aramaic Sources and in the Teaching of Jesus”: *JSNY* 29 (1987) 21-56. Casey fue seguido a su vez por B. Lindars, quien se decantó por un sentido intermedio entre la referencia genérica (un ser humano) y la personal, un sentido genérico idiomático (“un hombre en mi situación”) (*Jesus son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels* (Londres: SPCK, 1983) 23-24).

⁸⁸ Dalman ya ha respondido a la afirmación de Lietzmann de que, como expresión fija, “‘hijo del hombre’ no existe en arameo” (*Words*, 239); un examen más completo en Caragounis, *Son of Man*, 16-19. J. A. Fitzmyer, “The New Testament Title ‘Son of Man’ Philologically Considered” (1974), *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Missoula: Scholars, 1979) 143-60, respondió a Vermes (esp. 152-53); asimismo escribió “Another View of the ‘Son of Man’ Debate”: *JSNT* 4 (1979) 58-68, en réplica a G. Vermes “‘The Son of Man’ Debate”: *JSNT* 1 (1978) 19-32. Véase Becker, *Jesus of Nazareth*, 201, citando A. Vögtle, *Die ‘Gretchenfrage’ des Menschensohns* (QD 152; Friburgo: Herder, 1994) 31-64. Muy recientemente, P. Owen y D. Shepherd han reexaminado los datos y llegado a la conclusión de que “‘hijo del hombre’, como medio idiomático de hacer el hablante referencia a sí mismo, ya sea exclusivamente (Vermes), o inclusivamente como parte de una declaración genérica (Lindars, Casey), no está atestiguado ... en ninguna fase del arameo anterior al tiempo de Jesús” (“Speaking Up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was *Bar Ena-sha* a Common Term for ‘Man’ in the Time of Jesus?”: *JSNT* 81 [2001] 81-121, con más completa bibliografía de Casey y Lindars [82 n. 7] y ulteriores referencias a esta cuestión [84-88]).

Cuatro observaciones son oportunas en este punto. Primera, hay cierto peligro de mantener una distinción demasiado rígida de las categorías –genérica (todos), indefinida (alguien), personal (todos/un grupo, incluido el hablante o alguien como el hablante)– en lo que concierne al discurso informal⁸⁹. Segunda, aun cuando Qumrán ha transformado nuestro conocimiento del arameo correspondiente al Segundo Templo, el caudal de arameo de ese período es todavía muy escaso, por lo cual todas las estimaciones sobre lo que era posible en el habla aramea del siglo I d. C. tienen que tener en cuenta tal circunstancia.

Tercera, presumiblemente hubo cierta continuidad de uso desde el hebreo al arameo antiguo y al arameo posterior⁹⁰. En los casos de *ben 'adam* antes indicados (n. 83) hay algunos ejemplos interesantes: Job 35,8 sitúa en paralelo “un hombre como tú” y “un hijo de hombre”; similarmente, Sal 80,17 identifica “el hombre de tu derecha” con “el hijo de hombre al que fortaleciste para ti”; y en 1QH 12[4],27-37 el hablante utiliza las expresiones “hijo de hombre” e “hijos del hombre” para referirse claramente a sus propias debilidades e imperfección. En cuanto al uso arameo, una inscripción antigua (siglo VIII a. C.) emplea *bar nš* haciendo alusión al hablante y a sus descendientes (*Sefire* 3.14-17)⁹¹. Y 1QapGen 21,13 presenta un caso donde *br nš* funciona como referencia individual, de manera muy similar a “uno como *br nš*” de Dn 7,13⁹². Esto sugiere que bien se pudo utilizar *bar nš* con referencia a un individuo en tiempos de Jesús.

La cuarta, pero no menos importante observación, es que seguramente hay que contar con los mismos evangelios como pruebas del uso en la primera centuria de nuestra era: los sinópticos fueron sin duda escritos en el siglo I, y ciertamente utilizaron tradición anterior; y, como ya quedó señalado, la expresión griega es ciertamente una traducción del modismo arameo. Por eso la cuestión se convierte en una de exégesis de la tradición de Jesús misma. De haber en ella dichos en los cuales se utilizó la expresión que tan obviamente implicaba alguna clase de autorreferencia o que

⁸⁹ Cf. R. Bauckham, “The Son of Man: ‘A Man in My Position’ or ‘Someone?’”: *JSTNT* 23 (1985) 23-33, esp. 29 (la posibilidad de un sentido indefinido empleado como “una autorreferencia deliberadamente indirecta o ambigua”); Davies / Allison, *Matthew* II, 46-47. Con su abordaje de la cuestión, Lindars se hizo vulnerable a la crítica de Caragounis (*Son of Man*, 28-33). El estudio de las posiciones de Lindars y Casey por Hare, *Son of Man*, ilustra también sobre el peligro de trabajar con categorías demasiado rígidas (246-50).

⁹⁰ Cf. particularmente M. Casey, “The Use of the Term *br ('nsh(')* in the Aramaic Translation of the Hebrew Bible”: *JSTNT* 54 (1994) 87-118.

⁹¹ Casey, “General, Generic and Indefinite”, 22-23.

⁹² *Id.*, *Aramaic Sources*, 3-38; Owen y Shepherd intentan minimizar el sentido y la importancia de estos ejemplos arameos (“Son of Man”, 114-20).

era entendida como tal, entonces eso podría constituir un indicio suficiente de que la expresión pudo haber sido empleada como autorreferencia por Jesús y así entendida por sus oyentes. Un argumento de este tipo puede, naturalmente, llegar a ser circular. Todo dependerá de la credibilidad de los casos aducidos.

Otro aspecto que no debemos pasar por alto es que la forma con dos artículos (“el hijo del hombre”) es absolutamente constante en la tradición de Jesús, mientras que no hay ejemplos de la forma articular *ben ha'dam* ni de la definida *bar ʿnaša*. La primera está atestiguada solo en 1QS 10,20, donde posiblemente el artículo determinado fue añadido (su posición es supralineal); la segunda parece totalmente ausente del arameo de la época⁹³. Quizá no haya problema en esto. Casey sostiene que el griego articular podría ser una traducción adecuada tanto del indefinido *bar ʿnaš* como del definido *bar ʿnaša*⁹⁴. Alternativamente, podría ser también posible que el uso definido *bar ʿnaša* fuera una peculiaridad del estilo de Jesús, un modo de particularizar el sentido más genérico/general o indefinido (para los efectos, “ese hijo de hombre”)⁹⁵.

b. *Origen apocalíptico*

Uno de los pocos ejemplos del arameo singular *bar ʿnaš* (sin la “a” final equivalente al artículo determinado) anteriores al tiempo de Jesús es Dn 7,13. Corresponde a una (o dos) de las grandes visiones de Daniel (7,9-14):

“Yo miraba mientras se instalaban unos tronos, y uno que era Anciano de Días se sentó. Su vestidura era blanca como la nieve; los cabellos de su cabeza, como pura lana. Su trono, llamas de fuego, con ruedas de fuego ardiente.

¹⁰De delante de él fluía un río de fuego; miles de miles le servían, y miríadas de miríadas estaban de pie ante él. El tribunal se sentó a juzgar, y se abrieron los libros. ... ¹³Seguía yo contemplando visiones en la noche, cuando he aquí

⁹³ Dalman, *Words*, 238; Owen / Shepherd, “Son of Man”, 121.

⁹⁴ Casey, “General, Generic and Indefinite”, 27-36; id., “Idiom and Translation: Some Aspects of the Son of the Man Problem”: *NTS* 41 (1995) 164-82; id., *Aramaic Sources*, 118-21 (respondiendo a D. Burkett, “The Nontitular Son of Man: A History and Critique”: *NTS* 40 [1994] 504-21, trabajo ligeramente modificado en su *Son of Man Debate*, cap. 8).

⁹⁵ Casey, en respuesta parcial a C. F. D. Moule, “Neglected Features in the Problem of the Son of Man”, en J. Gnika (ed.), *Neues Testament und Kirche*, R. Schnackenburg FS (Friburgo: Herder, 1974) 413-28; Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University, 1977) 11-22; id., “‘The Son of Man’: Some of the Facts”: *NTS* 41 (1995) 277-79 (“el [conocido] hijo de hombre” daniélico). Cf. Lindars, *Jesus Son of Man*, 24-27.

que alguien como un hijo de hombre vino sobre las nubes del cielo, se dirigió al Anciano de Días y fue llevado a su presencia. ¹⁴A él se le dio dominio, gloria y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su dominio es un poder eterno, que nunca pasará, y su reino nunca será destruido.

La segunda (parte de la) visión parece ser la continuación de un mito de la creación adaptado. En el mito original son creadas las bestias del mar, del aire y de la tierra, y luego, como culminación, el hombre (Gn 20-27), cuya supremacía es indicada por el dominio que se le da sobre las bestias (1,28) y la autorización para ponerles nombre (2.19-20). En Daniel 7, la secuencia es la misma: cuatro criaturas semejantes a bestias salen del mar (7,2-8), y finalmente aparece una figura semejante a un hombre (7,13) ⁹⁶; el dominio les es quitado a aquéllas para dárselo a éste (7,12-14). En la interpretación de la visión (o las visiones) las bestias son identificadas como cuatro reyes o reinos, y la figura como de hombre es identificada con “los santos del Altísimo” (7,17-18.23-27). Esto tiene una implicación clara: que así como el “hombre” (el ser humano) había constituido la culminación de la creación y recibido dominio sobre el resto de ella, Israel era la culminación del plan universal de Dios y recibiría dominio sobre todas las otras naciones ⁹⁷.

El largo debate sobre quién era aquel al que se quería hacer referencia con “alguien como un hijo de hombre” sigue en la actualidad. Ahora, las principales alternativas son un representante celestial (angélico) de Israel (“los santos del Altísimo”) o simplemente una representación simbólica de Israel ⁹⁸. En cualquier caso, la cuestión parecer estar bastante clara en líneas generales: Da-

⁹⁶ La preposición *k-* (“como, semejante a”) es utilizada en varios elementos de las visiones para denotar no la realidad (las bestias son todas extrañas), sino algo como la realidad de un león, una postura humana, un leopardo, unos ojos humanos, un hombre (Hampel, *Meschensohn*, 29). T. B. Slater, “One like a Son of Man in First-Century CE Judaism”: *NTS* 41 (1995) 183-98, interpreta mal la función de *k-*: no denota “otro tipo de ser”; simplemente indica la poca claridad o la ambigüedad de lo percibido en la visión.

⁹⁷ Extrañamente, este aspecto del pasaje queda sin tocar en los estudios sobre el origen religioso e histórico de las imágenes de Dn 7. Por lo demás, esos estudios han sido objeto de un buen examen en J. J. Collins, *Daniel* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1993) 280-94; pero véase A. Lacocque, “Allusions to Creation in Daniel 7”, en J. J. Collins / P. W. Flint (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 2 vols. (Leiden: Brill, 2001) I, 114-31.

⁹⁸ Véase de nuevo el examen de Collins, *Daniel*, 304-10 (esp. 309-10). Pero ¿está realmente implícito en la visión de Daniel que ese “alguien como un hijo de hombre” era también Hijo de Dios, como sostienen particularmente Moule, *Origin*, 25-26, y S. Kim, “*The ‘Son of Man’ as the Son of God* [WUNT 30; Tübinga: Mohr-Siebeck, 1983]”? Kim opina que el representante/jefe de los santos del Altísimo (= los hijos de Dios) era el Hijo de Dios (pero cf. nn. 12-13, *supra*) y sólo puede citar el texto más bien oscuro de 4Q246 en favor de su posición (véase *supra*, n. 15), aunque ahora cuenta con el apoyo de Collins (cf. *infra*, n. 109).

niel 7 es propaganda a favor de Israel en el contexto de la opresión de Judea por los asirios⁹⁹.

Como es bien sabido, esta visión llegó a influir considerablemente en el pensamiento apocalíptico judío. La influencia se manifiesta sobre todo en el *Libro de las Parábolas*, una sección de lo que ahora es conocido como *1 Henoc* (1 Hen 37-71)¹⁰⁰, y en *4 Esd* 13¹⁰¹. La figura de que habla Daniel es identificada claramente en las *Parábolas*¹⁰² con un particular personaje, “el Elegido”, y en *4 Esdras* con un “hombre”¹⁰³. La cuestión en este caso es si las *Parábolas* y *4 Esdras* ofrecen indicios de la interpretación que había de la visión de Daniel ya en tiempos de Jesús. Dicho de otro modo, lo que interesa conocer es si en la primera parte del siglo I de nuestra era se tenía un concepto claro del Hijo del hombre y se creía en esa figura celestial, que habría de llevar a cabo un juicio final en favor de Israel y en contra de sus enemigos. Particularmente debatida es la data de las *Parábolas*. A juzgar por bastantes trabajos de eruditos alemanes, habrían sido escritas unas décadas antes de Jesús¹⁰⁴. Pero el hecho de que las *Parábolas* no figuren entre los manuscritos del Mar Muerto pese a la popularidad del *corpus* de Henoc en Qumrán¹⁰⁵ lleva a preguntarse si realmente existían las *Parábolas* mucho antes de la destrucción de Qumrán en 68 d. C.¹⁰⁶ Y se abre la po-

⁹⁹ Hay un gran consenso en que Daniel es un producto de la época macabea y en que Daniel refleja la crisis ocasionada por las persecuciones que decretó Antíoco Epífanes en el período 175-167 a. C.

¹⁰⁰ *1 Hen* 46,1-3: “Y vi allí uno que tenía una cabeza de días, y su cabeza era blanca como la lana; y con él había otro, cuyo rostro era de apariencia humana y lleno de gracia como el de los santos ángeles. Y pregunté a uno de los santos ángeles ... acerca de aquel Hijo del hombre, quién era, de dónde venía y por qué iba con el Cabeza de Días. Y me respondió y me dijo: Éste es el Hijo del hombre, que tiene la justicia...” (Knibb).

¹⁰¹ *4 Esd* 13,1-3: “Después de siete días tuve un sueño de noche: He aquí que se produjo un viento en el mar que agitó todas sus olas. Miré, y he aquí que ese viento formó algo como la figura de un hombre surgido del corazón del mar. Miré, y he aquí que ese hombre voló con las nubes del cielo...” (OTP).

¹⁰² Para más detalles véase Caragounis, *Son of Man*, 101-10.

¹⁰³ Cf. J. J. Collins, “The Son of Man in First Century Judaism”: *NTS* 38 (1992) 448-66; id., *Daniel*, 79-84; K. Koch, “Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalypitik”: *JBTh* 8, *Der Messias* (1993) 73-102.

¹⁰⁴ Véase *infra*, § 16.3c(2). Como la referencia a los partos y los medos en 56,5 sugiere una fecha algo posterior a 40-38 a. C., el uso sinóptico ha sido interpretado como alusivo a una creencia sobre el Hijo del hombre similar a la de las *Parábolas*, cerrando así el círculo del razonamiento; Caragounis sigue dando vueltas por ese círculo (*Son of Man*, 89-93).

¹⁰⁵ Cuestión que Collins pasa por alto en su “Son of Man”, 451-52.

¹⁰⁶ Para consideraciones sobre la datación, véase mi *Christology*, 76-77 y notas. El debate concerniente a la data de las *Parábolas* ha sido resumido por Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament* (SNTSMS 54; Cambridge: Cambridge University, 1985) 108-10; véase también Burkett, *Son of Man Debate*,

sibilidad nada desdeñable de que las *Parábolas* sean posteriores en varias décadas a la misión de Jesús, como es el caso de *4 Esdras*¹⁰⁷.

Naturalmente, las ideas recogidas en esos documentos podrían ser de décadas anteriores a su publicación¹⁰⁸. En un estudio tan centrado como éste en la tradición oral anterior a los evangelios escritos y a sus fuentes también escritas, no se puede excluir tal posibilidad. Sin embargo, tanto las *Parábolas* como *4 Esdras* introducen su interpretación de Dn 7 como si ofreciesen una percepción nueva y no se refiriesen a algo ya familiar¹⁰⁹. Y el modo en que utilizan la visión de Daniel difícilmente sugiere empleo de material anterior ni referencia a título establecido¹¹⁰. Por eso no

70-73. Estudios más recientes no han aportado gran cosa al debate. Hengel (*Studies*, 105) y Hampel (*Menschensohn*, 41 n. 2) reflejan la vaguedad de los datos.

¹⁰⁷ Nadie pone en discusión que *4 Esdras* fue escrito después de la destrucción de Jerusalén.

¹⁰⁸ Éste es el argumento que en tiempos recientes ha desarrollado más detalladamente Horbury, "Messianic Association"; véase también su *Messianism*, 64-108.

¹⁰⁹ Así también Perrin, *Rediscovering*, 165-66, 172-73. Cf. las citas de nn. 100 y 101, *supra*. Pese a la opinión de Horbury, "Messianic Association", 41, es una interpretación tendenciosa afirmar que en estas fuentes "se adopta decididamente la interpretación mesiánica". Slater, "One like a Son of Man", 197-98, se muestra igualmente confiado al sacar su conclusión (criticada por Burkett, *Son of Man Debate*, 11-14). Collins se expresa con más cautela: "La manera de introducirlo [en las *Parábolas*] no presupone que Hijo del hombre fuera un título conocido"; "[las *Parábolas*] no ofrecen razón para pensar que esa figura fuera conocida independientemente de Daniel"; "la visión [de *4 Esdras*] no puede ser interpretada como prueba de un concepto de 'el Hijo del hombre' independientemente de Dn 7"; pero Collins concluye finalmente que las correspondencias entre *4 Esdras* y las *Parábolas* "indican puntos de vista comunes respecto a la interpretación de Dn 7 en el judaísmo del siglo I" ("Son of Man", 452, 459, 462, 465-66; similarmente, *Scepter and Star*, 177 y 185, contrastado con conclusiones en 182, 188). Así pues, ambos textos muestran que una alusión a la visión de Daniel habría sido reconocida fácilmente; no hay indicios de que esa visión hubiera ya generado algo como una teología de "el Hijo del hombre" independiente de los tres textos en cuestión, y sin embargo podemos deducir "puntos de vista comunes respecto a la interpretación de Dn 7", anteriores a las *Parábolas* y *4 Esdras* e independientes de ambos escritos. ¡Curioso! En *Daniel*, 77-79 y *Scepter and Star*, 154-72, Collins saca a colación 4Q246 (véase *supra*, n. 15) y expone su idea de que la figura de "el Hijo de Dios" podría representar la interpretación o reinterpretación más temprana del enigmático 'alguien como un hijo de hombre' de Dn 7" (*Daniel*, 78; similarmente, *Scepter and Star*, 167; cf. Kim, *supra*, n. 98); pero no está claro que "el Hijo de Dios" de 4Q246 sea una figura mesiánica (véase de nuevo mi respuesta a Collins en n. 15, *supra*).

¹¹⁰ En las *Parábolas*, siguiendo la identificación inicial del que "tenía la apariencia de un hombre", la referencia es característicamente a "ese Hijo del hombre"; es decir, estamos ante una referencia a la figura identificada en 46,1-3, no ante el indicio de un título establecido (Casey, *Son of Man*, 99-102). Además, la utilización en las *Parábolas* de tres expresiones etiópicas diferentes para "hijo del hombre" hace pensar que hubo intentos de aludir de manera innovadora a la visión de Daniel (utilizando traducciones variantes) más que de evocar un título establecido (Casey, 101-102). Hare cita la

podemos deducir de las *Parábolas* y de *4 Esdras* que su interpretación de la figura como de hombre daniélica fuera ya la establecida o que se inspirase en una tradición establecida de interpretar la visión de Daniel¹¹¹. De hecho hay un tercer apocalipsis que interpreta Dn 7,13 y lo hace como si la suya fuera la primera interpretación: el Apocalipsis de Juan¹¹². Esto sugiere la posibilidad alternativa de que situaciones como la crisis que condujo a la primera guerra judía (y como las circunstancias que produjeron Dn 7) y el trauma de su catastrófico resultado suscitaran un renovado fervor apocalíptico en el que la visión de Daniel se convirtiera en centro y estímulo para nueva especulación y produjera a su vez las interpretaciones distintivas, pero no distintas, de la visión de Daniel. En cada caso, la esperanza encarnada por la figura como humana de Dn 7,13 se concretó en un ente particular: el Hijo del hombre, el Hombre, Jesús glorificado. Tampoco aquí hay un claro consenso. Pero la variedad de po-

observación de U. B. Müller (*Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in die Offenbarung des Johannes* [Gütersloh: Mohn, 1972] 41) de que “cuando ‘el Hijo del hombre’ es introducido a modo de alusión a Dn 7,13, no se está mezclando una figura conocida con el Elegido previamente descrito; ‘el Hijo del hombre’ es una clave que hay que interpretar” (*Son of Man*, 13). “El escritor de las *Parábolas* no sólo tomó prestado; transformó” (J. Vanderkam, “Righteous One, Messiah, Chosen One, and the Son of Man in Enoch 37-71”, en Charlesworth [ed.], *Messiah*, 169-91). Del mismo modo, el hecho de que *4 Esdras* hable simplemente de un “hombre” (en vez de un “hijo de hombre”) prueba claramente que todavía entonces se conocía el modismo arameo y que Dn 7,13 era reconocido como un ejemplo ilustrativo (cf. Casey, 124-26). Véase también Stone, *Fourth Ezra*: “Es importante señalar que aunque ‘el hombre’ del sueño era el tradicional ‘Hijo del hombre’, la figura parece haber necesitado interpretación para el escritor o sus lectores. Además, el autor de *4 Esdras* despojó a esa figura de todas sus características particulares en la interpretación y la trató como un símbolo. Esto habría sido inconcebible si él y sus lectores hubieran podido reconocer fácilmente el concepto ‘Hijo del hombre’” (211).

¹¹¹ Lo mismo sucede con la opinión referida de Aqiba sobre el segundo trono de Dn 7,9 (véase *infra*, n. 190): es más probable que se recuerde por ser la primera vez que tal opinión fue expresada dentro del judaísmo rabínico que por ofrecer indicación de un punto de vista bien establecido con anterioridad. Tampoco debemos suponer que la visión de la entronización celestial de Moisés, como en *Ezequiel el Trágico*, 68-69, necesariamente evocaba o sugería Dn 7 (donde, en el mejor de los casos, la entronización de la figura como humana es implícita), cuando otros textos presentan la entronización de grandes héroes del pasado —como Adán y Abel (*TestAbr* 11), Job (*TestJob* 33,3), los justos (*ApEl* 1,8)— sin ninguna dependencia de Daniel (pese a la opinión de Horbury, “Messianic Association”, 38, 42-43, 45-47); Collins no habla de ninguna conexión entre *Ezequiel el Trágico* y Dn 7 (*Scepter and Star*, 144-45). En otros textos donde, según Horbury, “hombre” era ya un título mesiánico reconocido, “hombre” es un referente, no un título.

¹¹² Ap 1.7.13; 14,14. Estas alusiones (“un hijo de hombre”) difieren notablemente de la expresión empleada sistemáticamente en los evangelios (“el Hijo del hombre”) y no pueden explicarse fácilmente como debidas a influencia directa de ellos.

sibilidades recomienda precaución respecto a construir una tesis que dependa de una datación anterior a Jesús para las *Parábolas* y del uso hecho en ellas de Dn 7,13¹¹³.

Una tercera cuestión es cuándo empezó a influir la visión de Daniel en la tradición de Jesús. Que lo hizo está fuera de discusión. Ya hemos señalado la posible influencia de la primera parte de la visión en Juan el Bautista¹¹⁴. Lo que viene aquí más al caso: es indudable que la visión de alguien como un hijo de hombre viniendo sobre las nubes influyó en la tradición de los dichos de Jesús. Los ejemplos más evidentes son Mc 13,26 parr. y 14,62 parr.¹¹⁵:

Mc 13,26: “y entonces veréis al Hijo del hombre venir entre las nubes con gran poder y gloria”.

Mc 14,62: “veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y venir entre las nubes del cielo”.

Estos ejemplos muestran ciertamente conocimiento de la visión de Daniel por parte de los transmisores de la tradición. Pero ¿indican conocimiento de la espera judía del Hijo del hombre, como lo encontramos en las *Parábolas de Henoc*? Y ¿hubo desde el principio influencia del lenguaje de Dn 7,13 en la tradición de Jesús? Las opiniones son tan variadas en este asunto como en los otros y, por supuesto, tienen que ver con varios temas, de manera que la imagen de conjunto se vuelve demasiado compleja y confusa.

Por lo que respecta a las cuestiones planteadas, una no menos problemática es cómo se relacionan los dos posibles orígenes, el filológico y el apocalíptico. ¿Son tan diferentes como lo divino y lo humano! ¿Es posible que ambos fueran igualmente importantes como raíces de las referencias al Hijo del hombre en la tradición de Jesús? ¿Se remontan los dos o alguno de ellos a Jesús mismo? Si sólo lo hace uno, ¿cuál de ellos? Y si los dos, ¿hay indicios de cómo conectaban entre sí en el pensamiento de Jesús? A tratar sobre tales cuestiones se siguen dedicando no sólo artículos, sino verdaderas monografías.

¹¹³ Leivestad cree “metodológicamente imperdonable el uso de ... las *Parábolas* como fuente para las concepciones judías en tiempos de Jesús” (*Jesus*, 19-20; véase también 153-55).

¹¹⁴ Véase *supra*, cap. 11 en n. 135.

¹¹⁵ Otras referencias son las que hablan de cuando “venga/vendrá” el Hijo del hombre” (Mt 20,23; Mt 24,44/Lc 12,40; Lc 18,8), de su venida en gloria (Mc 8,38 parr.; Mt 16,28) o de su venida en gloria para juzgar (Mt 19,28; 25,31; similarmente Jn 5,22,27). Véase Dunn, “The Danielic Son of Man in the New Testament”, en Collins / Flint (eds.), *The Book of Daniel II*, 528-49.

c. *Las principales opciones*

La posibilidad de orígenes diferentes para el empleo de la expresión “el Hijo del hombre” en la tradición de Jesús y el entrelazado de las diversas cuestiones han generado inevitablemente una variedad de interpretaciones de los confusos datos ¹¹⁶.

1) Una línea de interpretación va en la dirección siguiente. El uso de Jesús hay que atribuirlo principalmente al origen filológico. Él aludía a sí mismo con la expresión “el hijo del hombre”, equivalente a “un hombre como yo”, “uno”. La influencia de Dn 7,13 es secundaria: entró en la tradición de Jesús después de los acontecimientos pascuales. El indicio más claro de esto es Mc 14,62, donde Dn 7,13 ha sido amalgamado con Sal 110,1, puesto que éste era uno de los principales textos probatorios en la apologética cristiana primitiva ¹¹⁷. Cuando los primeros cristianos rastrearon las Escrituras, intentado comprender (a la luz de sus propios escritos sagrados) lo que había sucedido a Jesús, encontraron Sal 110,1, y luego tiraron de Dn 7,13. Haciéndolo, dieron a *bar ʿnaša* sentido de título (“el Hijo del hombre”), y con el tiempo esto produjo como resultado que el sentido no titular (“el hijo del hombre”) se convirtiera también en un título.

Tal percepción no fue debidamente valorada en los dos primeros tercios del siglo XX a causa de la influencia de Weiss y Schweitzer. Sin embargo ha ganado terreno tras el replanteamiento de la cuestión por Vermes ¹¹⁸, obteniendo considerable apoyo entre los estudiosos de lengua inglesa ¹¹⁹. Es también un punto de vista firmemente sostenido dentro del Seminario de Jesús, y entre sus valedores figuran Borg y Crossan ¹²⁰.

¹¹⁶ Para un análisis similar y una documentación mucho más completa, véase Burkett, *Son of Man Debate*, 43-56.

¹¹⁷ Ha sido influyente N. Perrin, “Mark 14.62: The End Product of a Christian Peshet Tradition?": *NTS* 12 (1965-66) 150-55, reeditado con una nota final en *A Modern Pilgrimage in the New Testament Christology* (Filadelfia: Fortress, 1974) 1-22; también *Rediscovering*, 175-81.

¹¹⁸ Vermes, *Jesus the Jew*, cap. 7.

¹¹⁹ Aparte de Casey y Lindars, a los que ya nos hemos referido, véase particularmente R. Leivestad, “Exit the Apocalyptic Son of Man”: *NTS* 18 (1971-72) 243-67; D. Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1988) 151-70; Hare, *Son of Man* (aunque véase *supra*, n. 89). Entre los trabajos en lengua alemana, cf. especialmente H. Bietenhard, “Der Menschensohn – *ho huios tou anthrōpou*. Sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Begriff der synoptischen Evangelien”: *ANRW* II.25.1 (1982) 265-350.

¹²⁰ Borg, *Conflict*, 221-27; *id.*, *Jesus*, 51-53, 84-86; Crossan, *Historical Jesus*, 238-59; Funk, *Five Gospels*, 4; pero Funk es desconcertante: “una referencia indirecta a sí mismo”; “indudablemente se refería a cualquier ser humano” (Funk, *Honest*, 91, 210).

2) Una segunda línea de interpretación va en este otro sentido. El origen escatológico es primario. Jesús dependía de reflexiones apocalípticas sobre Dn 7,13, ya corrientes en su tiempo, en las que ese “alguien como un hijo de hombre” era ya entendido como una figura celestial. Jesús se refirió a ella expresando su confianza en que Dios haría triunfar su misión y demostraría la verdad de sus palabras (“el Hijo del hombre”, un personaje celestial distinto de él). El texto clave es en este caso Lc 12,8, donde parece implícita una clara distinción entre Jesús y el Hijo del hombre. Esa distinción no habría sido introducida después de la resurrección. Antes al contrario, fue la resurrección de Jesús lo que convenció a los primeros cristianos de que el Hijo del hombre al que se refería Jesús era él mismo¹²¹. La referencia escatológica, por tanto, tiene que ser anterior, siendo los otros dichos sobre el Hijo del hombre resultado de las reflexiones de los primeros cristianos sobre esta declaración básica y de sus meditaciones sobre la misión y la muerte de Jesús.

Tal era la posición dominante en los dos primeros tercios del siglo pasado, cuando todavía los eruditos germanos marcaban generalmente la dirección en los estudios sobre el NT¹²², y aún goza de considerable apoyo entre los especialistas de lengua alemana¹²³.

3) Una tercera opción, que busca cierto acomodo entre las dos anteriores, ha suscitado naturalmente interés. En particular, desde el lado de la opción primera se ha señalado que “hijo del hombre” tiene una connotación de debilidad y vulnerabilidad: “hijo del hombre” con el sentido de “en mi condición de hombre”, apuntando a posterior sufrimiento e ignominia. Añádase a esto la tradición del justo doliente, como en Sabiduría, que a pesar de todo mantiene la esperanza de triunfo final, ¡tradición en la

¹²¹ La exégesis de Tödt, *Son of Man*, 42, 55-60, y Hahn, *Hoheitstitel*, 24-26, 32-42, 457-58 (*Titles*, 22-23, 28-34) fue particularmente influyente, pero ya Bultmann había expuesto la idea (*History*, 112).

¹²² Véase Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 176-77, 229-31; Fuller, *Foundations*, 34-43, 122-25; Riches, *Jesus*, 176-78; en forma modificada por A. Yarbro Collins, “The Influence of Daniel on the New Testament”, en Collins, *Daniel*, 90-112.

¹²³ Merklein, *Jesu Botschaft*, 155-65; Gnllka, *Jesus*, 249-50, 258-62; Becker, *Jesus*, 200-201, 210-11; Vögtle, *Gretchenfrage*, considera Lc 12,8-9 como la clave para arrojar luz sobre el problema del Hijo del hombre; Strecker, *Theology*, 257-58; Schillebeekx, *Jesus*, 459-72. Pero véase la consistente respuesta de Bietenhard (“Der Menschensohn”, 313-46); O. Hofius también discute vigorosamente que “el Hijo del hombre” fuera ya un título mesiánico (“Ist Jesus der Messias? Thesen”: *JBTh* 8, *Der Messias* [1993] 103-29); cf. también la crítica de Hengel al respecto (“Jesus as Messianic Teacher”, 105). La importancia de Lc 12,8-9 ... no radica en la distinción entre Jesús y el Hijo del hombre, sino precisamente en su afinidad (*Zusammengehörigkeit*) (Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 122).

que de hecho se inscribe Dn 7,13.14!¹²⁴ Y de pronto encontramos que están presentes todos los componentes de la tradición Jesús “Hijo del hombre”: Jesús utilizó esta expresión precisamente para indicar que esperaba tanto sufrimiento como su triunfo final. Aquí, las predicciones de la pasión saltan inmediatamente a primer plano¹²⁵. Para los eruditos de lengua inglesa, tal línea de interpretación se reveló muy atractiva como alternativa principal al punto de vista alemán¹²⁶.

Procedente más bien del lado de la segunda opción, una interpretación intermedia ha apuntado que “el Hijo del hombre” no era exactamente Jesús, sino el modo que tenía Jesús de indicar su papel futuro. O en términos aún más sencillos, ¡“el Hijo del hombre” era lo que Jesús esperaba llegar a ser!¹²⁷

4) De manera no del todo inesperada se ha propuesto convencidamente una cuarta opción. Si la tercera hacía remontarse a Jesús *ambos* usos (el filológico y el apocalíptico), la cuarta postula que *ninguno* de los dos se remonta a él, que ninguno de los dichos sobre el Hijo del hombre es auténtico. En esto ha tenido especial influencia Vielhauer, quien observó que, en los estratos más antiguos de la tradición de Jesús, “reino de Dios” e “Hijo del hombre” pertenecen a corrientes *distintas*¹²⁸. Desde entonces el tema del

¹²⁴ Esta línea de interpretación es asociada sobre todo con E. Schweizer, “Der Menschensohn (Zur eschatologischen Erwartung Jesu)”: *ZNW* 50 (1959) 185-209, reimpreso en *Neotestamentica* (Zürich: Zwingli, 1963) 56-84; id., *Erniedrigung*, 33-52 (= *Lordship*, 44-45).

¹²⁵ Mc 8,31 parr.; 9,31 parr.; 10,33-34 parr.; dejó el estudio de esas predicciones para § 17.4c.

¹²⁶ I. H. Marshall, “The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion”: *NTS* 12 (1965-66), reeditado en *Jesus the Saviour*, 73-99; M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (Londres: SPCK, 1967) 182-95; Moule, *Origin*, 11-22; J. Bowker, “The Son of Man”: *JTS* 28 (1977) 19-48; Witherington, *Christology*, 233-61 (esp. 243). También Cullmann, *Christology*, particularmente 158-64; de Jonge, *Jesus*, 51-54; Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 122-23. Caragounis examina el conjunto de la tradición sinóptica en “The Influence of Daniel’s ‘SM’ upon the SM in the Teaching of Jesus” (*Son of Man*, 168-243).

¹²⁷ Así ya Weiss, *Proclamation*, 115 n. 83, 119-21; Schweitzer, *Quest*, 230-32; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (Londres: SCM, 1954) 102-103, 107-108 (pero Fuller modificó luego su posición: véase *supra*, n. 122); A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (Londres: Lutterworth, 1964) 185-95; id., *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (SNTSMS 39; Cambridge: Cambridge University, 1980), en especial 80-84; Jeremias, *Proclamation*, 272-76; Rowland, *Christian Origins*, 185-86; una ulterior variación en Hampel, *Menschensohn* (bar ʿnaša, “clave de su función como *Messias designatus*”; 164); Flusser, *Jesus*, 131; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 551-52; C. M. Tuckett, “The Son of Man and Daniel 7: Q and Jesus”, en Lindemann (ed.), *Sayings Source Q*, 371-94.

¹²⁸ P. Vielhauer, “Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu” (1957), *Aufsätze zum Neuen Testament* (Münich: Kaiser, 1965) 51-79.

reino se considera sin discusión un uso auténtico de Jesús, mientras que respecto al tema del Hijo del hombre se tiende a pensar que fue introducido posteriormente. Se acepta lo esencial del proceso postulado por la segunda línea de interpretación (la totalidad del tema empezó con la influencia de Dn 7,13), pero sosteniendo que el proceso no comenzó hasta después de la resurrección de Jesús. Esto fue un primer alejamiento de la apocalíptica¹²⁹, equivalente al que ahora caracteriza a los buscadores neoliberales¹³⁰. El argumento es en buena medida el mismo: el Jesús que proclamó el reino de Dios como ya presente no podía proclamar una venida futura; toda la escatología de futuro inminente procede del entusiasmo escatológico de los primeros cristianos y eso incluye la influencia de Dn 7,13¹³¹.

Con cuestiones tan complejas y enmarañadas, ¿es posible confiar todavía en un consenso de algún alcance?

16.4. Hijo del hombre: Los datos

Partiendo de un análisis histórico-tradicional se pueden hacer unas cuantas observaciones con diversos grados de confianza, pero todas sustanciales.

a. Una expresión utilizada por Jesús

La expresión aparece 86 veces en el NT: 69 en los evangelios sinópticos, 13 en el Evangelio de Juan, y sólo 4 veces en el resto. De esas cuatro, tres están en citas de pasajes del AT o en alusiones a ellos¹³²; y en cada uno de los tres casos se hace referencia a “un hijo de hombre”, ignorando el uso evangélico siempre con artículo (“el Hijo del hombre”). Fuera de los evangelios, el único uso de la expresión como título se encuentra en la visión de Esteban de Hch 7,56. Esto resulta sorprendente: la expresión es casi exclusiva de los evangelios.

¹²⁹ Señalado por K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, la nota de desconcierto (*ratlos*) se pierde en la trad. ingl., *The Rediscovery of Apocalyptic* (Londres: SCM, 1972).

¹³⁰ Véase *supra*, § 4.7.

¹³¹ De peso para este argumento fue también E. Käsemann: “The Beginnings of Christian Theology” (1960), *New Testament Questions of Today* (Londres: SCM, 1969) 82-107; véase asimismo Conzelmann, *Outline*, 131-37; Perrin, *Rediscovering*, 173-99; *id.*, *Modern Pilgrimage*, 45; Becker, *Jesus*, 201 n. 122 cita a P. Hoffmann, “Jesus versus Menschensohn”, en L. Oberlinner / P. Fiedler (eds.), *Salz der Erde – Licht der Welt*, A. Vögtle FS (Stuttgart: KBW, 1991) 165-202, y *Gretchenfrage*, del propio Vögtle, que hace una impresionante defensa del argumento.

¹³² Heb 2,6 = Sal 8,4; Ap 1,13 y 14,14, en alusión a Dn 7,13.

Aún más notable es el hecho de que en los cuatro evangelios la expresión aparece prácticamente *sólo* en labios de Jesús¹³³. En los relatos, nadie le aplica nunca ese título al dirigirle la palabra o declara que él es “el Hijo del hombre”, ni posteriormente, en las iglesias, se le rinde culto como tal¹³⁴. El contraste aquí con los otros títulos de Jesús es muy marcado¹³⁵.

Nos encontramos, en suma, ante dos aspectos importantes. Primero, “el Hijo del hombre” apenas aparece en la cristología primitiva como una expresión independiente del uso evangélico. Segundo, esa expresión está plenamente integrada en la tradición de Jesús. Cuesta mucho creer, por lo tanto, que se hubiese originado fuera de esa tradición y que luego, después de los acontecimientos pascuales, fuera introducida en ella. Elaborar la hipótesis de que cierto modo de concebir a Jesús era tan *significativo* como para ser introducido de lleno en la tradición de Jesús, pero tan *insignificante* como para no dejar virtualmente ninguna otra huella es desentenderse de la evidencia¹³⁶. Lo más razonable es pensar que el uso se encontraba ya registrado en la tradición de Jesús. Pero además ésta recuerda que “el Hijo del hombre” era una expresión peculiar de él. Así pues, también aquí la deducción es obvia: *se recordaba como un uso distintivo de Jesús porque eso es precisamente lo que era*¹³⁷. Fue él quien introdujo, por decirlo así, la expresión “el Hijo del hombre” en la tradición de Jesús. Dificilmente podían los indicios conducir de manera más clara a esta conclusión.

¹³³ Jn 12,34 es la única excepción aparente.

¹³⁴ Es dudoso que se pueda identificar una cristología del Hijo del hombre en pasaje alguno de Pablo (véase mi *Christology*, 90-91): la afirmación de que Pablo “estaba claramente familiarizado con el título pero se abstenía de usarlo” (Caragounis, *Son of Man*, 164) confunde la cristología de Adán con la cristología del Hijo del hombre. Becker supone simplemente que todo discurso sobre la venida de Jesús del cielo (1 Cor 16,22; 1 Tes 1,9-10; 4,13-18) es una cristología del Hijo del hombre que, en consecuencia, “se puede documentar fácilmente” como “extendida en el primer desarrollo cristológico pospascual” (*Jesus of Nazareth*, 200).

¹³⁵ “Sabemos que había incertidumbre cuando se trataba de identificar a Jesús con otras figuras (Mc 6,15 parr.; 8,28 parr.; Mt 11,3 parr.), y tenemos afirmaciones creales o evangélicas que identifican a Jesús como el Mesías, el profeta como Moisés, el Hijo de Dios (p. ej., Mc 8,29; Hch 3,22-23; 9,20), del mismo modo que vemos en *1 Hen* 71,14 precisamente la clase de identificación que presupone un concepto del Hijo del hombre reconocido (‘tú eres el Hijo del hombre...’) que *no* se encuentra en la tradición cristiana” (Dunn, *Christology*, 85).

¹³⁶ Hare, p. ej., pone de relieve lo absurdo de postular que una iglesia de lengua griega desarrolló tan plenamente las tradiciones del Hijo del hombre y, sin embargo, “consideró que el título no tenía valor alguno para la liturgia ni para el credo” (*Son of Man*, 234).

¹³⁷ Similarmente, p. ej., Jeremias, *Proclamation*, 266.

¿Qué decir del famoso argumento de Vielhauer de que al no haber conexión entre los dos temas principales de la tradición de Jesús (reino de Dios e Hijo del hombre) queda de manifiesto que uno de ellos (Hijo del hombre) fue introducido con posterioridad (*supra*, n. 128)? El argumento no es tan convincente como puede parecer a primera vista. Porque se ciega con la hipótesis de que “el Hijo del hombre” fue incorporado a la tradición tiempo después de haber entrado en circulación fuera de ella. Si quienes la comunicaban/transmitían se sintieron libres de introducir tan abundantemente “el Hijo del hombre”, ¿por qué se habrían cohibido de conectar el nuevo tema con el central de la tradición (el reino de Dios)? La explicación más simple de esa falta de conexión es que los dos temas no eran compatibles entre sí: allí donde “el hijo del hombre” implicaba sólo debilidad y sufrimiento, el reino no era un obvio compañero; y donde “El Hijo del hombre” contenía alguna alusión a Dn 7,13, por lo mismo incluía alguna alusión a dominio y reinado, que hacía redundante una ulterior referencia al reino de Dios¹³⁸. Una explicación de este tipo es oportuna, cualquiera que sea el momento que se postule para la entrada de “el Hijo del hombre” en la tradición de Jesús.

Esto no significa que se remonten a Jesús todos los dichos relativos al Hijo del hombre. Hay en la tradición claros indicios de adaptación, de ampliaciones explicativas, de variaciones de exposición, de inserciones redaccionales, que obligan a atribuir algunas menciones del Hijo del hombre no a Jesús, sino a los transmisores¹³⁹. Pero es muy significativo que esas introducciones se *limitaran* a la tradición de Jesús y se *adaptaran* al patrón de la exclusividad de Jesús en cuanto a pronunciar tal expresión. Esto sugiere que el patrón ya estaba fijado en la tradición desde el principio, y fijado de modo tan sólido que indujo de manera natural a transmisores y evangelistas a respetarlo en su trabajo de comunicar y redactar.

b. *Un hombre como yo*

A la luz de esta primera conclusión, la cuestión clave deja de ser si desde un punto de vista lingüístico es posible que Jesús hablara de “el Hijo del hombre”. Más bien, puesto que *sí* habló de él, la cuestión es ahora cómo lo entendió. Los datos ya examinados indican que ese uso debió de ser significativo en cuanto modismo arameo tradicional, incluida la posibilidad de una referencia individual o incluso de una autorre-

¹³⁸ Cf. Marshall, *Jesus*, 81-83.

¹³⁹ Mt 16,28; véase también Mt 26,2/Mc 14,1; Mt 24,30a junto con Mc 13,26.

ferencia¹⁴⁰. Debemos recordar que el modismo era muy corriente y que se podía emplear en singular con la implicación de que el “hombre” indicado compartía la fragilidad y las flaquezas típicas del género humano; el pronombre indeterminado “uno” se acerca bastante a la connotación observada antes en el uso de *ben ’adam*¹⁴¹. Esto significa también que debemos evitar la tendencia a pensar que la expresión en sí inevitablemente encierra una alusión a Dn 7,13. La referencia de Daniel era un uso específico del modismo y no agotaba todo su significado. A pesar de Dn 7,13, la expresión idiomática “hijo del hombre” seguía denotando la humanidad en conjunto o en sus características reflejadas en los distintos individuos.

Los datos fundamentales son las primitivas referencias marcadas a “el Hijo del hombre” (Mc 2,10.28), el intrigante dicho de Marcos/Q sobre el pecado imperdonable (Mc 3,28-29/Mt 12,31-32/Lc 12,10/*EvTom* 44), la frase de Q relativa a no tener “donde reclinar la cabeza” (Mt 8,20/Lc 9,58/*EvTom* 86), la queja sobre la crítica de ser “amigo de recaudadores de impuestos y pecadores” (Mt 11,18-19/Lc 7,33-34)¹⁴² y los varios casos donde “el Hijo del hombre” equivale a “yo” en la tradición paralela. Por consideraciones prácticas repito elementos de citas completas anteriores.

1) Mc 2,10 parr.¹⁴³:

Mt 9,6-8	Mc 2,10-12	Lc 5,24-26
<u>“Pero para que sepáis que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados –dijo entonces al paralítico–: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”.</u> ⁷Y se levantó y se fue a su casa. ⁸Al ver esto, las multitudes se llenaron de admiración y glorificaban a Dios, que había dado tal autoridad a los hombres.	¹⁰<u>“Pero para que sepáis que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados –dijo al paralítico–:</u> ¹¹A ti te digo. <u>Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”.</u> ¹²Y él se levantó e inmediatamente tomó la camilla y salió a la vista de todos ellos; por eso todos estaban asombrados y glorificaban a Dios, diciendo: “¡Nunca vimos nada como esto!”	²⁴<u>“Pero para que sepáis que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados –dijo al que estaba paralítico–:</u> A ti te digo. <u>Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”.</u> ²⁵Inmediatamente se levantó delante de ellos, tomó aquello en que había yacido y se fue a su casa, glorificando a Dios. ²⁶El asombro se apoderó de todos, y glorificaban a Dios. Y llenos de admiración, decían: “Hoy hemos visto cosas extrañas”.

¹⁴⁰ Es oportuno preguntarse cómo se habría expresado Pablo si hubiera escrito 2 Cor 12,2 en arameo –“Sé de un hombre (*ʿanthrōpos* = *bar ʿnaš?*) en Cristo...”–, pues to que la opinión mayoritaria es que Pablo estaba hablando de sí mismo.

¹⁴¹ Véase *supra*, nn. 83-85.

¹⁴² Ya Bultmann identificó estos pasajes como resultado de una mala interpretación del modismo arameo (*Theology* I, 30).

¹⁴³ Mc 2,1-12 ha sido citado completo en § 15.7c.

De interés aquí es que el dicho sobre el Hijo del hombre pertenece al núcleo del relato, junto con la subsiguiente orden al paralítico. Muy posiblemente fue la estabilidad del núcleo, donde está incluido el torpe cambio de dirección de la palabra¹⁴⁴, lo que aseguró la conservación de este último elemento en las distintas versiones del episodio. En la forma así “fijada” y mantenida, “el Hijo del hombre” funciona como título, quizá en parte porque el contexto sugiere que Jesús se refiere a sí mismo. Por otro lado hay que señalar que los oyentes en el relato no manifiestan sorpresa ni contrariedad por el uso de tal expresión; esto, presumiblemente, contradice al menos de algún modo la tesis de que “el Hijo del hombre (celestial)” era una figura muy conocida de las expectativas judías en el siglo I¹⁴⁵. Tampoco podemos dar por supuesto –insisto en esta cuestión– que la expresión en sí contenía una alusión a la figura semejante a un hombre de la que habla Daniel¹⁴⁶. Puede ser asimismo significativo que la conclusión de Mateo (que prescinde del típico final coral de Marcos) presente a la multitud glorificando a Dios (como también Marcos/Lucas) por haber “dado tal autoridad a los hombres (*tois anthrōpōis*)” (Mt 9,8). ¿Refleja esto conocimiento (por el más judío de los evangelistas sinópticos) de que la extraña frase griega *ho huīos tou anthrōpou* (9,6) originalmente hacía referencia al hombre (como género humano)? En cuyo caso la tradición de Mateo conservaría conciencia de un anterior sentido de “el hijo del hombre”, aunque se hubiera perdido en la versión marcada del dicho (posiblemente al ser traducido el arameo al griego)¹⁴⁷. Algo similar es más patente en el segundo ejemplo. En suma, podemos concluir de manera provisional que Jesús fue inicialmente recordado llamando la atención sobre el sorprendente hecho de que “el hijo del hombre”, “alguien como yo”, tenía autoridad (*exousia*) para declarar perdonados los pecados¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Véase Guelich, *Mark*, 81-83, y Hampel, *Menschensohn*, 189-97, para consideraciones sobre la totalidad de la narración. Caragounis niega rotundamente que haya aquí torpeza en el griego (*Son of Man*, 180-87).

¹⁴⁵ Cf. Casey, *Son of Man*, 159-61, que ofrece una reconstrucción aramea (160).

¹⁴⁶ Hooker, *Son of Man*, 89-93, 178-82, 190-95 (tomando de Tödt, *Son of Man*, 126-30), se centra en las connotaciones daniélicas de ese alguien como un hijo de hombre al que se le da “autoridad” (también Caragounis, *Son of Man*, 185-90; Witherington, *Christology*, 246-47); pero en la perícopa, la sorpresa es sólo por la clase de autoridad pretendida, no por la presentación como el Hijo del hombre con autoridad (véase más en Hare, *Son of Man*, 185-90). Aquí, como en otras partes, Hampel se limita a aplicar su tesis: *bar ʔnaša* es una clave que saca a la luz “la conciencia exclusiva y única de misión y, por tanto, la idea mesiánica que Jesús tenía de sí mismo” (*Menschensohn*, 199).

¹⁴⁷ Cf. Lindars, *Jesus Son of Man*, 44-47, aunque le parece dudoso que Mateo conociera el modismo, ya que normalmente entiende “el Hijo del hombre” como una autorreferencia de Jesús (46).

¹⁴⁸ Colpe, *TDNT* VIII, 430-31, defiende la postura de Wellhausen sobre este punto, a menudo criticada (n. 236). Véase § 17.2b.

2) Mc 2,28 parr.:

Mt 12,8	Mc 2,27-28	Lc 6,5
⁹Porque <u>el Hijo del hombre es señor del sábado.</u>	¹⁷Entonces les dijo: “El sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado; por eso <u>el Hijo del hombre es señor también del sábado.</u>”	⁵Entonces les dijo: <u>“El Hijo del hombre es señor del sábado.”</u>

Aquí, la cuestión de interés es la culminación en Marcos de la disputa sobre las espigas arrancadas en sábado (Mc 2,23-28)¹⁴⁹. Si suponemos por el momento que a “el Hijo del hombre” (2,28) subyace la expresión aramea *bar ʔnaša*, “el hijo del hombre”, entonces nos hallamos ante una variación en el paralelismo, normal en las Escrituras judías, entre “hombre” e “hijo del hombre” (2,27-28)¹⁵⁰. Esto sugiere que el dicho pudo haberse entendido inicialmente de este modo: el sábado fue hecho para el hombre, luego el hombre es señor del sábado. En otras palabras, se recordaba que, frente a la crítica que le habían dirigido respecto a sus discípulos, Jesús defendió la acción de ellos como adecuada al señorío que Dios había dado a la humanidad (o Israel) sobre toda su creación¹⁵¹. Se diría que, por la época en que la tradición llegó a Marcos, el sentido más genérico “hijo de hombre” había devenido una referencia más exclusivamente personal y adquirido un significado titular (“el Hijo del hombre”)¹⁵². Por su parte, Mateo y Lucas, ante la secuencia no del todo coherente de Marcos (2,27-28), presumiblemente optaron (¿sin depender el uno del otro?) por omitir el ya redundante texto de 2,27 y dejar con un enfoque exclusivamente cristológico el dicho culminante del relato¹⁵³. Pero este enfoque era una extensión del original: lo que valía para la humanidad (¿escatológica?) en general, valía especialmente para Jesús (y sus discípulos)¹⁵⁴. Aquí nueva-

¹⁴⁹ Citado *supra*, § 14.4a.

¹⁵⁰ Como en Sal 8,4, citado *supra*, en n. 83.

¹⁵¹ Véase en especial Casey, *Aramaic Sources*, 158-66. Se suele subrayar aquí más el sentido genérico que en Mc 2,10; véase, p. ej., Pesch, *Markusevangelium* I, 185-86; Guelich, *Mark*, 125-27 (con bibliografía anterior y debate); Hampel, *Menschensohn*, 202-203; Crossan, *Historical Jesus*, 257. Pero empeñarse (como Hampel y Crossan) en ver un sentido exclusivamente genérico es pasar por alto el significado de la forma articular (como en “ese hijo del hombre”).

¹⁵² Hooker tiene razón al reconocer que, en la etapa marcana de la tradición, “el Hijo del hombre” es presentado como alguien que posee autoridad ... más allá de la ejercida por un individuo ordinario” (*Son of Man*, 99).

¹⁵⁴ Becker, *Jesus*, 299; Ebner, *Jesus*, 176-79; cf. Funk, *Five Gospels*, 49; en cambio, Lüdemann, *Jesus*, 19-20, parece conocer poco las ambigüedades del modismo arameo.

mente podemos suponer que un factor principal fue la traducción de la tradición al griego, en la que no se debió de tener en cuenta el modismo arameo.

3) Mc 3,28-29 parr.:

Mt 12,31-32	Mc 3,28-29	Lc 12,10	Ev Tom 44
³¹Por eso <u>os digo: todo</u> pecado y <u>blasfemia</u> se perdonará a los <u>hombres</u>, pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada. ³²Y al que <u>diga una palabra</u> contra el Hijo del hombre se le perdonará; pero al que hable contra el Espíritu Santo, no se le perdonará, ni en esta edad ni en la venidera.	²⁸En verdad <u>os digo</u> que se les perdonará <u>todo</u> a los hijos de los <u>hombres</u>, cualesquiera que sean sus pecados y <u>blasfemias</u>, cuanto quiera que blasfemen; ²⁹pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá nunca perdón; será culpable de un pecado eterno.	¹⁰Y a todo el que <u>diga una palabra</u> contra el Hijo del hombre se le perdonará; pero al que blasfeme contra el Espíritu Santo no se le perdonará.	Dijo Jesús: "Al que blasfeme contra el Padre se le perdonará, y al que blasfeme contra el Hijo se le perdonará; pero al que blasfeme contra el Espíritu Santo no se le perdonará, ni en la tierra ni en el cielo".

En lo tocante a la historia de la tradición, éste es uno de los ejemplos más interesantes de los evangelios. Se recuerda en los cuatro casos un dicho que contrasta dos clases de pecados/blasfemias: los que pueden ser perdonados y las palabras/blasfemias contra el Espíritu Santo, que no tendrán perdón. El interés comienza con el hecho de que la primera parte del dicho parece haberse conservado en al menos dos versiones diferentes: Marcos habla de pecados/blasfemias no especificados; Mateo/Lucas (= Q), en cambio, se refiere a palabras contra el Hijo del hombre, y *Tomás* tiene una nueva variación: blasfemias contra (el Padre y) el Hijo. El interés se agudiza cuando vemos que en la primera parte de Marcos se habla de perdonar pecados/blasfemias a "los hijos de los hombres", un uso ("hijos de los hombres") sin paralelo en los evangelios.

¹⁵⁴ En este caso Lindars no muestra sensibilidad suficiente respecto a la posible historia de la tradición subyacente a la versión de Marcos (*Jesus Son of Man*, 102-106).

Podría ser, por supuesto, que se recordaran aquí dos diferentes frases de Jesús pronunciadas en ocasiones también diferentes y luego asimiladas de algún modo en la tradición. Pero la explicación más sencilla de la divergencia de formas es que a cada una subyace el mismo dicho arameo con la expresión *bar ʿnaša* probablemente interpretada de distintas maneras, diferencias que habían quedado ya consolidadas antes de la traducción al griego. No es muy difícil imaginar ese dicho en la forma un tanto críptica “Todo blasfemar a *bar ʿnaša* será perdonado”¹⁵⁵, donde “todo”, *bar ʿnaša* y la sintaxis presentan ambigüedad. El dicho podría interpretarse como que todo (cada acción de) blasfemar se perdonaría a *bar ʿnaša* (el hombre/los hombres/los hijos de los hombres/la humanidad). O se podría entender que todo (quienquiera que) blasfemase contra *bar ʿnaša* sería perdonado. Desde esta perspectiva parece como si

- Marcos hubiera heredado una versión de la primera posibilidad (Mc 3,28)¹⁵⁶,

- Q hubiera heredado una forma donde *bar ʿnaša* fue interpretada como una autorreferencia titular, como en los dos casos ya examinados,

- Mateo, conocedor de las dos versiones y del modismo arameo, simplemente hubiera combinado ambos textos, formando un dicho doble, y

- *Tomás* hubiera perdido por completo la referencia al Hijo del hombre pero conservado la antítesis básica de la versión Q.

Luego tenemos que si Jesús pronunció un dicho de este tipo con *bar ʿnaša*, ¿qué quiso decir por medio de él? Una pregunta a la que no es posible responder con alguna seguridad. Porque, si estoy en lo cierto, la tradición en su forma original consistía en un clásico *mašal*, una frase enigmática, cuyo sentido dependía de cómo era pronunciada y cómo era oída. Y, si continuó sin equivocarme, era oída de dos modos claramente distintos: de inmediato, y con posterioridad, al ser referida o transmitida. Ya he apuntado que el dicho proporciona una buena pista respecto a la conciencia de Jesús de estar inspirado por el Espíritu (§ 15.7h). Aquí la cues-

¹⁵⁵ Para reconstrucciones arameas presentadas con más detenimiento, véase R. Schippers, “The Son of Man in Matt. 12.32 = Luke 12.10 Compared with Mark 3.28”: *Studia Evangelica* IV (1968) 231-35; Colpe, *TDNT* VIII, 442-43 (seguido por Higgins, *Son of Man*, 116-17); Lindars, *Jesus Son of Man*, 35-37; Marcus, *Mark* I, 275 (corrigiendo ligeramente a Lindars); Davies y Allison, *Matthew* II, 345-46, también creen que Lindars anda cerca de la verdad; cf. Hare, *Son of Man*, 264-67.

¹⁵⁶ Del mismo modo que Sal 145,3 LXX traduce *ben ʿadam* de Sal 146,3 como *huioi anthropoi*.

ción es más bien el indicio de que Jesús pudo haber utilizado la expresión *bar ʿnaša* de un modo más general (como en Mc 2,28). Por supuesto, en las colecciones marcana y Q de dichos de exorcismos¹⁵⁷, el contexto es de respuesta de Jesús a un ataque personal. Y, si nuevamente estoy en lo cierto, la segunda parte del dicho (blasfemia contra el Espíritu Santo) tenía también una referencia personal, puesto que los exorcismos de Jesús como demostración del poder del Espíritu estaban inmediatamente a la vista (§ 15.7h). Por eso es muy posible que hubiera una referencia personal dentro de una referencia más ambigua; pero no se puede decir nada categórico al respecto.

4) Mt 8,20/Lc 9,58/*EvTom* 86¹⁵⁸:

Mt 8,20	Lc 9,58	<i>EvTom</i> 86
<u>Y le dice Jesús: “Las zorras tienen madrigueras, y las aves del cielo, nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza”.</u>	<u>Y le dijo Jesús: “Las zorras tienen madrigueras, y las aves del cielo, nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza”.</u>	Dijo Jesús: “[Las zorras tienen sus madrigueras] y las aves [sus] nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza (y) descansar”.

Obviamente esta tradición era conocida por el autor de *Tomás*, cuya única mención del Hijo del hombre se encuentra en el presente pasaje. El contraste indicado es muy concebible como un *mašal* genérico sobre el hijo del hombre = la humanidad: la naturaleza proporciona un hábitat satisfactorio a criaturas como las zorras y las aves, pero los seres humanos (*bar ʿnaša*) necesitan más para un adecuado descanso¹⁵⁹. Sin embargo, en el contexto en que el dicho circulaba y era recordado (Mt 8,19-22/Lc 9,57-62) se interpretaba *bar ʿnaša* como una autorreferencia, es decir, como una advertencia a los aspirantes a discípulos de que el seguimiento de Jesús era duro y exigía una entrega plena¹⁶⁰. El dicho, en cualquier

¹⁵⁷ Véase *supra*, § 12.5d.

¹⁵⁸ Para el contexto en Q, véase *supra*, § 13.2d.

¹⁵⁹ Bultmann, *History*, 28. M. Casey, “The Jackals and the Son of Man (Matt. 8.20/Luke 9.58)”: *JNTS* 23 (1985) 3-22 observa que, probablemente, una forma aramea subyacente se habría referido más bien a “lugares donde posarse” que a “nidos”, con lo que el contraste habría sido más claro. Naturalmente, no han faltado respuestas en el sentido de que las aves necesitan construir sus nidos tanto como los hombres sus casas (así, p. ej., Burkett, *Son of Man Debate*, 94).

¹⁶⁰ Véase también Colpe, *TDNT* VIII, 432-33; Lindars, *Jesus Son of Man*, 29-31; Hare, *Son of Man*, 272-73. El Seminario de Jesús interpretó el dicho en este sentido, viendo la implicación de que seguir a Jesús era convertirse como él en un itinerante sin hogar (“vagabundos del tipo de Jesús”) (Funk, *Five Gospels*, 160-61); cf. Lüdemann, *Jesus*, 326.

caso, concuerda con el frecuente uso que hace Jesús de la hipérbole para un mayor efecto; de hecho, los seres humanos pueden vivir en cuevas, y no fueron raras las ocasiones en que Jesús recibió hospitalidad durante su misión. Pero, como en Mt 6,25-34/Lc 12,22-32, evidentemente él quería subrayar la necesidad de una confianza mayor, más radical, en Dios ¹⁶¹.

5) En otro caso ya citado, la explicación más obvia es que un *bar ʿe-naša* subyacente se utilizó como una referencia más directamente personal: Mt 11,18-19/Lc 7,33-34.

Mt 11,18-19	Lc 7,33-34
¹⁸ Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y dicen: <u>“Tiene un demonio”</u> . ¹⁹ Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: <u>“Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores!”</u>	³³ Porque vino Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decís: <u>“Tiene un demonio”</u> . ³⁴ Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: <u>“Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores!”</u>

La presencia de “el Hijo del hombre” no constituye un argumento contra el origen del dicho en la enseñanza de Jesús ¹⁶². Antes al contrario, refuerza la posibilidad de que Jesús fuera recordado refiriéndose a sí mismo de esta manera alusiva ¹⁶³.

6) “El Hijo del hombre” = “yo”. Señalemos por último algunos casos en que un componente de un paralelo sinóptico ofrece la lectura “el Hijo del hombre”, mientras que el otro tiene “yo”. Los ejemplos más notables son Mt 5,11/Lc 6,22 ¹⁶⁴; Mt 10,32-33/Lc 12,8-9; Mc 8,27/Mt 16,13, y Mc 10,45/Lc 22,27.

¹⁶¹ Pese a la opinión de Hahn, *Hoheitstitel*, 44-45 (*Titles*, 36), el dicho es perfectamente inteligible sin postular un énfasis cristológico pospascual; similarmente Schürmann, *Gottes Reich*, 163. Caragounis se esfuerza en encontrar alusiones a Daniel (*Son of Man*, 175-79). Hengel (“Jesus as Messianic Teacher”, 92-93) se pregunta si detrás del dicho no hay una referencia a la Sabiduría: “el tema de la Sabiduría sin acomodo en la tierra” (*1 Hen* 42,2).

¹⁶² Cf. *supra*, § 12.5c y 13.5, así como cap. 15, n. 224.

¹⁶³ Nótese otra vez el juego con “hijo del hombre” y “hombre”. Black observa que *anthrōpos*, seguido de un nombre (“un hombre, un glotón”), es un modismo semítico (*Aramaic Approach*, 106-107). Véase Colpe, *TDNT* VIII, 431-32; Lindars, *Jesus Son of Man*, 31-34; Casey, “General, Generic e Indefinite”, 39-40; Hare, *Son of Man*, 259-64. Mt 12,40/Lc 11,30 podría servir como un nuevo ejemplo (Lindars, 38-44), pero no está tan claro que “el hijo del hombre” formase parte del dicho tal como era recordado originalmente (véase *supra*, § 15.6b[5]).

¹⁶⁴ Citado más ampliamente en § 12.4c, *supra*.

Mt 5,11	Lc 6,22
¹¹ <u>Bienaventurados vosotros cuando</u> os ultrajen y persigan y digan con mentira todo mal contra vosotros por causa mía.	²² <u>Bienaventurados vosotros cuando</u> los hombres os odien, os excluyan y os difamen por causa del Hijo del hombre.

Mt 10,32-33	Lc 12,8-9	Ap 3,5
³² <u>Por todo aquel que se declare a mi favor ante los hombres, yo también</u> me <u>declararé a su favor</u> ante mi Padre celestial; ³³ <u>pero a todo aquel que me niegue ante los hombres, yo también lo negaré ante</u> mi padre celestial.	⁸ Y os digo: <u>Por todo aquel que se declare a mi favor ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará a su favor ante</u> los ángeles de Dios; ⁹ <u>pero el que me niegue ante los hombres será negado ante</u> los ángeles de Dios.	Y yo me <u>declararé a su favor ante mi Padre y ante sus ángeles.</u>

Mt 16,13	Mc 8,27
Cuando <u>Jesús</u> llegó a la región de <u>Cesarea de Filipo</u> , <u>preguntó a sus discípulos, diciendo: “¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?”</u>	<u>Jesús</u> salió con sus discípulos hacia los pueblos de <u>Cesarea de Filipo</u> , y por el camino <u>preguntó a sus discípulos, diciéndoles: “¿Quién dicen los hombres que soy yo?”</u>

Mt 20,28	Mc 10,45	Lc 22,27
De la misma manera que el <u>Hijo del hombre</u> no ha venido a ser servido, sino a servir.	Porque el <u>Hijo del hombre</u> no ha venido a ser servido, sino a servir.	Pero yo estoy entre vosotros como el que sirve.

En cada caso, la explicación más obvia es que un dicho original con *bar ʿnaša* dio origen a versiones variantes en griego¹⁶⁵. O bien cada dicho fue vertido al griego por personas diferentes —una se contentó con traducir literalmente (*ho huiuos tou anthrōpou*), y otra reconoció el modismo arameo y lo tradujo como una referencia personal (*emou, egō, me*)¹⁶⁶—, o bien Mateo, al encontrarse frente a la expresión *ho huiuos tou anthropou* en los dos

¹⁶⁵ Compárese con Schürmann, *Gottes Reich*, 160-61, quien sólo es capaz de ver la forma titular en colores pospascuales; Hampel, *Menschensohn*, 152-58, 212-13, quien valora el alcance del modismo *bar ʿnaša* de un modo también limitado y tendencioso (159-64).

¹⁶⁶ Sobre el paralelo entre Ap 3,5c y Mt 10,32/Lc 12,8, véase A. Yarbro Collins, “The ‘Son of Man’ Tradition and the Book of Revelation”, en Charlesworth (ed.), *Messiah*, 536-68.

primeros casos, y reconociendo contextualmente el modismo arameo, optó por dar como traducción la referencia personal implícita en él; pero, en el tercer caso, o encontró una forma *bar ʿnaša* variante, o imaginó su presencia detrás del juego implícito con “hombres”/“hijo del hombre” y resolvió utilizar la expresión griega *ho huios tou anthrōpou*¹⁶⁷. Comoquiera que fuese, esos paralelos “Hijos del hombre”/“yo” constituyen un marcado indicio de que en algún momento de la transmisión de los dichos hubo conocimiento de que las dos expresiones podían ser sinónimas, y por ello son indicio también de recuerdo de que Jesús utilizó *bar ʿnaša* como un modo de referirse a sí mismo.

Hay más que decir, especialmente sobre Mt 10,32-33/Lc 12,8-9¹⁶⁸. Pero de momento podemos concluir que existen razones para pensar que Jesús era recordado utilizando la expresión *bar ʿnaša* de un modo ambiguo o similar a un *mašal*. La transición del arameo al griego parece haber tenido dos consecuencias. Por un lado, algunos tradujeron literalmente (*ho huios tou anthrōpou*), haciendo que se perdiera el modismo, mientras que otros intentaron traducir idiomáticamente y produjeron una autorreferencia más específica, haciendo que se perdiera la ambigüedad. Por otro lado, algunos mantuvieron el sentido de una referencia más genérica al hombre/los hombres (la humanidad), aunque la tendencia dominante era dar a la expresión un valor más marcadamente titular en referencia a Jesús (“El Hijo del hombre”). En cuanto a Jesús mismo, la implicación es que él usó *bar ʿnaša* con ambigüedad o a manera de *mašal*, incluyendo una especie de autorreferencia más discreta, pero no como título. El análisis histórico-tradicional indica que este uso fue reconocido tanto tiempo como la tradición permaneció en un entorno arameo.

c. *Influencia de Dn 7,13*

La idea de que, en labios de Jesús, la expresión debía de evocar una creencia de entonces relativa al Hijo del hombre (mesiánico), desarrollada a partir del uso de Dn 7,13, tropieza desde el principio con un enorme obstáculo. Porque la expresión se utiliza una y otra vez en la tradición de Jesús sin provocar la sorpresa ni el rechazo que debería causar una evocación o impugnación implícita de una creencia viva sobre “el Hijo del hombre”. Y la única ocasión dentro de la tradición evangélica en que la expresión sale de otros labios que los de Jesús es Jn 12,34, donde su enseñanza

¹⁶⁷ Cf. Davies / Allison, *Matthew* I, 462; II, 216, 617.

¹⁶⁸ Véase *infra*, § 16.4c(3).

lleva a la gente a preguntar: “¿Quién es ese Hijo del hombre?” Esto indica claramente que la expresión resultaba oscura, que no “conectaba” con las creencias de entonces ¹⁶⁹.

¿Qué decir, entonces, de los textos donde la influencia de Dn 7,13 es más manifiesta (Mc 13,26 parr.; 14,62 parr.), y de Mc 8,38 parr./Mt 10,32-33/Lc 12,8-9, donde a menudo se percibe una alusión a la espera de un Hijo del hombre contemporáneo?

1) Mc 13,26 parr.:

Mt 24,29-31	Mc 13,24-27	Lc 21,25-28
²⁹Inmediatamente después del sufrimiento de esos días, <u>el sol se oscurecerá, la luna no dará su luz, las estrellas caerán del cielo,</u> y <u>las fuerzas celestes se tambalearán.</u> ³⁰<u>Entonces</u> aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre, y entonces harán duelo todas las tribus de la tierra y <u>verán al Hijo del hombre venir</u> sobre las <u>nubes</u> del cielo <u>con poder</u> y gran gloria. ³¹Y <u>enviará</u> sus <u>ángeles</u> con sonora trompeta, y <u>reunirán de los cuatro vientos</u> a sus elegidos, de un <u>extremo</u> al otro de los <u>cielos</u>.	²⁴Pero en esos días, después de aquel sufrimiento, <u>el sol se oscurecerá, la luna no dará su luz,</u> ²⁵<u>las estrellas</u> irán cayendo <u>del cielo,</u> y <u>las fuerzas celestes se tambalearán.</u> ²⁶<u>Entonces verán al Hijo del hombre venir</u> entre <u>nubes</u> <u>con gran poder</u> y gloria. ²⁷Luego <u>enviará</u> los <u>ángeles</u> y <u>reunirá de los cuatro vientos</u> a sus elegidos, desde el <u>extremo</u> de la tierra hasta el extremo del <u>cielo</u>.	²⁵Habrà señales en <u>el sol</u>, en <u>la luna</u> y en <u>las estrellas</u>, y en la tierra angustia entre las naciones, asustadas por el estruendo del mar y de las olas. ²⁶<u>Los hombres se morirán</u> de miedo y ansiedad por las cosas que vendrán sobre el mundo, porque <u>las fuerzas celestes se tambalearán.</u> ²⁷<u>Entonces verán al Hijo del hombre venir</u> en una <u>nube</u> <u>con poder</u> y gran gloria. ²⁸Pues, bien, cuando empiecen a suceder estas cosas cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque estará cerca vuestra liberación.

Aquí, un aspecto interesante es que la referencia al Hijo del hombre, con su clara alusión a Dn 7,13, parece, una vez más, pertenecer a lo nuclear de la tradición. Por supuesto, el núcleo podía expresar una cristología del Hijo

¹⁶⁹ La pregunta es “¿Quién es ese Hijo del hombre”, no simplemente “¿Cómo dices que el Hijo del hombre tiene que sufrir?” (con el debido respeto a Horbury, “Messianic Association”, 37).

del hombre ya desarrollada¹⁷⁰. Pero, normalmente, la cuestión de si *Jesús* pudo o no hablar así depende más bien de un juicio previo sobre si él empleó imágenes apocalípticas, y sobre si había una expectativa relativa al Hijo del hombre a la que pudo haberse referido. No se puede excluir, sin embargo, la posibilidad de que el dicho refleje la esperanza del mismo Jesús respecto al futuro, expresada con imágenes de la visión de Daniel¹⁷¹.

Requieren comentario otros dos asuntos. Uno es que la acción anunciada parece desarrollarse en el cielo, donde tienen lugar los acontecimientos cósmicos (los tres sinópticos), donde aparece la señal del Hijo del hombre (Mateo) y desde donde el Hijo del hombre envía ángeles (Mateo/Marcos). La implicación es que la “venida”, como en Dn 7,13, ocurre en el cielo¹⁷², aunque pueda entenderse como una venida *desde* el cielo¹⁷³.

El otro es que Mateo parece haber añadido a su versión una referencia más al Hijo del hombre (Mt 24,30), mezclando así un eco de Zac 12,10-14¹⁷⁴ con la alusión a Dn 7,13¹⁷⁵. Esto podría corresponder a un interés especial de Mateo en el Hijo del hombre. De las nueve referencias mateanas¹⁷⁶,

¹⁷⁰ Cf. Lindars, *Jesus Son of Man*, 108-10; Hampel, *Menschensohn*, 165-67; Funk, *Five Gospels*, 112-13; Lüdemann, *Jesus* 91.

¹⁷¹ A Yarbrow Collins critica a Perrin por limitar las opciones a una concepción preexistente del Hijo del hombre claramente definida o a una elaboración cristiana: “No ha considerado la posibilidad de que Jesús interpretase Dn 7,13 de un modo innovador en su enseñanza” (“Influence of Daniel”, 92). M. Stowasser, “Mk 13,26f und die urchristliche Rezeption des Menschensohns. Eine Anfrage an Anton Vögtle”: *BZ* 39 (1995) 246-52, cree que Mc 13,26-27 es el dicho más antiguo sobre el Hijo del hombre de cuantos encierra en el NT. Casey muestra una recomendable prudencia, no descartando opciones basadas en datos dudosos (*Son of Man*, 165-77 [reconstrucción del arameo en p. 165]).

¹⁷² Wright insiste en esta cuestión: “La figura similar a ‘un hijo de hombre’ ‘viene’ al Anciano de Días. Realiza su ‘venida’ desde la tierra al cielo, triunfante después del sufrimiento” (*Jesus*, 361).

¹⁷³ Véase Hooker, *Son of Man*, 165-77; Beasley-Murray, *Jesus and the Last Days*, 429-30. Perrin considera que no hay más que una referencia a la parusía (*Rediscovering*, 173-76). Sanders ve aquí manifiesta la esperanza en la venida de Jesús (como figura celestial acompañada de ángeles), reflejada también en 1 Tes 4,15-17 (*Jesus*, 144-45; *Historical Figure*, 246-47).

¹⁷⁴ Zac 12,10.12.14: “... cuando miren a aquel al que traspasaron harán lamentación por él ... cada tribu por su lado ... y todas las tribus que hayan quedado...”.

¹⁷⁵ El hecho de que el texto de Zac 12,10 aparezca combinado con Dn 7,13-14 también en Ap 1,7, y sin manifiesta dependencia de Mt 24,20, sugiere que la tradición de Mateo no fue la única que desarrolló una apologética cristiana en esta línea (cf. Crossan, *Historical Jesus*, 244-46). Véase también Davies / Allison, *Matthew* III, 360-61.

¹⁷⁶ Mt 10,23; 16,27-28; 19,28; 24,30 (dos veces); 24,44; 25,31; 26,64. También 28,18 podría contener una alusión al poder otorgado a la figura semejante a un hombre y a los Santos del Altísimo en Dn 7. Para más detalles véase mi “Danielic Son of Man”, 529-32.

dos fueron tomadas probablemente de Marcos¹⁷⁷: las dos alusiones más explícitas a Dn 7,13. Otras dos parecen haber potenciado la alusión a Daniel con la adición de una referencia al “Hijo del hombre”¹⁷⁸. Y tres son exclusivas de Mateo, sin paralelo sinóptico ni joánico¹⁷⁹. La inferencia obvia es que la presentación mateana del Hijo del hombre indica una evolución dentro de la tradición sinóptica y, casi con certeza, la participación de la mano de Mateo en esa evolución, que refleja la continua influencia de Dn 7 en la época que él escribió su evangelio.

2) Mc 14,62 parr.:

Mt 26,63-66	Mc 14,61-64	Lc 22,67-71
⁶³Y le dijo el sumo sacerdote: “Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios”. ⁶⁴Le dijo Jesús: “Tú dices. Pero os declaro que a partir de ahora veréis al Hijo <u>del hombre sentado a la derecha del Poder y venir sobre las nubes del cielo</u>”. ⁶⁵Entonces el sumo sacerdote se rasgó los vestidos, diciendo: “¿Ha blasfemado! ¿Para qué necesitamos ya testigos? Habéis oído su blasfemia. ⁶⁶¿Cuál es vuestro veredicto?” Ellos respondieron: “¿Es <u>reo de muerte</u>!”	⁶¹El sumo sacerdote le preguntó de nuevo, y le dice: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?” ⁶²Pero dijo Jesús: “Yo soy; y veréis al <u>Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y venir entre las nubes del cielo</u>”. ⁶³Entonces el sumo sacerdote se rasgó las túnicas y dijo: “¿Para qué necesitamos ya testigos? ⁶⁴Habéis oído su blasfemia! ⁶⁵¿Cuál es vuestra decisión?” Todos ellos lo condenaron como <u>reo de muerte</u>.	⁶⁷... diciendo: “Si eres tú el Mesías, dínoslo”. Pero él les dijo: “Si os lo digo, no me creeréis, ⁶⁸y si os pregunto, no me responderéis. ⁶⁹Pero a partir de ahora el <u>Hijo del hombre estará sentado a la derecha del poder de Dios</u>”. ⁷⁰Todos ellos preguntaron: “¿Eres tú, entonces, el Hijo de Dios?” Él les dijo: “Vosotros decís que yo soy”. ⁷¹Entonces dijeron ellos: “¿Qué más testimonio necesitamos? ¡Nosotros mismos lo hemos oído de sus labios!”

Ya hemos examinado el paso gradual hacia este diálogo culminante en la comparecencia de Jesús ante el sumo sacerdote Caifás (§ 15.3a). Ahora, lo destacable es que la respuesta de Jesús, relativa al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder, pertenece al núcleo de la narración, como atestigua también la versión modificada de Lucas. Así era como se recordaba que Jesús complementó su ambigua (?) respuesta a la pregunta de Caifás. También en este caso hay dos aspectos del episodio que merecen particular atención.

¹⁷⁷ Mc 13,26/Mt 24,30b; Mc 14,62/Mt 26,64; véase *infra*, § 16.4c(2).

¹⁷⁸ Mc 9,1/Mt 16,28 (citado *supra*, § 12.4h); Mt 19,28/Lc 22,30 son citados *infra*, en § 16.4e.

¹⁷⁹ Mt 10,23 (citado *supra*, § 12.4h); 24,30a; 25,31 (citado *infra*, 16.4c); 28,18.

El primero es la doble alusión intertextual, en la versión de Marcos/Mateo, a Dn 7,13 (“[veréis] al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo”) y a Sal 110,1 (“sentado a la derecha” de Dios)¹⁸⁰. Una observación potencialmente importante es que podría ser primaria la referencia a Dn 7,13, mientras que parece una inserción en ella la referencia a Sal 110,1¹⁸¹, por dos razones. En primer lugar, ésta ha sido adaptada a la sintaxis de la frase “[el] Hijo del hombre ... venir sobre las nubes”¹⁸². Y, en segundo lugar, con la inserción se pospone la venida “sobre las nubes” hasta después de la entronización; es decir, la referencia insertada parece convertir la venida *al* Anciano de Días en una venida *desde* el salón del trono celestial¹⁸³. Es muy probable

¹⁸⁰ No está claro por qué la tradición marcano-mateana hace referencia a Dios con la expresión “el Poder”. Brown subraya la inexistencia de paralelo contemporáneo (*Death*, 496), si bien C. A. Evans, “In What Sense ‘Blasphemy’? Jesus before Caiaphas in Mark 14,61-64”, *Jesus and His Contemporaries*, 407-34, señala paralelos en el uso rabínico posterior (422). Pero véase también D. Flusser, “At the right Hand of Power”, *Judaism*, 301-305. Como sucede con “el Bendito” (*supra*, cap. 15, n. 99), tal uso es difícil de explicar tanto en el proceso de Jesús en el año 30 como en Marcos en los años sesenta (Dunn, “Are You the Messiah?”, 15).

¹⁸¹ Esto quita fuerza al paralelo, frecuentemente señalado, que ofrece el midrás sobre Sal 2,7, donde, en una serie de testimonios, Dn 7,13-14 sigue a Sal 110,1 (véase, p. ej., Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 299-300). En cualquier caso, difícilmente constituye una buena prueba el hecho de que los textos hubieran sido asociados en el pensamiento judío ya antes de Jesús.

¹⁸²

Dn 7,13	Mc 14,62	Sal 110,1
He aquí que alguien como un <u>hijo de hombre</u> vino (<i>ērchetō</i>) sobre <u>las nubes del cielo</u>	Veréis al <u>Hijo del hombre</u> sentado a la <u>derecha</u> del Poder y venir (<i>erchomenon</i>) entre <u>las nubes del cielo</u>	Dijo el Señor a mi Señor: Sién- tate a mi <u>derecha</u>

¹⁸³ La idea de que se pensaba aquí en la exaltación de Jesús más que en su regreso ha sido defendida por T. F. Glasson, “The Reply to Caiaphas (Mark xvi.62)”: *NTS* 7 (1960-61) 88-93; id., *The Second Advent: The Origin of the New Testament Doctrine* (Londres: Epworth, 1945, 1963) 64-65; similarmente J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (Londres: SCM, 1957) cap. 2; Barrett, *Jesus*, 81-82. Esta posición ha sido muy influyente. Hooker, siguiendo la idea de Glasson, recomienda que la toma de asiento a la derecha y la venida no sean interpretadas como sucesivas cronológicamente, sino como igualmente expresivas de una esperanza de triunfo final (*Son of Man*, 166-71). Moule intenta refinar el argumento indicando que “la ‘venida’ del Hijo del hombre, precisamente por ser un ir a Dios para recibir el triunfo, es también su venida a la tierra para juzgar ... y castigar” (*Origin*, 18). Wright parece querer incluir la destrucción del templo (70 d. C.) en el triunfo final de Jesús, triunfo que aún verá Caifás (*Jesus*, 525-26); y, lo que añade más confusión, “el ‘Hijo del hombre’ vendrá —utilizando el ejército romano— a aplastar a la rebelde Jerusalén” (638). Véase también de Jonge, *Early Christology*, 92-93.

que la ausencia en la versión lucana de “venir sobre las nubes” se deba a esta misma razón, es decir, al intento de eliminar la torpeza resultante; poniendo principalmente de relieve la alusión a Sal 110,1, Lucas deja al Hijo del hombre sentado en el cielo (cf. Hch 7,56)¹⁸⁴. Esto sugiere que en un principio el dicho no se formó/pronunció como un compuesto¹⁸⁵, sino que la combinación se produjo en el curso de la transmisión, muy probablemente con la alusión a Dn 7,13 en primer lugar y luego, como complemento, con la efectuada a Sal 110,1¹⁸⁶; y que de todo ello resultó un discurso torpe que indujo a simplificar de nuevo las imágenes en la versión de Lucas.

El segundo aspecto notable es el dato de que el sumo sacerdote consideró la respuesta de Jesús como una “blasfemia”. Esto ha creado un desconcierto similar al causado por las referencias a Dios como “el Bendito” y “el Poder” (n. 180). Porque con arreglo a una definición estricta de “blasfemia” es muy dudoso que haya algún contenido blasfemo, ni siquiera en la más completa respuesta de Mc 14,62. La blasfemia propiamente concernía sólo a maldecir o mencionar el nombre de Yahvé¹⁸⁷, y “el Hijo del Bendito” no entra en el campo de esa definición¹⁸⁸. ¿Cómo es posible, entonces, que el sumo sacerdote condenara por blasfemia a Jesús? Una posible respuesta es que el término *blasfemia* fue empleado acaso en un sentido lato (de ninguna amenaza grave contra las convicciones relativas al Dios de Israel), y la retórica polémica pudo haber hecho afirmaciones exageradas entonces como ahora¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Evans ofrece una alternativa argumentando que si el trono era concebido como carro (Ez 1), entonces la “venida” podía seguir, en efecto, a la entronización, dada la movilidad del trono (“In What Sense?”, 419-20; 419-20; Davies y Allison, *Matthew* III, 530, hacen referencia también a LAE 22.3). En tal caso, en la versión de Lucas se habría pasado por alto la alusión. Sin embargo, Evans no aporta ningún paralelo a la idea del carro-trono que viene “entre las nubes”.

¹⁸⁵ Contra la opinión de Tödt, *Son of Man*, 37-40; Lindars, *Jesus Son of Man*, 110-12; Stuhlmacher, “Messianische Gottesknecht”, 147-50. Casey, *Son of Man*, 178-83, no considera esta posibilidad (aunque cf. Ez 1,4).

¹⁸⁶ Véase mi “Are You the Messiah?”, 14-18. Otros opinan que Sal 110,1 fue la referencia primaria, complementada con Dn 7,13 (Perrin, *Rediscovering*, 179; J. R. Donahue, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* [SBDLS 10; Missoula: SBL, 1973] 172-75; Hampel, *Menschensohn*, 179-85; B. F. Meyer, “Appointed Deed, Appointed Doer: Jesus and the Scriptures”, en Chilton / Evans [eds.], *Authenticating the Activities of Jesus*, 155-76.

¹⁸⁷ Lv 24,16 LXX; m. San. 7,5.

¹⁸⁸ Cf. Brown, *Death*, 521-22; contra la opinión de J. Marcus, “Mark 14:61: ‘Are You the Messiah-Son-of-God?’”: *NovT* 31 (1989) 125-41.

¹⁸⁹ Cf. Brown, *Death*, 522-26; también Evans, “In What Sense?”, 409-11. Sobre la amplitud en el uso de *blasphēmō* y *blasphēmia*, véase BDAG, *ad loc.*; D. L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus* (WUNT 2.106; Tübinga: Mohr, 1998) 30-112; véase también Mc 3,28-29 *parr.*, *supra*, § 16.4b(3).

Una alternativa es que un dicho entendido como una alusión autorreferencial a la visión de Daniel se hubiera tomado por una declaración de ser el que el iba a desempeñar el papel de la figura como de hombre, ocupando el segundo trono junto al Anciano de Días en el cielo. Sabemos que, un siglo después, incluso el gran rabino Aqiba fue acusado de profanar la Shekiná con una especulación similar: que el segundo trono (de Dn 7,9) era para el Mesías¹⁹⁰. También que se relacionaba a Aqiba con la fascinante tradición de los cuatro que habían compartido la experiencia mística de entrar en el paraíso (*t. Hag.* 2,3-4). De otro de los cuatro se refiere que consideraba a la segunda figura entronizada como el segundo poder en el cielo, por lo cual se le condena como archihereje en la tradición rabínica: negó el axioma judío de la unidad/unicidad de Dios¹⁹¹. Algunos expertos sugieren que esta asociación de ideas explica la acusación de blasfemia en Mc 14,64¹⁹². Y aunque la posterioridad de estas otras tradiciones insta a la precaución, sabemos que en el judaísmo del Segundo Templo se practicaba una forma de misticismo centrada especialmente en el carro-trono de Dios (Ezequiel 1)¹⁹³.

En conjunto, estos dos aspectos sugieren que posiblemente subyacía una razón fundamental al diálogo entre Jesús y el sumo sacerdote como quedó plasmado en la tradición de Jesús, casi con seguridad desde fecha muy temprana. La tradición era que Jesús utilizó la visión daniélica de la representación de los santos del Altísimo con un aspecto similar al humano para expresar sus propias esperanzas de triunfo fi-

¹⁹⁰ *b. Hag.* 14a; *b. San.* 38b.

¹⁹¹ *b. Hag.* 15a; *3 Hen* 16. Hay una línea directa de pensamiento entre “alguien como un hijo de hombre” de Dn 7 y la identificación de Henoc con el Hijo del hombre (*1 Hen* 71,14) y con Metatrón en *3 Hen* 3-16 (nótese particularmente 4,2 y 16).

¹⁹² Rowland, *Christian Origins*, 170-71; J. Schaberg, “Mark 14,62: Early Christian Merkabah Imagery?”, en J. Marcus / M. L. Soards (eds.), *Apocalyptic and the New Testament*, J. L. Martyn FS (JSNTS 24; Sheffield: JSOT, 1989) 69-94; Evans, “In What Sense?”, 419-21; Wright, *Jesus*, 642-44; Davies / Allison, *Matthew* III, 534; Bock, *Blasphemy*, 113-237. Como muestra D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus* (Leiden: Brill, 1971), la idea no es nueva (140-41). Véase C. F. D. Moule, “The Graven images against Jesus”, en E. P. Sanders (ed.), *Jesus, the Gospels and the Church*, W. R. Farmer FS (Macon: Mercer University, 1987) 177-95, y Hofius, quien va aún más lejos viendo aquí “un atribuirse una categoría y una función que sólo podían estar basadas en una unidad esencial con Dios” (“Ist Jesus der Messias?”, 121).

¹⁹³ Hay ya indicios de esto en *Ecl* 49,8 y *1 Hen* 14,18-20. Los “Cánticos para el holocausto del sábado” implican que algo similar se practicaba en el culto de Qumrán. El mismo Pablo pudo ser practicante de ese misticismo (2 Cor 12,2-4) (J. W. Bowker, “‘Merkabah’ Visions and the Visions of Paul”: *JSS* 16 [1971] 157-63; véase también Segal, *Paul the Convert*). También el gran rabino Yohanán ben Zakkai, fundador de la escuela rabínica de Yamnia tras el desastre del año 70, es relacionado con esa práctica.

nal¹⁹⁴. Esto fue entendido como una afirmación de que Jesús mismo sería entronizado en el cielo¹⁹⁵. En una situación en que primaban los intereses de unos dirigentes decididos a deshacerse de Jesús, cualquier referencia suya al hijo de hombre daniélico habría sido aprovechada sin escrúpulos para presentar a Jesús como una amenaza para uno de los principios fundamentales del judaísmo del Segundo Templo (la alteridad absoluta del Dios único). Tal acusación podía garantizar a la clase dirigente el apoyo del pueblo, lo mismo que acusarlo de pretendida mesianidad les permitiría presentarlo como una amenaza contra el poder del César, asegurándose así el apoyo de Pilato.

3) Mc 8,38 parr./Mt 10,32-33/Lc 12,8-9:

Mt 16,27	Mc 8,38	Lc 9,26
Porque <u>el Hijo del hombre</u> ha de venir <u>en la gloria</u> de su Padre con sus <u>ángeles</u>, y entonces pagará a cada cual conforme a sus actos.	Porque si uno se avergüenza de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también <u>el Hijo del hombre</u> se avergonzará de él cuando venga <u>en la gloria</u> de su Padre con los santos <u>ángeles</u>.	Porque si uno se avergüenza de mí y de mis palabras, <u>el Hijo del hombre</u> se avergonzará de él cuando venga en su gloria y <u>en la gloria</u> del Padre y de los santos <u>ángeles</u>.

Mt 10,32-33	Lc 12,8-9
³²Por todo aquel que se declare a mi favor ante los hombres, yo también me declararé a su favor ante mi Padre celestial; ³³pero a todo aquel que me niegue ante los hombres, yo también lo negaré ante mi padre celestial.	⁸Y os digo: Por todo aquel que se declare a mi favor ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará a su favor ante los ángeles de Dios; ⁹pero el que me niegue ante los hombres será negado ante los ángeles de Dios.

¹⁹⁴ Esto no equivale a decir que Jesús esperase devenir el Hijo del hombre (algo rechazado, entre otros, por Hooker, *Son of Man*, 188), posición que presupone conceptos y categorías ("el Hijo del hombre") más nítidamente delineados de lo que, como hemos visto, debieron de estar en tiempos de Jesús. Chilton, sin embargo, supone que la figura angélica de la visión de Daniel ("alguien como un hijo de hombre") fue un elemento clave en la práctica visionaria de Jesús (*Rabbi Jesus*, 157-61), una proximidad lindante en la identificación (171-72); véase su anterior "(The) Son of (the) Man, and Jesus", en Chilton and Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, 259-87, esp. 274-86.

¹⁹⁵ Si era posible interpretar de este modo la tradición cuando fueron escritos los sinópticos, entonces también se podía interpretar así la postura de Jesús 40-50 años antes, puesto que los datos sobre la práctica mística y los recelos que ella suscitaba (n. 193, *supra*) no son más significativos en un caso que en el otro.

Aquí la influencia de Dn 7,13 es menos clara, pero aun así probable. Resulta ya imposible determinar si en estos pasajes son recordados diferentes dichos de Jesús. Los tres primeros de los cinco pasajes están claramente vinculados por el tema común de la venida del Hijo del hombre a juzgar, que probablemente fue ampliado en la tradición de Mt 16,27 para poner más de relieve la cuestión del juicio (cf. Mt 25,31). Lo que une a los cuatro últimos es el tema de la negación/vergüenza (en la tierra) correspondido con negación/vergüenza en el juicio final (en el cielo), y complementado en Q con un tema de mutua declaración favorable, ya pertenezca al acervo de la enseñanza recordada de Jesús o proceda de un cambio efectuado en la versión más amenazadora. Evidentemente circuló el dicho (o los dichos) en varias versiones: Q, Marcos y, posiblemente, Mt 16,27¹⁹⁶.

Dos observaciones son pertinentes. Primera, Lc 12,8-9 ha sido el eje de la predominante idea alemana de que Jesús consideraba al Hijo del hombre como una figura celestial que lo justificaría a él mismo y su enseñanza, si bien en el juicio final. Pero tal visión supone que Jesús se habría referido a una figura celestial muy conocida (como la mencionada en el “Libro de las Parábolas” de *1 Henoc*), y, como hemos podido ver, tal suposición es muy cuestionable¹⁹⁷. Ya hemos observado también que “el Hijo del hombre” tiene un paralelo “yo” en Mt 10,32, por lo cual es muy posible que lo que hubiera originalmente en el dicho original fuera *bar ʿnaša* (jugando con “hombres” e “hijo del hombre”)¹⁹⁸. El problema (¿el factor decisivo?) para muchos ha sido evidentemente la dificultad de concebir que Jesús hubiera hablado de que alguien como él mismo desempeñaría ese papel en el juicio final¹⁹⁹. Pero ¿es tan inconcebible?²⁰⁰ Alternativa-

¹⁹⁶ Más al respecto en Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 291-96.

¹⁹⁷ Véase *supra*, § 16.3b; también, p. ej., Hare, *Son of Man*, 221-24.

¹⁹⁸ Como señala Leivestad, “Es corriente en la poesía semítica el intercambio de términos sinónimos en versos paralelos” (*Jesus*, 117). Casey ofrece una reconstrucción aramea de Mc 8,38 (*Son of Man*, 161-62). Véase Lindars, *Jesus Son of Man*, 48-58, quien sugiere un dicho original por el siguiente estilo: “Todos los que se declaren a mi favor ante los hombres tendrán un hombre que hable por ellos [i. e., un abogado] ante el tribunal de Dios; pero todos los que me nieguen ante los hombres verán cómo tienen un acusador ante el tribunal de Dios” (54). Hay que subrayar de nuevo que la cuestión no es cómo en un dicho original fue reemplazado “yo” por el título “Hijo del hombre”, o viceversa (contra la opinión de Schürmann, *Gottes Reich*, 166-67; Crossan, *Historical Jesus*, 248-49; P. Hoffmann, “Der Menschensohn in Lukas 12,8”: *NTS* 44 [1998] 357-79).

¹⁹⁹ Funk, *Five Gospels*, 80; Lüdemann, *Jesus*, 343-44.

²⁰⁰ Jeremias señala que en ningún otro lugar es recordado Jesús esperando una figura salvífica que no fuese él mismo (*Proclamation*, 276; similarmente Lohse, “Frage”, 42-44; Marshall, *Jesus*, 83-85; Hampel, *Menschensohn*, 159-60); debemos recordar que palabras como “declarar” y “negar” son más propias de un testigo que de un juez (Hare, *Son of Man*, 222; también 269-71; discutido por Becker, *Jesus*, 208-209).

mente, si la identificación de Jesús con el Hijo del hombre no está del todo clara, ¿no hace esto menos verosímil que el origen del dicho fuera una aserción de la identidad de ambos?²⁰¹

La segunda observación es que hay cierta ambigüedad respecto a la localización del juicio final. La versión Q es clara respecto a que tendrá lugar *en* el cielo, ante los ángeles o ante Dios mismo. Pero la versión de Marcos (8,38) permite la posibilidad de que la venida del Hijo del hombre acontezca *desde* el cielo, paralela a la venida del reino (Mc 9,1 parr.). ¿Debemos, entonces, ver aquí una transición desde la escena celestial de Daniel, con la visión de alguien como un hijo de hombre viniendo entre las nubes (Dn 7,13) para ser entronizado y participar en el juicio de Dios (7,9-10.14)? Es decir, si Jesús habló de la figura daniélica de apariencia como humana, ¿lo hizo concibiéndola en su “venida” al cielo o desde el cielo? O ¿es la venida desde el cielo un desarrollo posterior en la tradición del Hijo del hombre, quizá relacionado con la transformación del “hijo del hombre” en el Hijo del hombre?”

d. *El día (o días) del Hijo del hombre*

En los dichos sobre esta figura, una de las secuencias que originan más intriga es la de Lc 17,22-30/Mt 24,23.27.37-39.

Mt 24,23.27.37-39	Lc 17,22-30
²³Entonces, si alguno os dice: “Mirad, el Mesías está <u>aquí</u> o <u>allí</u>”, <u>no</u> lo creáis. [...]” ²⁷Porque como el relámpago sale de oriente y <u>brilla</u> hasta occidente, <u>así</u> será la venida del Hijo del hombre. ³⁷Porque como en los días de Noé, <u>así será la venida del Hijo del hombre</u>. ³⁸Porque así como en los días anteriores al diluvio <u>comían y bebían y se casaban, hasta el día en que Noé entró en el arca</u>, ³⁹y no se dieron	²²Entonces dijo a sus discípulos: “Llegarán <i>los días</i> en que desearéis ver uno solo de los días del Hijo del hombre, y no lo veréis. ²³Os dirán: “Vedlo aquí, vedlo <u>allí</u>”. <u>No</u> vayáis, ni os pongáis a seguirlos. ²⁴Porque como el relámpago fulgurante <u>brilla</u> desde un punto a otro del cielo, <u>así</u> se manifestará el Hijo del hombre en su día. ²⁵Pero antes tiene que sufrir mucho y ser rechazado por esta generación. ²⁶Como era en <i>los días de Noé</i>, <u>así será también en los días del Hijo del hombre</u>. ²⁷<u>Comían y bebían y se casaban, hasta el día en que Noé entró en el arca</u>,

²⁰¹ Véase particularmente Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 225-27.

cuenta de nada hasta que <u>vino el diluvio y los</u> arrastró <u>a todos</u>, será <u>también</u> la <u>venida</u> <u>del Hijo del hombre</u>.	y <u>vino el diluvio y los</u> destruyó a <u>todos</u>. ²⁸Lo mismo sucedió en <i>los</i> <i>días de Lot</i>: comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y construían; ²⁹pero <i>el día</i> en que Lot salió de Sodoma, llovió fuego y azufre del cielo y acabó con todos. ³⁰<u>Así</u> suce- derá también el día en que se manifieste <u>el</u> <u>Hijo del hombre</u>.
---	--

Es evidente que Mateo y Lucas utilizaron aquí un mismo material; pero cada uno lo integró de tal manera es su propio esquema que resulta difícil percibir de manera nítida la historia de la tradición de que se trata²⁰². En particular, no está claro si Lucas introdujo las frases relativas al día (o días) del Hijo del hombre —expresión que sólo se encuentra en esta sección—, como tampoco está claro el sentido que tenían²⁰³. Parecen referirse a un período (días) durante los cuales la vida sigue su rutina, hasta que de repente se ve alterada catastróficamente con la llegada del (día del) castigo. Esto concuerda bien con los avisos de Jesús respecto al juicio inminente que encontramos en otros pasajes²⁰⁴. Pero ¿implica que el Hijo del hombre es una figura como Noé y Lot, dando a entender la proximidad del castigo y/o que el Hijo del hombre será una figura principal en el juicio inminente? En el primer caso tendríamos un paralelo a la señal de Jonás (§ 15.6b) y probablemente podríamos inferir que a ella subyace un *bar ʿnaša* indeterminado/autorreferencial²⁰⁵. En el segundo encontraríamos sólo un débil apoyo a la idea de que se alude a Dn 7,13, o de que el público de Jesús entendía la expresión “como un término conocido para designar al agente escatológico del juicio”²⁰⁶. Por desdicha, no es grande la posibilidad de extraer conclusiones seguras respecto al uso de Jesús²⁰⁷.

²⁰² Véase *infra*, § 16.4f.

²⁰³ Véase Fitzmyer, *Luke* II, 1168-69.

²⁰⁴ Véase *supra*, § 12.4e. Cf. *SalSl* 18,5: “el día señalado para suscitar (*ʾanaxeʾi*?) a su Mesías”.

²⁰⁵ Cf. Hampel, *Menschensohn*, 59-70, 79-98.

²⁰⁶ Con el debido respeto a Becker, *Jesus*, 206; el juicio favorable a la autenticidad expresado por Bultmann (*History*, 122) y Tödt (*Son of Man*, 48-52) depende de dar por cierto que la referencia era a una figura conocida (algo que rechaza Perrin, *Rediscovering*, 195-97).

²⁰⁷ Higgins ha argumentado a favor del caso más complejo que Lc 17,24.26.30 son las únicas manifestaciones genuinas de Jesús (excepción hecha de Lc 11,29-32 y 12,8-9), en parte porque en ellas Jesús no habla de su “venida” (ya sea en exaltación o a la tierra), sino que se limita a advertir de la inminencia del día (del juicio) (*Son of Man*, 56-72, 79, 124). Véase también Lindars, *Jesus Son of Man*, 94-97.

e. Influencia de las *Parábolas de Henoc*

Dado que la posibilidad de que Jesús hubiera sido influido por las *Parábolas* es de importancia fundamental, toda influencia de esa parte de *1 Henoc* en la tradición de Jesús ha de ser significativa. Y de hecho hay indicios de ella, una vez más, señaladamente, en Mateo (19,28 y 25,31).

Mt 19,28	Lc 22,28-30
²⁸ Les dijo Jesús: “En verdad os digo que en la renovación de todas las cosas, cuando el Hijo del hombre esté sentado en el trono de su gloria , vosotros que me habéis seguido <u>os sentaréis también en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel</u> ”.	²⁸ Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; ²⁹ y os confiero un reino, como mi padre me lo confirió a mí, ³⁰ para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino, y os <u>sentéis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel</u> .

Mt 25,31: Cuando **el Hijo del hombre** venga en su gloria, y con él todos sus ángeles, entonces **se sentará en el trono de su gloria** (comienzo de la parábola del juicio final).

La razón para percibir aquí un eco de la visión de Daniel es el triple tema de la doble visión de Dn 7,9-10 y 13-14: la implicación del plural “tronos” (7,9) es que “alguien como un hijo de hombre” (7,13) tomó asiento en el segundo trono (o uno de los otros tronos) a fin de participar en el juicio (7,10) presidido por el Anciano de Días (7,9). Igualmente persuasiva, sin embargo, es la razón para ver en estos versículos influencia de la ampliación de la visión daniélica en las *Parábolas de Henoc*. Porque sólo en ellas se hace explícita la implicación de la visión de Daniel. Allí se dice repetidamente que el Elegido se sentará “en el trono de su gloria” para juzgar²⁰⁸, y esa figura es identificada con “ese Hijo del hombre” (*1 Hen* 69,27)²⁰⁹. Es posible, pues, que los dos pasajes mateanos hayan sido influidos, al menos en su forma final, por las repetidas imágenes de las *Parábolas de Henoc*, así como por la doble visión de Dn 7, que ciertamente subyace a las *Parábolas*²¹⁰.

²⁰⁸ Cf. en especial *1 Hen* 55,4; 61,8; 62,3; 69,27.

²⁰⁹ Véase *supra*, cap. 16 n. 102.

²¹⁰ Similarmente Jn 5,27:

1 Hen 69,27: y se dio la primacía del juicio al Hijo del hombre;
Jn 5,27: el Padre le ha dado al Hijo autoridad para juzgar,
porque es el Hijo del hombre.

Véase J. Theisohn, *Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgechichtlichen Ort der Menschensohnsgestalt der Bilderreden des äthiopischen Henoch* (Göttinga: Vandenhoech, 1969) cap. 6. Hare cuestiona la importancia de toda influencia de las *Parábolas* (*Son of Man*, 162-65, 175-78); pero véase también Burkett, *Son of Man Debate*, 78 n. 20.

Además, estas dos referencias de Mateo, posiblemente junto a Jn 5,27, son los únicos indicios en los evangelios de conocimiento de la tradición del Hijo del hombre desarrollada en *1 Henoc*. Generalmente, los evangelios de Mateo y Juan son datados en las dos últimas décadas del siglo I. Pero nada indica que el retrato del Hijo del hombre de las *Parábolas* ejerciera antes una influencia similar en la tradición de Jesús, ya fuera en Marcos o en Q²¹¹. Esto sugiere que la influencia de las *Parábolas* en la tradición de Jesús no fue efectiva hasta esas dos décadas finales. Y, por otro lado, refuerza la idea de que las *Parábolas* no fueron conocidas (¿escritas?) hasta, digamos, el tercer cuarto del siglo I de nuestra era²¹².

f. Dirección de la “venida”

Otro intrigante aspecto que emerge de los datos es la ambigüedad sobre la dirección en que se prevé que acontezca la “venida” del Hijo del hombre.

En Dn 7,13, el Hijo del hombre va hacia el Anciano de Días: “alguien como un hijo de hombre vino sobre las nubes del cielo, se dirigió al Anciano de Días y fue llevado a su presencia”. Toda la acción se desarrolla *en el cielo*; la entronización de la figura como humana está implícita y es interpretada en los versículos siguientes como el triunfo de los santos del Altísimo²¹³. En los pasajes donde la alusión a Dn 7,13 es más marcada, cabe la posibilidad de que la “venida (sobre las nubes)” se entendiera como producida en el cielo²¹⁴. Pero, por otro lado, ya hemos visto que, tal como *ahora* están, las dos alusiones más obvias sugieren (¿también?) una *venida desde el cielo*²¹⁵.

El material Q tiene una ambigüedad similar. La versión Q de Mc 8,38 da a entender que la acción del Hijo del hombre se desarrolla en el cielo (Mt 10,32-33/Lc 12,8-9), aunque Mc 8,38 parr. puede entenderse también como una *venida desde el cielo* (§ 16.4c[3]). La comparación de la *venida del Hijo de hombre con el relámpago* (Mt 14,27/Lc 17,24) tiene connotaciones de *teofanía (en/desde el cielo)* y de *castigo* (procedente del

²¹¹ Como afirman, entre otros, Tödt, *Son of Man*, 33-67; Witherington, *Christology*, 235, 260-61.

²¹² Véase mi *Christology*, 75-78, y *supra*, n. 106.

²¹³ Contra la opinión de Casey, *Son of Man*, 22, 24-29, quien entiende que Daniel pudo haber imaginado un juicio celebrado en la tierra; pero en la apocalíptica judía la sala o salas del trono son siempre situadas en el cielo.

²¹⁴ Robinson, *Jesus and His Coming*, 45 y n. 2.

²¹⁵ Mc 13,26 parr.; 16,52 parr. (*supra*, § 16.4c).

cielo)²¹⁶. Por otro lado, la secuencia Mt 24,27/Lc 12,39-40²¹⁷ abre la posibilidad de que, tempranamente en la transmisión de la parábola de Jesús sobre el momento de la venida, la imagen del Hijo del hombre hubiese reemplazado a la del dueño de la casa que regresa de manera inesperada²¹⁸. Y la adición de Lucas a la parábola de la viuda y el juez inicuo (Lc 18,8) también implica una venida a la tierra: “Cuando el Hijo del hombre venga (*elthōn*), ¿encontrará fe sobre la tierra?”

La ampliación mateana de la tradición de Jesús no hace sino añadir confusión. Una venida para sentarse en su trono de gloria (en el cielo) es lo que se percibe claramente en los dos pasajes más probablemente influidos por las *Parábolas de Henoc* (Mt 19,28; 25,31). Pero Mateo amplía también la idea de la venida del Hijo del hombre por referencia a la *parousía*²¹⁹, el término griego con que es designada regularmente la (segunda) venida de Cristo en las cartas del NT²²⁰. Una venida a la tierra está probablemente implícita también en Mt 10,23 y 24,44 (*erchesthai*)²²¹. Todo esto parece ser un desarrollo de la venida (*erchomenon*) de Mt 24,30 (= Mc 13,26), una de las citas explícitas de Dn 7,13²²², en la que la transición del pensamiento (del cielo a la tierra como lugar de la venida) podría ser todavía perceptible²²³.

La obvia posibilidad emergente de todos estos casos es que hubo una tendencia a invertir la dirección de la “venida” al transmitir la tradición de Jesús. Lo que empezó como una evocación clara de la visión de Daniel, de una exaltación y una implícita entronización en el cielo, fue desarrollado paulatinamente como un episodio más complejo de entronización seguido de una nueva bajada a la tierra²²⁴. Los indicios de tal desarrollo son más

²¹⁶ Cf. Davies / Allison, *Matthew* III, 354.

²¹⁷ Citado *supra*, § 12.4g.

²¹⁸ Similarmente Lindars, *Jesus Son of Man*, 97-98.

²¹⁹ Mt 24,27.37.39, en respuesta a la pregunta de los discípulos en 24,3; *parousia* no aparece en ningún sitio más dentro de la tradición de Jesús. Mateo es el único evangelista que emplea el término. ¿Es esto redacción mateana de una primitiva referencia a “al día (o días)” del Hijo del hombre (Lc 17,24.26.30), o son ambas expresiones redaccionales y ya no es posible llegar a la forma prerredaccional (véase *supra*, § 16.4d)?

²²⁰ 1 Cor 15,23; 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Tes 2,1.8; Sant 5,7-8; 2 Pe 1,16; 3,4; 1 Jn 2,28.

²²¹ Citados *supra*, § 12.4h y 12.4g respectivamente.

²²² Citado *supra*, § 16.4c(1).

²²³ Mt 24,30-31: “Aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre, y entonces harán duelo todas las tribus de la tierra y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con poder y gran gloria. Y enviará a sus ángeles con sonora trompeta [cf. 1 Tes 4,16], y reunirán de los cuatro vientos a sus elegidos, de un extremo a otro de los cielos”.

²²⁴ Cf. Robinson, *Jesus and His Coming*, caps. 3-4.

manifiestos en cuatro casos: la transición de pensamiento, todavía perceptible en Mc 13,26-27 parr. y en Mc 8,38; la probable inserción de Sal 110,1 en la alusión a Dn 7,13 de Mc 14,62 parr., y la fusión de la venida del Hijo del hombre con el regreso del amo/dueño de la casa/novio en varias parábolas.

16.5. Hijo del hombre: Una hipótesis

No es extraño que el material sobre el Hijo del hombre incluido en la tradición de Jesús haya dado tantos quebraderos de cabeza a quienes buscaban alguna medida significativa de consenso en los resultados de la búsqueda. El grado de complejidad de los datos no tiene equivalente en la tradición de Jesús. Los paralelos, de los que tanto depende la investigación histórica, son tan discutidos en cuanto al uso lingüístico y apocalíptico que cualquier hipótesis histórica construida sobre ellos puede ser atacada desde más de un ángulo. Además ha habido modificaciones manifiestas. Es decir, la tradición no sólo ha sido recitada y transmitida. En el curso de la transmisión ha variado la interpretación del material. Los elementos centrales han cambiado probablemente de significado, aunque sin sufrir variaciones en las palabras (“el hijo del hombre” ha pasado a ser “el Hijo del hombre”). Un acontecimiento celestial (percibido en visión o en alguna culminante revelación final) posiblemente ha sido desarrollado para expresar esperanza en el regreso de Jesús desde el cielo.

¿Cómo entendía, pues, Jesús su papel? La dificultad para vislumbrar la idea que él tenía de sí mismo en relación con el “Hijo del hombre” es mayor que en cualquier otro caso dentro de la tradición sinóptica. Y no es que todo el tema del “Hijo del hombre” haya sido incluido en la tradición de Jesús durante una posterior etapa de la transmisión, ni tampoco que haya sido muy modificado. Se trata simplemente de que lo inicialmente oído por los discípulos al utilizar Jesús la expresión “el hijo del hombre” cobró una significación mayor durante el proceso de tradición más temprano. Fue que, por acercarse “el hijo del hombre” en el uso de Jesús a una referencia al propio papel, los discípulos, tras la conmoción de los acontecimientos pascuales, rápidamente percibieron (¿reconocieron?) en la expresión esa significación mayor, que ellos pusieron de manifiesto ya en sus primeras comunicaciones de la tradición, sin alterar mucho (¡o nada!) sus palabras.

Si todo esto es así, ¿se puede no sólo sacar una conclusión, sino incluso elaborar una hipótesis consistente? Yo daría una respuesta afirmativa.

a. Al menos podemos tener confianza respecto al punto de partida, es decir, que *el mismo Jesús utilizó la expresión “el hijo del hombre”* (§ 16.4a).

Desde la perspectiva del análisis histórico-tradicional, esto es algo que no admite duda²²⁵. Cuando tantas cuestiones de la tradición de Jesús son difíciles de resolver por lo confuso de los datos, supone un alivio para los estudiosos encontrar siquiera un caso en que el peso de las pruebas incline la balanza tan perceptiblemente de uno de los lados. Cuesta entender que tantos especialistas hayan dejado que datos menos claros o consideraciones de menor peso menoscaben una de las evidencias más sólidas a nuestro alcance. Si no podemos confiar en que Jesús empleó, y muy regularmente, la expresión “el hijo del hombre”, entonces no hay prácticamente nada en la tradición de Jesús que podamos atribuirle con suficiente seguridad.

b. Más allá, la confianza disminuye rápidamente. En cuanto a la posibilidad de identificar una expresión aramea detrás de la griega ofrecida por los evangelios, los resultados negativos en las búsquedas de paralelos arameos son innegablemente un grave problema. Creo, sin embargo, que los indicios tienen solidez suficiente para soportar la conclusión de que *Jesús empleó el arameo* *bar ʿeṇaša de un modo general y autorreferencial*, que probablemente podría traducirse por “un hombre como yo”, equivalente a “uno”. Al *mošēl* Jesús probablemente le atrajo la ambigüedad de la expresión, entre referencia general y autorreferencia, y con la posibilidad de jugar con los significados “hombres”, “hombre”, “un hombre como yo”... En cualquier caso, ese juego de palabras basado en la ambigüedad es evidente en varios puntos de la tradición de Jesús. Es decir, se recordaba que Jesús había utilizado la expresión de ese modo. No parece creíble que la ambigüedad y el juego de palabras hubieran sido introducidos en la tradición una vez vertida ésta al griego; seguramente figuraban ya en ella durante su etapa aramea. Este uso debe contarse, pues, como indicio del uso arameo en la Palestina anterior al año 70, y no hay que descartarlo simplemente por falta de paralelos claros en los escritos arameos del siglo I llegados hasta nosotros. Así las cosas, hay poca razón para negar que el mismo Jesús hiciera propio ese uso, como atestigua la tradición.

c. Puede juzgarse también probable que el juego de palabras de Jesús con *bar ʿeṇaša* incluyera al menos alguna referencia a “alguien como *bar ʿeṇaš*” de Dn 7,13. Con la posible excepción de Lc 12,8, no hay indicios para apoyar la idea de que el Hijo del hombre era un título ya establecido o un modo de referirse a una esperada figura de redentor celestial. Tampoco los hay (aparte de Mc 14,62-64 parr., con su clara alusión a Dn 7,13)

²²⁵ “Es seguro que Jesús utilizó la expresión ‘hijo del hombre’” (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 548).

de que *bar ʿnaša* escandalizase a los oyentes de Jesús. Una hipótesis verosímil, pues, es que Jesús veía en el *bar ʿnaša* daniélico un nuevo juego con el modismo arameo y un signo de esperanza en el propio triunfo final, pese a cualquier cosa que pudiera sucederle²²⁶. Por la ambigüedad de la expresión aramea, y porque Dn 7,13 era un ejemplo del modismo (“alguien como un hijo de hombre”), tal expresión no fue entendida necesariamente como una afirmación de *ser* la figura daniélica, sino interpretada simplemente como una alusión al triunfo subsiguiente al papel de sufridor que la figura en cuestión representaba para los fieles de Israel. Más adelante, en § 17.4, volveremos a considerar esta idea.

d. La conclusión anterior concuerda con lo que podemos conocer en relación con las *Parábolas de Henoc*. La posibilidad de que las *Parábolas* introdujeran una nueva interpretación de la visión de Daniel socava el contraargumento de que presuponen una anterior interpretación de Dn 7,13 como referente a un juez angélico habilitado para actuar en favor de Israel. Y el hecho de que claros indicios de influencia de las *Parábolas* no aparezcan hasta un momento tardío en el desarrollo de la tradición de Jesús (Mateo y Juan) refuerza la sospecha de que las *Parábolas* no entraron de ningún modo en escena hasta algún tiempo después de que hubiera finalizado la misión de Jesús.

e. En cuanto al manifiesto desarrollo en la tradición, parece haber comenzado con el uso por el propio Jesús del modismo arameo (*bar ʿnaša*), al que él mismo imprimió la particular alusión (*bar ʿnaš*) a Dn 7,13. A lo largo de la transmisión se hizo más marcada la autorreferencia en “el hijo del hombre”, y la transición al griego fijó la expresión como un título formal (“el Hijo del hombre”). En el mismo proceso, la inicial alusión a Dn 7,13 devino más compleja por una serie de modificaciones: con la incorporación de una alusión a Sal 110,1 (Mc 14,62); con la inversión de dirección en la “venida” de Jesús para dar cabida a la idea de su regreso (*parusía*) desde el cielo (particularmente Mateo), y con la elaboración de una alusión a la también modificada visión de Daniel en las *Parábolas de Henoc* (Mateo y Juan).

Desde una perspectiva histórico-tradicional, esta hipótesis es muy sólida, pese a que los datos que podrían apoyarla fuera de la tradición de Jesús son confusos y no decisivos. Su fuerza consiste en que contempla la tradición de Jesús como un intento de recordar lo que Jesús dijo y de interpretar esa tradición a la luz de la percepción de fe (cristología) en desarrollo y de las circunstancias cambiantes. Su mayor valor reside en indicar

²²⁶ Cf. especialmente Bietenhard, “Der Menschensohn”, 345-46.

la posibilidad de que las raíces de Jesús (la mayor parte de las veces presentadas como antítesis por los investigadores contemporáneos) hubiesen influido en él, de que Jesús considerase como propias las debilidades humanas y de que la visión daniélica hubiera alentado en él la esperanza de ser acogido por el Altísimo una vez llevada a cabo su misión. El mayor defecto de la hipótesis para la fe cristiana tradicional es el corolario de que la tradición de la *venida* de Jesús (*nuevamente* a la tierra) pudo haberse originado mediante una fusión pospascual del tema de la venida del Hijo del hombre con el del regreso, peculiar de las parábolas de crisis.

16.6. Conclusión

Todavía no hemos completado nuestro examen de los datos pertinentes. Quedan por tratar otros aspectos de la cuestión, pero eso lo haremos en el próximo capítulo. Aun así, ya podemos sacar algunas conclusiones oportunas.

En cierto sentido, nuestras averiguaciones hasta ahora son decepcionantes. Tenemos que dar como probable que Jesús no hizo intento de atribuirse ningún título como tal; también que rechazó al menos uno que otros trataron de aplicarle. Podemos apurar un poco más el asunto. Se diría que Jesús consideraba que no era parte de su misión hacer declaraciones específicas sobre su propia condición. Lo más cercano que se conoce a una declaración de ese tipo es su uso de la expresión no titular *bar ʿnaša*, demasiado ambigua para ser una petición implícita de fe en él, y que constituye más bien una manifestación de esperanza en el propio triunfo final. La alusión a su papel es más un resultado de su proclamación del reino de Dios que una afirmación de su estatus. Evidentemente, lo importante para él era la proclamación del reino; la identidad del proclamador era una cuestión secundaria²²⁷. Más lejos en esta línea podría plantearse la interesante cuestión de si Jesús consideraba que la fe en el reinado de Dios dependía de la fe en él mismo; de si el discipulado al que llamaba requería una particular fe en Jesús. ¿O simplemente se necesitaba compartir la fe de Jesús en Dios como Padre (*Abba*) y en su misión para vivir a la luz del reino venidero?

Por otro lado, nuestra revisión de los datos ha mostrado la improcedencia de convertir en eje del debate títulos bien definidos (el Mesías, el Hijo del hombre, etc.). ¿No se debería investigar partiendo de conceptos más amorfos, de percepciones embrionarias y de asunción de papeles más

²²⁷ Cf. Harvey, *Jesus*, 145.

que de títulos? ¿Sugieren los indicios simplemente de un hombre que al leer/escuchar su Escritura percibía connotaciones escatológicas y veía en ella posibilidades y modelos que dejaban atrás categorías establecidas y más tradicionales? En tal caso podríamos empezar a hablar más resueltamente del hombre que era recordado como de alguien que sobre todo asumió el papel de portavoz escatológico de Dios. Y de ahí, sin forzar los datos, deducir algo de la idea que tenía Jesús de sí mismo en relación con ese papel: su convencimiento de ser agente escatológico de Dios en la culminación de los planes divinos para Israel, su sentimiento de íntima vinculación filial con Dios y de la dependencia de sus discípulos con respecto a él, y su probablemente intensa esperanza de acabar siendo reconocido como el hombre que estaba desempeñando la decisiva función de traer el reino a su realización y consumación.

Responsablemente, desde una perspectiva histórica, ¿se puede decir más?

QUINTA PARTE
CULMINACIÓN DE LA MISIÓN
DE JESÚS

Capítulo 17

Crucifixus sub Pontio Pilato

Desde los primeros tiempos, el Credo de los Apóstoles pasó directamente del nacimiento de Jesús a su pasión y muerte: *natur ex Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus* (“nació de la Virgen María, padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado muerto y sepultado”). Cualquiera que fuera el rico fundamento teológico que justificaba tan descomunal salto, éste reflejaba la dificultad de relacionar datos históricos con tiempos y lugares dentro de ese vacío intermedio. Dada esa dificultad, en los cinco últimos capítulos no me he esforzado mucho en determinar el lugar y el orden en que ocurrieron los hechos y las enseñanzas de Jesús. Por la misma razón he tenido que dejar abierta la cuestión de si Jesús fue a Jerusalén durante los años de su misión en Galilea, y si visitó la ciudad santa, con qué frecuencia lo hizo (§ 9.9g).

Pero con los últimos días de la misión de Jesús empezamos a pisar un terreno más firme. Porque las fuentes que se ocupan del asunto coinciden por completo en lo siguiente: la misión de Jesús culminó en su visita (final) a Jerusalén, y él fue ejecutado allí, probablemente en la Pascua del año 30 de nuestra era¹.

17.1. La tradición de la última semana de Jesús

Una ojeada a una sinopsis basta para darse cuenta de que todos los evangelios emplean una misma estructura narrativa para el período final, empezando con la entrada en Jerusalén (Mc 11,1-10 parr.) y siguiendo con diversas enseñanzas y una cena colectiva final, hasta llegar al arresto,

¹ Sobre la cronología de la misión de Jesús, véase *supra*, § 9.9a.

proceso y ejecución (Mc 15-15 parr.). La explicación más obvia de esta coincidencia es que esa estructura quedó fijada durante una etapa temprana del proceso de tradición y permaneció tal cual a lo largo de la transición a los evangelios escritos. Esto sugiere a su vez que la tradición quedó bien arraigada en la memoria de los discípulos, quienes le dieron la forma en que sucesivamente fue transmitida.

Que probablemente ocurrió así es algo que se ha reconocido desde hace mucho tiempo en el caso del “relato de la pasión” (Mc 14-15)². Como también es probable que sus dos elementos principales (la “última cena” y la parte correspondiente de la detención, condena, ejecución y sepultura de Jesús) fueran importantes para la identidad de cada nuevo grupo o iglesia desde el día de su constitución³. Corroboran esta idea las formulaciones ya tradicionales citadas o aludidas por Pablo. La Cena del Señor era un elemento central para la identificación y unión de sus iglesias (1 Cor 10,14-22; 11,17-22) y consistía enteramente en el recuerdo de lo sucedido durante la última cena, considerada ya entonces como tradición sagrada (11,23-26)⁴. Varias fórmulas, creadas en época muy temprana, tenían ecos frecuentes: que Jesús, después de ser “entregado” (*paradidōmi*)⁵, había “muerto”⁶. “La cruz” y la ignominia de la ejecución en ella eran ya parte de la predicación primitiva⁷. El recuerdo del sufrimiento de Jesús devino pronto un poderoso factor en la espiritualidad cristiana⁸. Y la pre-

² Los estudios de la pasión tienen contraída una gran deuda con la imponente y magistral obra de Raymond Brown, *The Death of the Messiah* (trad. esp., *La muerte del Mesías*, 2 vols., Verbo Divino, 2005-2006); véase lo allí escrito sobre la interrelación entre las narraciones evangélicas (36-93), con bibliografía completa (94-96). Véase asimismo J. B. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2.23; Tübinga: Mohr Siebeck, 1988); W. Reinbold, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien* (BZNW 69; Berlín: de Gruyter, 1994). Pesch, *Markusevangelium* II, 1-27, piensa en un relato premarcano de la pasión mucho más extenso, con inicio en Mc 8,27, que él supone originado en Jerusalén, en la comunidad de lengua aramea, antes de 37 d. C. (21); pero un inicio de la pasión más seguro en los evangelios es la entrada en Jerusalén. Véase también A. Yarbro Collins, *The Beginning of the Gospel: Problems of Mark in Context* (Minneapolis: Fortress, 1992).

³ Bajo esta luz se ve de inmediato por qué la fuente Q, estructurada como está no como una obra narrativa, sino como una colección de enseñanzas de Jesús, carece un relato de la pasión, y también por qué parece improbable que Q fuera el único material de enseñanza o litúrgico poseído por la mayor parte de las iglesias.

⁴ Véase *supra*, § 8.5c.

⁵ Rom 4,25; 8,32; 1 Cor 11,23; Gál 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14; 1 Clem 16,7.

⁶ Rom 5,6.8; 14,15; 1 Cor 8,11; 15,3; 2 Cor 5,14-15; 1 Tes 5,10; *IgnTral* 2,1; véase mi *Theology of Paul*, 175.

⁷ En especial 1 Cor 1,17-18.23; 12,2.8; 2 Cor 13,4; Gál 3,1; 5,11; 6,12.14; Heb 12,2.

⁸ Rom 8,17; 2 Cor 1,5; Flp 3,10; Heb 5,7-8; 1 Pc 2,19-23.

sencia de Poncio Pilato en el Credo de los Apóstoles ya se vislumbra en 1 Tim 6,13. En otras palabras, tenemos aquí un amplio ejemplo del paradigma de la tradición oral, con su estabilidad de estructura y de tema y con la atención predominante a los elementos centrales⁹.

Dentro de la estructura más amplia (Mc 11-15 parr.) había mucho espacio para notables variantes de comunicación oral. Ya quedó señalada la posibilidad de que el discurso escatológico de Mc 13 sea producto de una considerable ampliación¹⁰. Mateo incluye varias parábolas, algunas de las cuales son situadas por Lucas en su mucho más largo viaje a Jerusalén¹¹. Y Juan se permite efectuar variaciones sustanciales, entre ellas la de añadir numerosas enseñanzas a la serie de “discursos de despedida” (Jn 14-17).

Como de costumbre, el intento de explicar las variaciones más destacadas se ha centrado en la posibilidad de descubrir fuentes (escritas). El debate ha girado sobre todo en torno a las cuestiones de un relato de la pasión premarcano y de una fuente especial lucana¹². Pero no se ha llegado a un consenso, ni hay modo de alcanzarlo, puesto que, en el mejor de casos, los criterios para distinguir la redacción marcana y lucana de supuestas fuentes literarias no resuelven nada¹³. Las hipótesis sobre fuentes escritas recuperables y sobre un relato totalmente creado por Marcos¹⁴ no son susceptibles de

⁹ Es típica la variabilidad del episodio de las negaciones de Pedro dentro de la estructura fija (véase el cuadro ofrecido en Brown, *Death*, 418-19).

¹⁰ Véase *supra*, § 12.4d.

¹¹ Particularmente Mt 22,1-14/Lc 14,15-24; Mt 24,45-51/Lc 12,41-46; Mt 25,14-30/Lc 19,11-27; también Mt 23,37-39/Lc 13,34-35; Mt 24,37-42/Lc 17,26-35. Si había un relato premarcano de la pasión más extenso (n. 2, *supra*), Lucas lo interrumpió con su prolongado viaje a Jerusalén (Lc 9,51-18,14).

¹² Un estudio en Brown, *Death*, 53-57, 64-75. Otra bibliografía en J. T. Carroll / J. B. Green, “The Gospels and the Death of Jesus in Recent Study”, *The Death of Jesus in Early Christianity* (Peabody: Hendrickson, 1995) 5-9, 17-19, quien refleja la reciente tendencia a centrarse más en la función del relato de la pasión dentro de cada evangelio (7-16 y caps. 2-5).

¹³ M. L. Soards ha proporcionado un detenido análisis de los intentos de reconstruir un relato de la pasión premarcano (en Brown, *Death*, 1492-1524, cuadro en 1507-17); Brown señala en referencia a las posiciones de los treinta y cuatro estudiosos examinados que “apenas hay un versículo que todos asignen a la misma clase de fuente o tradición” (55). Sobre la cuestión de una fuente especial lucana, los especialistas están más o menos divididos por igual (*Death*, 66-67 nn. 70, 72); Brown confiesa que él mismo, como Hawkins y G. Schneider, propugnó inicialmente la existencia de un relato de la pasión lucano especial pero luego abandonó la hipótesis (67).

¹⁴ La idea de que Marcos adaptó y unificó distintas tradiciones y compuso nuevo material, transformando así la secuencia narrativa de la pasión en un relato, ha sido defendida en especial por quienes aportaron sus colaboraciones a W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark* (Filadelfia: Fortress, 1976); véase también Funk, *Acts of Jesus*, 23.

verdadera demostración¹⁵. Aquí, una vez más, debemos estar dispuestos a aceptar la realidad de la tradición oral, incluido el uso oral de tradiciones escritas¹⁶. Es decir, la realidad de Mc 11-15 parr. es la de un relato estable en la estructura general, con estrechas coincidencias entre las diversas versiones en puntos específicos, que indican cuáles eran los elementos nucleares para quienes lo transmitieron¹⁷. No sorprende que los comunicadores de la tradición –incluidos los evangelistas– utilizasen con cierta libertad los detalles menos importantes o ampliases aquello en lo que vieran una significación manifiesta¹⁸. Su respeto por la tradición, que es también evidente, no se expresó en una “copia” servil. Incluso en el caso de la tradición más sagrada, la estabilidad era sólo relativa, y el material podía sufrir modificaciones puntuales, como indican claramente las tradiciones de la última cena¹⁹.

Naturalmente, respecto a este cuerpo de tradición en particular cabe decir con certeza que fue formulado después de los acontecimientos pascales. Por eso, a diferencia de lo que sucede con la mayor parte del material sobre anteriores dichos de Jesús, podemos estar seguros de que inicialmente fue narrado desde una perspectiva posresurreccional. Ésta es manifiesta en varios pasajes, como veremos. Pero, aun así, no hay motivo

¹⁵ Brown observa que algunos episodios del relato de Marcos “no pudieron haber circulado independientemente, sin un nexo con la pasión” (*Death*, 54) y procede a examinar resumidamente la inadecuación de los criterios para discernir los elementos redaccionales en un caso como el del relato marciano de la pasión (55-57).

¹⁶ Crossan (*Birth*, 562-63) señala que Koester ha pasado de postular una sola fuente escrita para el relato de la pasión al reconocimiento de “diferentes versiones ... que deben a las *comunicaciones orales* del acontecimiento en celebraciones rituales, donde el relato fue repetidamente enriquecido con nuevas referencias a las Escrituras de Israel” (citando “The Historical Jesus and the Cult of the Kyrios Christos”: *Harvard Divinity Bulletin* [1995] 13-18). Funk discrepa: el relato de la pasión “no puede tener como base la transmisión oral de distintas escenas flojamente conectadas entre sí. ... Probablemente era desde el principio un relato escrito”, cuyo “pleno desarrollo ... quizá no empezó hasta después de la caída de Jerusalén” (*Honest*, 238). Pero su incapacidad para imaginar “cómo fue transmitido durante el período oral el hipotético relato” (239) de Koester indica simplemente lo limitada que es su concepción de la tradición oral de Jesús.

¹⁷ La conclusión de Brown es que en una fase preevangélica “existía al menos una secuencia de las etapas principales de la muerte de Jesús, junto con noticias de episodios o personajes relacionados de algún modo con esa muerte. Tal vez hubiera uno o más relatos preevangélicos de la pasión compuestos con ese material, pero no es posible discernir convincentemente el texto ni los contenidos de tales relatos” (*Death*, 92). Esta conclusión todavía se apoya demasiado en el modelo del relato literario.

¹⁸ Véase cómo analiza Dschulnigg el argumento de Pesch en favor de un relato premarcano extenso de la pasión (*Sprache*, 223-31); cf. asimismo el estudio de Brown sobre las características especiales de los relatos de la pasión de Mateo y Juan (*Death*, 59-63, 75-92).

¹⁹ Véase § 8.5c, *supra*.

para poner en duda el carácter histórico, en general, de la estructura y secuencia del relato y de sus elementos principales tal como en un principio fueron formulados, presumiblemente por testigos oculares. Sin esa continuidad sería difícil entender cómo el “evangelio”, que se centraba en la significación de los sucesos narrados, se convirtió tan rápidamente en el fundamento de todas las iglesias conocidas por Pablo.

Volviendo a los componentes del relato, ya los hemos examinado en su mayor parte, y podemos remitir al lector a esos estudios²⁰, particularmente los relativos a la entrada en Jerusalén (Mc 11,1-10 parr.), la protesta simbólica en el templo (Mc 11,15-17 parr.), las varias disputas posteriores (Mc 11,27-12,37)²¹, el discurso escatológico y las parábolas del mismo género (Mc 13 parr.)²², la oración en Getsemaní (Mc 14,36)²³, la comparecencia ante el sumo sacerdote y el proceso ante Pilato (Mc 14,53-65; 15,1-5), y el *titulus* de la crucifixión (Mc 15,26 parr.). Pero hay varias otras cuestiones de cierta relevancia que requieren al menos un breve examen: la identificación por Juan de la resurrección de Lázaro con el desencadenante principal del arresto de Jesús (Jn 11,45-53), la motivación de Judas en la “entrega” de Jesús (Mc 14,10-11 parr.), el carácter de la “última cena” (14,22-25 parr.), el arresto de Jesús y la huida de los discípulos (14,43-52), el papel de Pilato (15,1-15 parr.), la influencia del AT en la descripción de la muerte de Jesús (15,22-38 parr.), y la sepultura de Jesús (15,42-47 parr.).

a. *¿Qué desencadenó el arresto de Jesús?*

Siempre se ha discutido el valor histórico del episodio joánico relativo a Lázaro. No sólo porque se trata de una resurrección sobremanera asombrosa: Jesús tenía fama de haber hecho que reviviesen personas dadas (¿prematuramente?) por muertas (Mt 11,5/Lc 7,22)²⁴, y detrás del relato de Juan podía estar el recuerdo de un lance que hubiera originado esa reputación²⁵. Tampoco, simplemente, porque Juan haya hecho del relato la base de una de sus características ampliaciones escatológicas (Jn 11,25: “Yo soy la resurrección y la vida”); corresponde al estilo de Juan construir

²⁰ Aparte de los indicados, véase § 15.3a.

²¹ Cf. *supra*, § 15.3b-e.

²² Cf. *supra*, § 12.4d.

²³ Cf. *supra*, § 16.2b.

²⁴ Cf. *supra*, § 12.5c y cap. 15, n. 275.

²⁵ Por eso concluye Meier: “Creo que Jn 11,1-45 podría remontarse a algún suceso concerniente a Lázaro, uno de los discípulos, suceso que los seguidores de Jesús, incluso en vida de él, hubiesen juzgado como un milagro de resurrección” (*Marginal Jew* II, 831).

tales meditaciones en torno a típicas “señales” de Jesús y a frases tradicionales que compendaban su enseñanza²⁶. La cuestión histórica surge más bien y precisamente de la discrepancia entre los sinópticos y Juan sobre los acontecimientos que condujeron al arresto de Jesús.

Los sinópticos dan a entender de manera muy clara que si hubo algún incidente que desencadenó el arresto de Jesús fue su “señal profética” en el templo. Se trata, sí, de una implicación; pero la inferencia se halla muy cerca de la superficie. Marcos indica que lo que Jesús dijo en relación con el templo indujo a los jefes de los sacerdotes y escribas a buscar su destrucción (Mc 11,17-18), aunque tal conexión es menos estrecha en Lucas (Lc 19,46-47) e inexistente en Mateo. Pero los tres coinciden en que pronto siguió un cuestionamiento de la autoridad de Jesús (11,27-33 parr.) y hacen ver un creciente antagonismo entre Jesús y los escribas (12,1-40 parr.) anterior a la decisión de Judas de entregar a Jesús a los jefes de los sacerdotes (14,10-11 parr.). La sensación de que la situación se dirige hacia una culminación trágica es manifiesta, y probablemente no requirió mucha ampliación. El incidente del templo inició el movimiento hacia el funesto desenlace.

En cambio, el cuarto evangelista optó evidentemente por adelantar la “purificación” del templo para que sirviera de portada a su relato sobre el ministerio de Jesús en Jerusalén (Jn 2,13-22)²⁷. Consciente, quizá, del papel histórico del episodio, Juan es el único en incluir la palabra de Jesús sobre la destrucción del templo (Jn 2,19), palabra que parece haber constituido la base para la principal acusación contra él (Mc 14,58)²⁸. Pero, eliminado de la última semana en la misión de Jesús el acontecimiento desencadenante, era necesario ofrecer otro también verosímil. En la estructura joánica, la resurrección de Lázaro, con su mensaje de poder vivificante vencedor de la muerte, constituía similarmente una portada idónea para la narración de los días finales²⁹. Dada la libertad de Juan para modificar el orden de acontecimientos importantes y ampliar la tradición recibida, su versión del acontecimiento desencadenante tiene mucho menos valor que la sinóptica para los dedicados a “la búsqueda del Jesús histórico”.

b. *La motivación de Judas*

Como ya quedó señalado (§ 13.3b), la “traición” de Judas está tan profundamente arraigada en la tradición que cuesta dudar de su historicidad.

²⁶ Cf. *supra*, § 7.7.

²⁷ Véase *supra*, cap. 15, n. 113.

²⁸ Véase, *supra*, § 15.3a.

²⁹ Véase el anterior estudio de Brown en *John I*, 428-30.

Cualquier precedente que se le busque³⁰ difícilmente pudo bastar para que algún transmisor con instinto dramático lo utilizase como patrón para cortar el paño de su fantasía y crear a Judas *ex nihilo*³¹. El embarazo de que Jesús hubiera elegido personalmente a Judas y le hubiera prometido uno de los doce tronos para juzgar a las doce tribus (Mt 19,28/Lc 22,30) habría creado ciertamente más tensión en la tradición de Jesús de la que es perceptible, si las tradiciones relativas a Judas fueran una invención posterior.

Ahora bien, la admisión de que Judas “traicionó” a Jesús suscita inmediatamente un “¿por qué?” sin fácil respuesta. Esta cuestión ha despertado siempre enorme interés porque, con una mirada retrospectiva, el cristianismo ha considerado la acción atribuida a Judas como la más abominable, como el *súmmum* mismo del mal, como el más imperdonable de todos los pecados³². Pero igualmente otros se han sentido inclinados a retratar de manera más favorable al hombre que, en la fe cristiana, fue un instrumento esencial (a la vez imprescindible y prescindible) en el drama sagrado para que se produjera la muerte de Cristo en expiación por los pecados del mundo. ¿Cómo no sentir lástima del hombre elegido para ser objeto de tanto rechazo y desprecio, para concitar odio durante los restantes siglos de cristianismo?³³ El problema es que los datos no ayudan a rehabilitar a Judas. Los evangelistas dan a entender que fue movido por la codicia (Mc 14,11 parr.).³⁴ Y Juan abunda en la idea llamándolo “ladrón”

³⁰ La historia de Ajitófél, el consejero de confianza de David que abandonó a éste, es el ejemplo más evidente, ya que en ella se incluye el cruce por David del torrente Cedrón, la subida al monte de los Olivos (2 Sm 15,23.30) y la noticia del posterior suicidio de Ajitófél, ahorcado; más detalles en Brown, *Death*, 125-26; 643; Davies / Allison, *Matthew* III, 565-66.

³¹ Brown concluye que la historia de Ajitófél dio probablemente origen al relato mateano del suicidio de Judas por ahorcamiento (*Death*, 656-57).

³² “Más le valdría a ese hombre no haber nacido” (Mc 14,21c/Mt 26,24c). El fin de Judas es descrito en Hch 1,18 en los clásicos términos de la muerte de un hombre inicuo (cf. 2 Sm 20,10; Sab 4,19; 2 Mac 9,9), que “fue allí donde le correspondía” (Hch 1,25), ¡supuestamente el infierno! En la *Divina comedia* de Dante, Judas, el architraidor, es devorado eternamente por Lucifer (¡junto con Bruto y Casio!) en los más hondos abismos infernales (*Infierno*, Canto 34.55-69). Véase también H. Maccoby, *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil* (Londres: Halban, 1992).

³³ Recuértese, p. ej., la imagen de Judas en musicales de los años sesenta y setenta *Jesucristo Superstar* y *Godspell*, así como el filme de Scorsese *La última tentación de Cristo*. El más reciente intento de rehabilitar a Judas es el libro de W. Klassen, *Judas: Betrayer or Friend of Jesus* (Minneapolis: Augsburg, 1996), donde se pone muy de relieve que *paradidōmi* significa “entregar”, no “traicionar” (47-58); véase también *id.*, “The Authenticity of Judas’ Participation in the Arrest of Jesus”, en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, 389-410.

³⁴ Pero sólo Mateo fija la cantidad en “treinta monedas de plata” (Mt 26,15), y se sospecha que tomó la cifra de Zac 11.12-13, pasaje citado por él en 27,9.

(Jn 12,6). Por lo demás muestran poco interés en él, aparte de indicar que “entregó a Jesús”. Y las noticias de la muerte de Judas (Mt 27,3-10/Hch 1,16-20), que dieron una oportunidad para disculparlo al menos en alguna medida³⁵, no eran consideradas como tradición central, han llegado hasta nosotros en versiones difícilmente conciliables y no ofrecen base suficiente para especular sobre qué motivos lo llevaron al suicidio o a su acción anterior³⁶. Judas sigue siendo un enigma.

c. *La última cena*

No hay duda de que Jesús se reunió con sus discípulos, para la que iba a ser la última comida tomada juntos, “la noche en que fue entregado” (1 Cor 11,23)³⁷. Pablo confirma que este dato pertenecía al núcleo de la tradición fundacional que había recibido como parte de su formación cristiana personal y que él transmitió a su vez al fundar la iglesia de Corinto. Tal comida era de todas maneras característica de una misión en que las reuniones en torno a la mesa constituían un aspecto tan señalado (§ 14.8a). Y aunque como comida compartida sólo con sus discípulos más cercanos no tiene en realidad parangón dentro de la tradición evangélica, la implicación es que probablemente gran parte de la enseñanza de Jesús dirigida a su círculo más íntimo de discípulos fue impartida en un contexto prandial³⁸.

Hay, sin embargo, una cuestión principal e interesante pero difícil de resolver. ¿Fue pascual la última comida? Sin duda, esto es lo que los evangelistas sinópticos quisieron dar a entender (Mc 14,1-2.12-17 parr.). Y Jeremias, en su clásico estudio, encuentra razones para responder afirmativamente en cuanto a que la comida se celebró en Jerusalén (no en Betania) y de noche, y que en ella se bebió vino y se escucharon las palabras de interpretación (Mc 14,22-24 parr.)³⁹. Por otro lado, no hay alusión a los elementos normales de

³⁵ El relato de Mateo incluye remordimiento de Judas: “He pecado entregando sangre inocente” (27,4).

³⁶ Véase el estudio de Brown, *Death*, 637-60 (bibliografía en 566-67); Davies / Allison, *Matthew III*, 559-60 (bibliografía en 572-73); también Klassen, *Judas*, 160-76.

³⁷ Véase *supra*, § 8.5c.

³⁸ Dada la manera en que el cuarto evangelista trata las “señales” de Jesús, tengo menos confianza que R. A. Bauckham en que se pueda dar una respuesta afirmativa a su pregunta “Did Jesus Wash His Disciples’ Feet?” (“¿Lavó Jesús los pies a sus discípulos?”, en Chilton / Evans [eds.], *Authenticating the Activities of Jesus*, 411-29), referente a la última cena en particular.

³⁹ Jeremias, *Eucharistic Words*, cap. 1, en especial 41-62; similarmente Pesch, *Markusevangelium II*, 362; I. H. Marshall, *Last Supper and the Lord's Supper* (Exeter: Paternoster, 1980) 57-75; Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 133-35 (haciendo hincapié también en el simbolismo de los Doce); Gnllka, *Jesus*, 280-81; Wright, *Jesus*, 55-59; Casey, *Aramaic Sources*, 236-38.

una comida de Pascua⁴⁰, la tradición de la última cena no dice nada de su carácter pascual, y es improbable que la ejecución de Jesús tuviera lugar el día mismo de Pascua. Tal vez por esto el cuarto evangelista cuida de señalar que Jesús fue crucificado el día de preparación (*paraskeuē*) para la Pascua (Jn 19,14), que es *anterior* al de la comida pascual (18,28)⁴¹. Dificilmente puede uno evitar la sospecha de que Juan está haciendo aquí teología: a Jesús, el Cordero de Dios (1,29.36), se le dio muerte precisamente cuando en la Pascua se sacrificaban los corderos⁴², es decir, fue sacrificado junto con los *otros* corderos pascuales⁴³. Aun así, a juzgar por los datos disponibles, es igualmente posible que Juan construyera su argumento basándose en la sucesión histórica de los hechos. Como también puede ser que la versión sinóptica refleje una anterior interpretación alternativa del núcleo de la tradición, en la que la última cena fuera una comida pascual⁴⁴.

En los dos casos, las posibilidades están más o menos igualadas. Y cuando hay fino equilibrio entre los argumentos es prudente no decantarse demasiado por una de las alternativas. Ambas interpretaciones indican que pronto se vio como importante e instructivo el nexo entre Jesús y la Pascua (cf. 1 Cor 5,7), si bien los sinópticos y Juan desarrollaron de diferente manera esa vinculación. En cuanto a la cena en sí, lo más que podemos deducir de los datos es que Jesús le dio una importancia especial, presintiendo seguramente que iba a ser la última comida tomada junto con sus discípulos⁴⁵. En qué se tradujo esa importancia especial es una cuestión a la que habremos de volver más adelante (§ 17.3c, 4e, 5d).

⁴⁰ Seguramente, el mismo Jesús no llevó un cordero al templo para su sacrificio, dada la perturbación que había causado unos días antes. Pero alguien debió de ocuparse de esa indispensable parte del rito pascual. Sanders especula: "Quizá [los discípulos] se encargaron de comprar un cordero, de hacerlo sacrificar en el templo y de ponerlo a asar" (*Historical Figure*, 251). Casey, en cambio, no tiene dificultad en imaginar a Jesús ocupándose de ello (*Aramaic Sources*, 222-23). En cuanto al rito mismo, véase Sanders, *Judaism*, 132-38.

⁴¹ También *EvPe* 2,5. Véase Brown, *Death*, 845-46. Hay que recordar que el día judío terminaba con la caída de la noche, por lo cual una cena celebrada después del anochecer tenía lugar al día siguiente. Con arreglo al cálculo judío del tiempo, Jesús fue crucificado el mismo día en que tomó la última cena con sus discípulos.

⁴² No se sabe con seguridad el momento del día en que comenzaba el sacrificio de los corderos; sumamente valiosa es la nota de Brown al respecto (*Death*, 847 n. 47).

⁴³ El intento de Juan de que la muerte fuera vista como la del cordero de Pascua es implícito en 19,29 (con la mención del hisopo: cf. Ex 12,22) y manifiesto en 19,36 (con la cita de la norma pascual: Ex 12,46).

⁴⁴ Véase Brown, *Death*, en particular 1364-73: "Estamos ante un teólogo-meno: la presentación de la última cena como una comida de Pascua es una dramatización de la descripción preevangélica de Jesús como el cordero pascual" (1370).

⁴⁵ Estudios agradablemente concisos en E. Schweizer, *The Lord's Supper according to the New Testament* (1956; trad. ingl., Filadelfia: Fortress, 1967) 29-32; O'Toole, "Last Supper", *ABD* IV, 235-37; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 423-27.

d. *El arresto de Jesús y la huida de los discípulos*

No hay duda de que Jesús fue arrestado, y es improbable que la tradición del arresto fuera recordada independientemente del relato de las horas finales de Jesús. Esa tradición es sólida en unos cuantos aspectos ⁴⁶: que el suceso ocurrió al otro lado del Cedrón/en el monte de los Olivos (Mc 14,26 parr.) ⁴⁷; que Judas guió a los encargados de arrestar a Jesús o llegó con ellos (14,43); que uno de los que estaban con Jesús ofreció resistencia hasta el punto de cortar la oreja a un miembro del grupo de arresto (14,47 parr.) ⁴⁸ y que Jesús reprendió brevemente a los que lo formaban (14,48-49 parr.). En torno a este núcleo se perciben varias ampliaciones: quizá, la traición con un beso (Mc 14,44-45), la reprensión de Jesús al que había resistido (Mt 26,52-54), junto con la curación de la herida causada por éste (Lc 22,51) ⁴⁹, y el episodio del misterioso joven de Mc 14,51-52 ⁵⁰.

El carácter del grupo de arresto es confuso en los diversos relatos: una "multitud" llegada de parte los jefes de los sacerdotes (y escribas) y de los ancianos (Mc 14,43/Mt 26,47); jefes de los sacerdotes y "oficiales del templo (*stratēgoi*)" y ancianos (Lc 22,52); una "cohorte (*speira*)" y "guardias (*hipēretai*)" (Jn 18,3). Pero más allá de algún rasgo de exuberancia narrativa ⁵¹, los varios relatos concuerdan bastante. No hay razón para deducir que intervinieron los romanos ⁵², puesto que la coincidencia es general en que el grupo de arresto había sido enviado por los jefes de los sacerdotes, quienes podían utilizar para la ocasión a la policía del templo (*stratēgoi*) ⁵³.

⁴⁶ Cf. Pesch, *Markusevangelium* II, 403; Véase Légasse, *Trial of Jesus*, 14-22.

⁴⁷ S. Safrai sostiene que en tiempos de Jesús existía la tradición de que determinado lugar del monte de los Olivos era donde el rey David solía orar, lugar que por lo mismo se había convertido en un punto focal de oración (Flusser, *Jesus*, 144 n. 26).

⁴⁸ El hecho de que quien reaccionó sea mantenido en el anonimato en la tradición sinóptica (a diferencia de lo que sucede en Jn 18,10) sugiere que el relato cobró su forma muy tempranamente, cuando todavía era necesario salvaguardar al individuo en cuestión ("anonimato protector") de posibles represalias (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 447).

⁴⁹ Meier se muestra bastante seguro de que la curación de la oreja es una creación lucana (*Marginal Jew* II, 714-18).

⁵⁰ Joven en el que a menudo se quiere ver al mismo Marcos; véase, p. ej., Taylor, *Mark*, 561-62.

⁵¹ Una cohorte solía estar formada por ¡600 soldados!

⁵² *Speira* es el nombre griego habitual para designar la cohorte; pero términos militares romanos se empleaban para tropas no romanas (Brown, *Death*, 248 n. 11; véase también *supra*, cap. 8, nn. 200, 201).

⁵³ Véase Brown, *Death*, 1430-31; un tratamiento más amplio de la cuestión en 246-52.

La huida de los discípulos se recuerda sólo en Marcos y Mateo (Mc 14,50/Mt 26,56). Pero, al igual que la subsiguiente negación de Pedro, dramáticamente referida en los cuatro evangelios (Mc 14,66-72 parr.)⁵⁴, y la (casi) total ausencia de los discípulos en la escena de la crucifixión⁵⁵, es demasiado vergonzosa como para que haya sido inventada. Del mismo modo cabe rechazar la idea de que tales episodios poco brillantes son fruto de rumores malévolos contra Pedro y los otros⁵⁶, puestos en circulación por alguna facción dentro del cristianismo primitivo; muy difícilmente tal material habría obtenido la aceptación necesaria para incorporarse a esa tradición nuclear. Es mucho más verosímil que los arrepentidos de no haber respondido adecuadamente en el momento decisivo hubieran querido hacer alguna reparación incluyendo memoria de su fallo en una tradición de cuyo contenido básico ellos eran sin duda responsables⁵⁷.

e. *El papel de Pilato*

Pilato es un personaje casi tan enigmático como Judas. Esto es sin duda el resultado de una notable tensión entre los relatos evangélicos y nuestro conocimiento de Pilato por Josefo y Filón⁵⁸. Porque este último describe a Pilato como un gobernador despiadado, resuelto a imponer su voluntad, al que sólo inquietaba la posibilidad de que informes desfavorables sobre él fueran enviados al emperador Tiberio⁵⁹. Se trata, en otras pa-

⁵⁴ La descripción del lugar (el patio), de los participantes (la criada y otros) y de los detalles (el fuego, la acusación, el dialecto galileo) "huelen" a recuerdos de testigos (Taylor, *Mark* 572; Pesch, *Markusevangelium* II, 451-52; Meier, *Marginal Jew* III, 242-45). Las diferencias en los detalles (tabuladas en Brown, *Death*, 418-19, 590-91) entre las distintas versiones corresponden a las variaciones propias de la comunicación oral.

⁵⁵ La sola excepción es el misterioso "discípulo amado" (Jn 19,26-27). Posiblemente deberíamos añadir a Simón de Cirene, al parecer conocido en el círculo de Marcos como "el padre de Alejandro y Rufo" (Mc 15,21; véase Brown, *Death*, 913-17; Légasse, *Trial of Jesus*, 80-81; Davies / Allison, *Matthew* III, 610-11). ¿Se convirtió en discípulo, como resultado de aquella experiencia, y también en fuente para algunos de los detalles narrados por Marcos (proporcionando así una respuesta a la desdeñosa pregunta de Lüdemann "¿Quién podía tener un adecuado recuerdo de aquello?", en *Jesus*, 107)?

⁵⁶ Cf., p. ej., K. E. Dewey, en Kelber (ed.), *Passion in Mark*, 106.

⁵⁷ Véase Schillebeeckx, *Jesus*, 320-27; Brown, *Death*, 614-26.

⁵⁸ Filón, *Legat.* 299-305 (Pilato colocó escudos en el palacio de Herodes, en Jerusalén); Josefo, *Guerra* 2.169-77; *Ant.* 18.55-89 (introdujo estandartes con efigies del César en Jerusalén, de noche; empleó dinero del templo para construir un acueducto; sofocó implacablemente una "insurrección" samaritana).

⁵⁹ Véase especialmente Bond, *Pontius Pilate*, caps. 2-3.

labras, del típico funcionario de categoría media⁶⁰, que representaba el impresionante poder del Imperio en una parte deprimida pero sensible de sus territorios orientales. El hecho de que se mantuviera tanto tiempo en el cargo (26-37 d. C.⁶¹) indica su astucia y su habilidad para sobrevivir a las crisis que él mismo generó, salvo a la última⁶². Es sabido que Pilato tenía poco escrúpulo en ejecutar arbitrariamente a alguien que fuera acusado de provocar disturbios o de algo peor⁶³. La crucifixión, recordemos, era una forma romana de castigo para esclavos obstinados en la insumisión y para rebeldes políticos⁶⁴. Y algo que podemos dar por seguro es que Jesús fue crucificado por decisión directa del mismo Pilato⁶⁵.

La única razón para dudar antes de sacar una conclusión tan rotunda son las indicaciones en contra de los evangelios. Porque se percibe en ellos una fuerte tendencia a librar a los romanos de responsabilidad por la ejecución de Jesús para cargársela a las autoridades judías⁶⁶. Pilato, que “se daba cuenta de que los jefes de los sacerdotes se lo habían entregado por envidia” (Mc 15,10), ofreció a la multitud la opción de salvar a Jesús o a Barrabás (Mc 15,6-15)⁶⁷. Lucas subraya que Pilato envió a Jesús a Hero-

⁶⁰ Los gobernadores romanos de las pocas provincias imperiales de tercera clase —una de las cuales era Judea— procedían del orden ecuestre y sólo mandaban sobre tropas auxiliares (Bond, *Pontius Pilate*, 5, 9-11).

⁶¹ Tales son las fechas más aceptadas, aunque D. R. Schwartz argumenta en favor del año 19 d. C. como el del inicio de Pilato como gobernador (“Pontius Pilate”, *ABD* V, 396-97).

⁶² La acusación de haber causado una matanza innecesaria de samaritanos es la razón que da Josefo para la destitución de Pilato en 36/37 d. C. (*Ant.* 18.85-89); véase *infra*, n. 70.

⁶³ Una de las virulentas acusaciones de Filón contra Pilato es que fue “responsable de frecuentes ejecuciones de prisioneros no juzgados” (*Legat.* 302); aunque véase Bond, *Pontius Pilate*, 31-33.

⁶⁴ Véase en especial Hengel, *Crucifixion*, 33-63; Kuhn, “Kreuzesstrafe”, 706-32.

⁶⁵ Como vimos, Josefo (*Ant.* 18.63-64) y Tácito (*Anales* 15.44) atribuyen la ejecución de Jesús a Pilato (*supra*, § 7.1). Hoy es generalmente aceptado que castigar con la última pena (*ius gladii*) estaba reservado a las autoridades romanas; véase, p. ej., Légasse, *Trial of Jesus*, 51-56.

⁶⁶ Véase Carroll / Green, *Death of Jesus*, 182-204.

⁶⁷ Es de una frustrante dificultad medir el valor histórico del episodio de Barrabás, entre otras cosas por la coincidencia parcial de nombres (“¿A quién queréis que os suelte, a Jesús Barrabás o a Jesús llamado Mesías?” [Mt 17,17]) y la costumbre de soltar un preso por la Pascua (Mc 15,6/Mt 27,15; en Lc 23,17 sólo como v. l.), que fuera de los evangelios es absolutamente desconocida (de ahí el escepticismo de Lüdemann [“parábola, no historia”], *Jesus*, 105-106, y de Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 225). Pero véase un estudio completo en Brown, *Death*, 783-803, 811-20; tratamientos más breves en Pesch, *Markusevangelium* II, 467; Légasse, *Trial of Jesus*, 67-69; Davies / Allison, *Matthew* III, 583, 585; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 465-66.

des (Lc 23,6-12)⁶⁸; también, que Pilato lo declaró inocente y quería soltarlo (Lc 23,14-15.20.22). Mateo refiere –para inspiración de numerosos novelistas posteriores– que la mujer de Pilato advirtió a éste: “No te metas con ese justo” (Mt 27,19), y presenta a Pilato lavándose las manos y declarándose “inocente de la sangre de este hombre” (27,24)⁶⁹. Además relata que eran los jefes de los sacerdotes y los ancianos quienes querían la muerte de Jesús (27,20) y describe a “todo el pueblo” asumiendo la culpa de esa muerte (27,25). Por su parte, Juan imagina un debate entre Jesús y Pilato, en el que las respuestas de Jesús impresionan al gobernador hasta el punto de llevarlo a repetir que no encuentra delito en él (Jn 18,38; 19,4.6); y es disuadido de soltar a Jesús sólo por la amenaza de una queja contra él dirigida al emperador (19,12).

La historia de Roma muestra con numerosos ejemplos que los gobernadores provinciales eran vulnerables a las denuncias por injusticias cometidas en el ejercicio del cargo; de modo que hay elementos verosímiles en lo aquí referido⁷⁰. Aun así, la descripción de Pilato cediendo a la presión del sumo sacerdote y sus consejeros para ejecutar a un hombre de cuya inocencia estaba él convencido debe, casi con seguridad, más a motivación política que a remembranza histórica⁷¹. Es comprensible, por supuesto, que un movimiento que pronto iba a tratar de ganar adeptos en los territorios orientales del Imperio procurase excusar la injusticia romana, aunque ese proceder llegó a extremos ridículos en ficción cristiana posterior⁷². Pero el enorme contraste con el tratamiento de Judas induce a pensar en algunas bochornosas corrientes de fondo dentro del cristianismo primitivo.

⁶⁸ El hecho de que sólo Lucas tenga este episodio suscita con más fuerza la cuestión de su valor histórico, pero no hay nada intrínsecamente inverosímil en el relato básico; véase, p. ej., Fitzmyer, *Luke II*, 1478-79; Brown, *Death*, 783-86; Flusser, *Jesus*, 163-64.

⁶⁹ Estos detalles pueden entenderse como embellecimientos novelísticos, basados, quizá, en Dt 21,6-8 y 26,5-6 (Koester, *Ancient Christian Gospels*, 221). Tampoco Brown (*Death*, 803-807, 831-36) ni Davies y Allison (*Matthew III*, 587-88, 590-91) están convencidos de que correspondan a la realidad histórica.

⁷⁰ Fue una queja de los samaritanos contra la reacción excesiva de Pilato frente a un “alboroto” (*thorybos*) en Samaría lo que ocasionó su caída algunos años después (Josefo, *Ant.* 18.88-89); véase n. 62, *supra*.

⁷¹ Nótese, sin embargo, la confirmación de Josefo de que Pilato condenó a Jesús a ser crucificado “a causa de una acusación hecha por los hombres principales entre nosotros” (*Ant.* 18.64). Bond señala que los evangelios no son de ningún modo uniformes en sus retratos de Pilato. Sólo Lucas lo presenta como débil, mientras que en Marcos es un hábil político y en Juan un manipulador irónico y seguro de su autoridad (*Pontius Pilate*, 117-18, 159-60, 192-93, 205-206).

⁷² Véase el ciclo de Pilato reunido en Elliott, *Apocryphal New Testament*, 164-225. Pilato fue canonizado por la Iglesia copta.

Como consecuencia de tales tensiones, el papel de Pilato en la ejecución de Jesús quedó frustrantemente oscuro en varios puntos. Después de todo, el retrato más negativo que Josefo y en particular Filón hacen de Pilato era probablemente tan sesgado como el más positivo que ofrecen de él los evangelios. En el mejor de los casos, sin embargo, la principal responsabilidad por la ejecución de Jesús hay que apuntarla en la cuenta de Pilato, y los primeros indicios de tendencia antijudía relativos a esta cuestión en los evangelios deben ser reconocidos y repudiados de manera clara.

f. *El relato de la muerte de Jesús*

Desde hace mucho tiempo se sabe que en la tradición de Jesús influyeron ecos veterotestamentarios, particularmente de los Salmos y, más en concreto, del salmo 22. Los más notables son los siguientes⁷³:

Evangelios		Salmos 22, 31, 69
1. Mt 27,35; Mc 15,24; Jn 19,24	Se repartieron sus vestidos echándolos a suertes.	^{22,18} Se reparten mis vestidos y se sortean mi túnica.
2. Mt 27,39; Mc 15,29	Los que pasaban se burlaban de él, meneando la cabeza...	^{22,7} Todos los que me ven se burlan de mí; tuercen la boca, menean la cabeza.
3. Mt 27,43	Confía en Dios; que Dios lo salve ahora, si de verdad lo quiere...	^{22,8} Esperaba en el Señor; que él lo libre; que lo salve, puesto que lo ama (LXX).
4. Mt 27,46; Mc 15,34	Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?	^{22,1} Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?
5. Mt 27,48; Mc 15,36; Jn 19,29 (Mt 27,34; Mc 15,23)	Uno fue corriendo a tomar una esponja, la empapó en vino agrio, la sujetó a una caña y le ofreció de beber.	^{69,21} Para mi sed me dieron de beber vino agrio.
6. Lc 23,46	Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.	^{31,6} En tus manos encomiendo mi espíritu.

⁷³ Para una documentación y un estudio más completos, véase D. J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond, 1983) cap. 4 (con cuadros en 285-86); Brown, *Death*, 1445-67; J. Marcus, "The Old Testament and the Death of Jesus: The Role of Scripture in the Gospel Passion Narratives", en Carroll / Green, *Death of Jesus*, 205-33 (cuadros en 207-209); Davies / Allison, *Matthew III*, 608-609. También Moo documenta las referencias a los cantos del Siervo y el uso de Zac 9-14 en los relatos de la pasión (caps. 2-3; cuadros en 163-64, 222); similarmen- te Marcus, 214-15, 219.

Ante tal evidencia es difícil evitar la conclusión de que el relato fue adaptado para que diese cabida a esos ecos⁷⁴. La adaptación es más perceptible en los particulares desarrollos de Mateo (27,43) y Lucas (23,46), donde la cita específica del salmo es obviamente una adición a una tradición menos referida⁷⁵. Pero aun así cuesta no deducir que la tradición misma fue formulada desde el principio a la luz de los salmos en los dos versículos⁷⁶. Esto no significa que los detalles en cuestión se crearan pensando en las alusiones escriturísticas⁷⁷: la crucifixión de Jesús junto con otros dos (Mc 15,27 parr.) difícilmente deriva de Is 53,12⁷⁸; la burla (Mc 15,29-32 parr.), como los escarnios anteriores⁷⁹, obedece más a la tradición misma (al reflejar la acusación y el veredicto precedentes) que a ecos escriturísticos (“meneando la cabeza”); no es inverosímil que los soldados allí presentes hubieran ofrecido de beber a Jesús algo de su propio vino agrio (*oxos*)⁸⁰, ya fuera por bellaquería (*EvPe* 5,16-17) o por compasión; y algún recuerdo de Jesús gritando las palabras de Sal 22,1 (problemático, tal como es narrado, para la cristología posterior) podría haber inducido a

⁷⁴ Bultmann, *History*, 280-81; Bornkamm, *Jesus*, 156-57; B. Lindars, *New Testament Apologetic* (Londres: SCM, 1961) cap. 3: “apologética de la pasión” (esp. 88-110); Juel, *Messianic Exegesis*, 89-117; Koester, *Ancient Christian Gospels*, 220-30.

⁷⁵ Consideraciones al respecto en Brown, *Death*, 994-96, 1066-69.

⁷⁶ “Si hay una tradición premarcana de la pasión que pueda ser aislada, los salmos forman sin duda la base de esa tradición. Es improbable que la historia de Jesús fuera alguna vez contada como una recitación de hechos” (Juel, *Messianic Exegesis*, 113). El *Evangelio de Pedro* atestigua un ejemplo variante (no necesariamente más original) del procedimiento (cf. Koester, *Ancient Christian Gospels*, 220-30); pero la conclusión de Koester —“Sin duda (*sic*), el *Evangelio de Pedro* ha conservado la versión narrativa de la tradición de interpretación escriturística” (230)— no está justificada. Véase *supra*, cap. 7, n. 154.

⁷⁷ Como ya ha señalado Dibelius, *Tradition*, 188-89. Moo, *Old Testament*, ve indicios de que se introdujeron modificaciones en los mismos textos escriturísticos para que estuvieran en más estrecha correspondencia con los acontecimientos tal como eran recordados. Un buen ejemplo es el modo en que se utiliza Zac 11,13 en Mt 27,9-10 (Lindars, *New Testament Apologetic*, 116-22; Dunn, *Unity and Diversity*, 92-93, 95-96). Sobre el uso del salmo 89 en la tradición, opina Juel (haciéndose eco de Dahl, citado *supra*, cap. 15, n. 63): “El salmo no fue citado para probar que Jesús era el Cristo, sino para explicar esa declaración” (*Messianic Exegesis*, 117).

⁷⁸ “Fue contado con los transgresores” (Is 53,12).

⁷⁹ El manto de púrpura, la corona de espinas, el remedio de homenaje (Mc 15,16-20 parr.); cf. Is 50,6: “Ofrecí mi espalda a los que me golpeaban y mis mejillas a los que mesaban mi barba; no volví la cara ante los insultos y salivazos”. Flusser señala también la burla de que fue objeto Karabas, referida por Filón en *Flacc.* 36-39 (*Jesus*, 169-70, 210-12), y expresa su idea de que la frase de Pilato “He aquí el hombre” (Jn 19,5) era una aclamación irónica que reflejaba la burla de los soldados (207-20); en referencia a Mt 26,68/Lc 22,64, Flusser opina que se hizo sufrir a Jesús el antiguo juego de “adivina quién te dio” (187-94).

⁸⁰ Véase MM, *oxos*; BDAG, *oxos*.

buscar otros ecos del salmo (véase *infra*)⁸¹. Pero esto significa que, desde el principio, la forma de la tradición podría haber dado lugar a que unos detalles del acontecimiento quedasen relegados y, otros, en cambio, puestos en primer plano⁸². ¿Ha ocurrido alguna vez de otra manera en referencias tendentes a favorecer a un determinado movimiento?⁸³

En lo que atañe al proceso de tradición, la evidencia, si estoy en lo cierto, conduce a dos importantes corolarios. El primero es que una de las primeras reacciones de los discípulos en medio de la conmoción por la ejecución de Jesús fue tratar de buscarle sentido en la Escritura. Tal respuesta se comprende perfectamente en unas personas para quienes la Escritura era vida y luz. También sería comprensible que los grandes “salmos de sufrimiento”, entre ellos salmos 22 y 69, hubieran parecido entonces sumamente reveladores. No es extraño, por tanto, que ya en los primeros intentos de narrar el acontecimiento de manera tendente a formar tradición se recurriera precisamente a esos salmos para incorporar el punto de vista de los discípulos sobre lo que había sucedido⁸⁴.

Si el relato estaba basado siquiera parcialmente en recuerdos de testigos, entonces no carece de importancia subrayar que los únicos testigos oculares reconocidos por todos los evangelistas son las mujeres discípulas

⁸¹ Algo similar podría haber ocurrido con la cita de Zac 13,7 en Mc 14,27/Mt 26,31, considerada la fuerza del tema pastor/ovejas en la enseñanza de Jesús (Wright, *Jesus*, 533-34; véase § 13.3c, n. 110, *supra*); véase también Marcus, “Old Testament”, 220.

⁸² Pero no debemos cargar las tintas en esto; también hay que señalar el comediamento de la tradición. Como observa Keck, “ningún evangelio refiere que la Voz hablase donde era más previsible que lo hiciera: en la crucifixión. ... El silencio en el Gólgota fue ensordecedor” (*Who Is Jesus?*, 128; véase igualmente, en la misma obra, la interesante meditación sobre la santidad de Dios en relación con la crucifixión de Jesús [134-40]).

⁸³ En una conferencia pronunciada en la reunión anual de la SBL en Denver, Colorado (nov. 2001), Mark Goodacre hizo ver que en los relatos de la crucifixión son muchos los detalles que no pueden derivarse de la Escritura, como las mujeres observando “a distancia”, Simón de Cirene, el nombre “Gólgota”, el tiempo (la hora tercia) o el título “rey de los judíos”. Y expresó su opinión de que entre las alternativas opuestas de “historia recordada” y “profecía historizada” (como propone Crossan, *Who Killed Jesus?*, x-xi, 1-13, contra Brown, *Death*) cabe una tercera opción, más probable: “historia escriturizada”. Crossan complica más que aclara este asunto, al relacionarlo tan estrechamente con la cuestión del antisemitismo en los relatos de la muerte de Jesús.

⁸⁴ Véase A. Yarbro Collins, “From Noble Death to Crucified Messiah”: *NTS* 40 (1994) 481-503. Véase de nuevo la percepción de Koester de que “diferentes versiones del relato de la pasión en la literatura evangélica” provienen de “las comunicaciones orales del acontecimiento en celebraciones rituales, donde el relato fue repetidamente enriquecido con nuevas referencias a las Escrituras de Israel” (*supra*, n. 16).

(Mc 15,40 parr.)⁸⁵. Es muy posible, por tanto, que esas mujeres desempeñasen un papel importante en la formación de la tradición relativa a la muerte de Jesús.

Conviene tocar al menos otro aspecto del relato: las últimas palabras de Jesús desde la cruz, sobre las que han meditado generaciones de cristianos. Dada esta circunstancia y el carácter de la tradición que acabamos de ver, es necesario reconocer cuán débilmente arraigadas en la tradición de Jesús están las últimas palabras.

	Mateo	Marcos	Lucas	Juan
1. Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen.			23,34 (v. l.)	
2. Mujer, ahí tienes a tu hijo. Ahí tienes a tu madre.				19,26 19,27
3. En verdad te digo: hoy estarás conmigo en el paraíso.			23,43	
4. Elí, Elí, leamá sabactaní?	27,46	15,34		
5. Tengo sed.				19,28
6. Todo está cumplido.				19,30
7. Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.			23,46	

En este cuadro hay algo que llama enseguida la atención: sólo una de las “siete palabras” está atestiguada por más de un autor. Y puesto que el relato de la pasión mateana es en gran medida dependiente de Marcos, sucede en realidad que cada una de las “siete palabras” cuenta con el testimonio de un solo evangelista. Además, Marcos atestigua solamente una (15,34). La primera palabra de Lucas cuenta con débil apoyo en la tradición textual (23,34)⁸⁶; su segunda es parte de una conversación entre los tres crucificados carente de corroboración⁸⁷, y su tercera parece una de las ampliaciones sálmicas ya señaladas (donde Mc 15,37 dice sólo que Jesús lanzó un fuerte grito). La primera palabra de Juan está ligada a su tradi-

⁸⁵ Pero véase también n. 55, *supra*.

⁸⁶ La omiten p⁷⁵, B, D*, W, Θ y versiones tempranas latinas siríacas y coptas; pero el eco existente en Hch 7,60 sugiere que Lucas era conocedor de la tradición de Lc 23,34, de modo que la tradición textual es desconcertante.

⁸⁷ Brown opina que este dicho con “En verdad” inicial (Lc 23,43) lo tomó Lucas de otro contexto (*Death*, 1001-1002).

ción, por lo demás no atestiguada, del “discípulo amado” (19,26); su segunda parece un modo un tanto forzado de introducir la alusión a Sal 69,21 (dijo “para que se cumpliera la Escritura” [19,28]), y su tercera tiene una nota más triunfante que las que suenan en cualquiera de los otros evangelios (19,30).

La incómoda conclusión tiene que ser que las palabras pronunciadas por Jesús en la cruz corresponden en su mayoría a ampliaciones en diversas narraciones orales de sus últimas horas. Como sugiere lo que hemos visto en otras partes de la tradición de Jesús, si hubiera habido palabras más claramente recordadas se habrían convertido en parte nuclear del relato general de la muerte de Jesús y habrían permanecido estables en las diversas versiones. Sin ese testimonio, los indicios nos llevan a la conclusión alternativa: que el elemento estable era la escena misma con la estructura general (atestiguada por Marcos/Mateo, como variante por Lucas, y de forma más variante todavía por Juan) y que, más allá de eso, gran parte de los detalles pertenecen a la categoría de variaciones de comunicación oral.

De las siete “últimas palabras”, la que tiene más probabilidades de ser histórica es la única atestiguada por Marcos/Mateo: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34/Mt 27,46). La cita de Sal 22,1 ciertamente levanta sospechas⁸⁸. Por otro lado, el griego es claramente una pretendida transliteración del arameo⁸⁹. La potencial dificultad para la apologética cristiana (el “grito de desolación”) debió de ser obvia desde el principio y pudo haber sido contrarrestada fácilmente extendiendo de algún modo la alusión a la confiada culminación del salmo⁹⁰. Y que Jesús empleara *in extremis* palabras de culto familiares (oídas por los pocos que permanecieron cerca de él hasta el final) es una posibilidad que no se puede rechazar sin más. Como tampoco es descartable que esas mismas palabras acabaran desapareciendo de otras tradiciones precisamente por lo embarazosas que podían resultar⁹¹.

⁸⁸ Véase, p. ej., Bultmann, *History*, 313; Funk, *Five Gospels*, 125-26; Lüdemann, *Jesus*, 108 (un producto de la comunidad y, en consecuencia, no auténtico; “esto se sigue incuestionablemente [*sic*] de la contradicción entre los diferentes gritos en la cruz y de la falta de un testigo ocular o transmisor apropiado”).

⁸⁹ Véase Pesch, *Markusevangelium* II, 495, 501; Davies / Allison, *Matthew* III, 624; también Brown, *Death*, 1051-58.

⁹⁰ “No despreció ni execró la aflicción del afligido; no le (TM)/me (LXX) ocultó su rostro, sino que le (TM)/me (LXX) escuchó cuando clamaba a él” (Sal 22,24).

⁹¹ Cf. Brown, *Death*, 1086-88. J. B. Green, “Death of Jesus”, *DJG*, 146-63, presenta buenos argumentos para sostener que Lucas no es responsable de la cita de Sal 31,6 (Lc 23,46) (151-52).

En suma, pues, los resultados son más exigüos de lo se podía esperar⁹². La tradición de la crucifixión y muerte de Jesús, tal como es atestiguada por quienes la presenciaron, tiene bastante verosimilitud en sus líneas generales⁹³. Pero, evidentemente, ya desde el inicio se formó con el propósito de aludir desde ella a la Escritura y de dar al conjunto un carácter edificante. Fue así como se recordó a Jesús desde el principio: como aquel en quien se cumplían ciertos tipos escriturísticos y como un buen modelo de piedad martirial y de preocupación por los demás.

g. *La sepultura de Jesús*

Hay quien supone que las autoridades se deshicieron rutinariamente del cuerpo de Jesús⁹⁴. Pero la tradición es firme en que se le dio adecuada sepultura (Mc 15,42-47 parr.), y hay buenas razones para respetar su testimonio⁹⁵. 1) La tradición de la sepultura de Jesús es una de las más antiguas llegadas hasta nosotros (1 Cor 15,4: *hoti etaphē*)⁹⁶, y, a diferencia del relato precedente, no hay en ella nada tomado de la Escritura⁹⁷. 2) La Ley judía exigía que el cadáver de un reo colgado de un árbol fuera bajado antes de que cayera la noche (Dt 21,22-23), y Josefo confirma que ésta era

⁹² Los detalles como las tres horas de oscuridad (Mc 15,33 parr.), la rasgadura del velo del santuario (Mc 15,38 parr.), la “confesión” del centurión (Mc 15,39, aunque véase Lc 23,47), el temblor de tierra (Mt 27,51; *EvPe* 6,21) y la resurrección de los santos (Mt 27,52-53) deben ser atribuidos preferentemente a comunicación oral “viva” y a ampliaciones teológicas (más al respecto en Brown, *Death*, 1034-43, 1098-1140, 1143-52, 1060-67, 1192-93).

⁹³ Los relatos no dan una idea adecuada del dolor y el espanto de la muerte por crucifixión, pero podemos llenar en parte tal laguna con lo que sabemos sobre ese tipo de castigo, “el más cruel y horrible”, según Cicerón (véase, p. ej., Hengel, *Crucifixion*, 24-32; G. S. Sloyan, *The Crucifixion of Jesus* [Minneapolis: Fortress, 1995] 14-18; Légasse, *Trial of Jesus*, 88-91). El relato joánico de la fase final (Jn 19,31-37), aunque atribuido a un testigo ocular (19,35), está refractado a través de un prisma teológico; sin embargo, la práctica de quebrar las piernas a los crucificados para acelerarles el fin, y de darles una lanzada para asegurar su muerte, encuentra confirmación en datos de crucifixiones correspondientes a la época (véase, p. ej., Légasse, 161 nn. 112, 113).

⁹⁴ Crossan se muestra convencido de que “nadie sabía qué había sido del cuerpo de Jesús” (*Historical Jesus*, 394). Detrás de los relatos evangélicos “se encuentra el horror de un cuerpo dejado como carroña en la cruz, en el mejor de los casos, y, en el peor, un cuerpo destinado como otros a un pozo de cal” (*Birth*, 555).

⁹⁵ Razones muy bien estudiadas de manera resumida en Davies / Allison, *Matthew* III, 647-48.

⁹⁶ Peculiaridad especialmente subrayada por M. Hengel, “Das Begräbnis Jesu bei Paulus”, en F. Avemarie / H. Lichtenberger (eds.), *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135; Tübinga: Mohr Siebeck, 2001) 119-83.

⁹⁷ De las tres frases sobre la muerte y resurrección de Jesús en 1 Cor 15,3-4, sólo la referente a su *sepultura* (*hoti etaphē*) no lleva la coda “según las Escrituras”.

la práctica habitual (*Guerra* 4.317). Aunque los romanos podrían haber preferido dejar el cuerpo en la cruz como aviso para otros⁹⁸, difícilmente se habrían desentendido de la Ley y las costumbres judías en ocasión tan sensible (la Pascua). 3) Hay noticia de permisos concedidos para bajar a un crucificado antes de lo que era habitual⁹⁹; y, como han revelado unos huesos descubiertos en Giv'at ha-Mivtar, el hombre al que pertenecieron, muerto en la cruz, fue sepultado en una tumba familiar¹⁰⁰. No es inoportuno recordar que, según Mc 6,29, los discípulos del Bautista recibieron permiso para tomar su cuerpo después de la ejecución y darle sepultura. 4) Muy probablemente, José de Arimatea es un personaje histórico: hablan de él los cuatro evangelios (Mc 15,43 parr.) y el *Evangelio de Pedro* (2,3-5); cuando la tendencia de la tradición era echar la culpa al consejo judío o sanedrín, la creación *ex nihilo* de un simpatizante de Jesús entre sus miembros habría sido sorprendente¹⁰¹; y "Arimatea", "una ciudad muy difícil de identificar y nada reminiscente de simbolismo escriturístico, hace la tesis de la invención más inverosímil todavía"¹⁰². También sorprendente habría sido que Jesús no hubiera obtenido algún apoyo en los altos estratos de la sociedad judía¹⁰³. 5) Similarmente, la presencia de mujeres junto

⁹⁸ Hengel, *Crucifixion*, 87-88.

⁹⁹ Filón, *Flacc.* 83: "Conozco casos en que, la víspera de una fiesta de esta clase, cuerpos de crucificados fueron bajados de la cruz y entregados a sus familiares, porque pareció bien que recibieran sepultura y fueran objeto de los ritos ordinarios"; Josefo, *Vida* 420: "A mi vuelta vi muchos prisioneros que habían sido crucificados y entre ellos reconocí a tres conocidos míos. ... Tito ordenó inmediatamente que fueran bajados y recibieran los mejores cuidados. Dos murieron en manos de los médicos; el tercero sobrevivió". Brown mantiene reservas al respecto (*Death*, 1207-1209).

¹⁰⁰ Véase en especial J. Zias / E. Sekeles, "The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal": *IEJ* 35 (1985) 22-27.

¹⁰¹ Funk, en cambio, cree que José de Arimatea "es probablemente una creación marcana" (*Honest*, 234). Contrástese con M. Myllykoski, "What Happened to the Body of Jesus", en J. Dunderberg et als. (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*, H. Räisänen FS (Leiden: Brill, 2002), 43-82, quien llega a la conclusión de que "la tradición oral hacía hincapié en que Jesús había sido sepultado por un respetado miembro del sanedrín de manera sencilla pero honorable" (82; crítica de Crossan, 76-81; bibliografía en 44 n. 3). Jn 19,29 habla también de Nicodemo. Al parecer de Flusser, los datos rabínicos sobre Nicodemo complementan la imagen de él ofrecida por Juan (*Jesus*, 148-49). Pero la cantidad de ungüento que lleva este personaje para embalsamar a Jesús (unos treinta kilos) es extraordinaria (cf. Jn 2,6).

¹⁰² Brown, *Death*, 1240.

¹⁰³ Crossan (*Birth*, 554-55) da demasiada importancia a diferencias menores entre los evangelistas (propias de la comunicación tanto oral como literaria) sobre si José era miembro o no del consejo que condenó a Jesús (véase *supra*, § 15.3a y n. 81). Lüdemann (*Jesus*, 111) se muestra también escéptico, pero acepta la posibilidad de que José fuera el encargado del entierro, aunque sin sacar el corolario (que fuera conocido el lugar donde fue sepultado Jesús). Hch 13,29 no ofrece base suficiente para un planTEAMIENTO alternativo: que Jesús fuera depositado en un sepulcro por judíos de cuyos

a la cruz y su participación en el sepelio de Jesús pueden ser atribuidas más probablemente a temprana memoria que a narración creativa¹⁰⁴. No veo razón, pues, para disentir de la conclusión general de Brown: “No hay nada en el relato básico preevangélico de la sepultura de Jesús que no pueda ser considerado como posiblemente histórico”¹⁰⁵.

Podemos, en suma, suponer con bastante certeza que la tradición sobre los días finales de Jesús ya era recordada y reflejada desde los primerísimos tiempos en las reuniones comunitarias de los seguidores de Jesús después de la Pascua del año 30. La tradición estaba seguramente incluida en una estructura amplia; pero al parecer había flexibilidad en lo que podía ser incluido en la estructura, las comunicaciones estaban sujetas a las variaciones habituales, y los distintos episodios eran desarrollados según lo que la ocasión permitía. Los relatos de los evangelistas son, de hecho, ejemplos conservados de aquellas comunicaciones. En particular, las tradiciones del proceso, la ejecución y la sepultura de Jesús (el relato de la pasión) parecen haber estado más plenamente integradas en una sola narración casi desde el principio, posiblemente para recitación sagrada durante el culto (¿pascual?) de los primeros seguidores. Esa tradición unificada refleja a menudo pasajes de la Escritura utilizados para iluminar las reminiscencias más antiguas de los acontecimientos. Y aunque en sus variaciones trasparecen los intereses particulares de las diversas iglesias o de los distintos evangelistas, en la estabilidad de la estructura y de los elementos estructurales podemos percibir también, con bastante seguridad, el carácter de la tradición tal como fue narrada desde el momento inicial.

Las cuestiones que aún quedan por dilucidar son de carácter más específico: ¿es posible obtener una idea más clara de por qué fue ejecutado Jesús? y ¿podemos decir algo más sobre cuál era la percepción de sí mismo que tenía Jesús y cuál su motivación en los acontecimientos que se produjeron?

nombres no ha quedado constancia (G. Lüdemann, *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology* [Londres: SCM, 1994] 43-44); más realista es el comentario de E. Haenchen: “Lo que sucede es que Lucas abrevió en lo posible el relato” (*Acts of the Apostles* [Oxford: Blackwell, 1971] 410).

¹⁰⁴ Véase K. E. Corley, “Women and the Crucifixion and Burial of Jesus. ‘He Was Buried: On the Third Day He Was Raised’”: *Forum* 1 (1998) 181-225; cf. *infra*, § 18.2a.

¹⁰⁵ *Death*, 1241. Son sorprendentemente poderosos los indicios arqueológicos que coinciden con la tradición en cuanto al emplazamiento de la sepultura Jesús: dentro de la actual iglesia jerosolimitana del Santo Sepulcro, lugar que no estuvo dentro de las murallas de Jerusalén hasta la ampliación de éstas en 41-43 d. C. (véase Charlesworth, *Jesus*, 123-25; Légasse, *Trial of Jesus*, 82-87, 102; Murphy-O’Connor, *Holy Land*, 45-48; M. Broshi, en Flusser, *Jesus*, 251-57; J. E. Taylor, “Golgotha: A Reconsideration of the Evidence for the Sites of Jesus’ Crucifixion and Burial”: *NTS* 44 [1998] 180-203).

17.2. ¿Por qué ejecutaron a Jesús?

Uno de los fallos del característico retrato liberal de Jesús era la improbabilidad de que alguien hubiera querido crucificar a un maestro de moral tan encantador¹⁰⁶. En búsqueda reciente ha habido más amplio reconocimiento de que para probar la viabilidad de una hipótesis puede ser un buen método ver si responde satisfactoriamente a la pregunta: ¿Por qué crucificaron a Jesús? Difícilmente puede ser considerado histórico un Jesús que no fuera “crucificable”¹⁰⁷. Tampoco hay duda de que la principal responsabilidad de su muerte recae en las autoridades romanas, sobre todo en Pilato (§ 17.1e), ni de que se le ejecutó por ser juzgado una amenaza (al presentarse como el Mesías) contra el poder ejercido por Roma sobre Israel (§ 15.3a). Pero la tradición de Jesús también refiere que la iniciativa de acabar con él partió del lado judío de la incómoda alianza entre las autoridades judías y el gobernador romano. Y aunque se exageró la responsabilidad judía en el curso de la transmisión (§ 17.1e), no hay ninguna buena razón para dudar de hechos fundamentales como el arresto de Jesús por la policía judía del templo (§ 17.1d) y su comparecencia ante un consejo reunido a propósito por el sumo sacerdote Caifás (§ 15.2a)¹⁰⁸. De ahí que sea preciso plantearse también la pregunta: ¿Por qué fue Jesús arrestado y “entregado” a Pilato?

Típica de antiguos intentos de dar una respuesta era la suposición de que la impugnación de la *Ley* por parte de Jesús había sido el punto crucial de ruptura entre él y las autoridades judías¹⁰⁹. A esta suposición se añadía la idea de que las autoridades en cuestión eran principalmente los fariseos, como deducción natural de Mc 3,6¹¹⁰, fácilmente corroborada por las noticias de otros enfrentamientos con miembros de ese grupo (particularmente la diatriba de Mt 23). Tal hipótesis en conjunto ha resultado bastante malparada con las acometidas de Sanders. Aunque este autor exagera en su argumentación, ha debilitado los dos principales pilares de la

¹⁰⁶ Podríamos recordar la famosa cita de William Temple (cf. *supra*, cap. 4, sobre n. 110).

¹⁰⁷ Cuestión diversamente destacada por Sanders, Horsley y Wright (véase, p. ej., *supra*, cap. 8, n. 7).

¹⁰⁸ Sobre Caifás, incluido el descubrimiento de un osario en el que se inscribió el nombre “Joseph bar Kaiapha”, véase Flusser, *Jesus*, 195-206; Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 240-42.

¹⁰⁹ Theissen y Merz citan a J. Roloff como ejemplo de la exégesis protestante tradicional: “Jesús murió por la condena de sus adversarios judíos, porque en toda su actuación se había rebelado contra la voluntad de Dios reflejada en la Ley que ellos propugnaban” (*Historical Jesus*, 464). Al parecer, Becker quiere seguir todavía ese camino (*Jesus*, 335).

¹¹⁰ Citado *supra*, § 14.4a.

hipótesis hasta el punto de incapacitarlos para sostener lo que antes: los fariseos no ocupaban una posición de poder como para determinar la suerte de Jesús¹¹¹, y las objeciones de Jesús relativas a la Torá y a la halaká de entonces difícilmente pudieron ser tan radicales u ofensivas como ha supuesto opinión cristiana posterior¹¹².

Más importante es el hecho de que los fariseos prácticamente no aparecen en los relatos de la pasión. Marcos no los vuelve a mencionar después de 12,13 (la pasión comienza en Mc 14). Mateo, tras la polémica del cap. 23, sólo hace referencia a ellos en 27,62. Lucas deja de mencionarlos a partir de 19,39 (la entrada en Jerusalén). Y Juan, después del cap. 12, sólo los nombra en 18,3 (el arresto). “Escribas”¹¹³ y “ancianos”¹¹⁴ figuran entre las autoridades judías que ponen en marcha los acontecimientos principales, pero en los relatos de la pasión no se pretende identificar a los primeros como “escribas de los fariseos” (cf. Mc 2,16/Lc 5,30)¹¹⁵. Dada la frecuencia con que los fariseos son mencionados en el resto de la tradición de Jesús, resulta evidente que no hay un verdadero intento de atribuirles responsabilidad en el desencadenamiento de las acciones legales que condujeron a la crucifixión. Antes al contrario, esa tradición no guarda virtualmente memoria de implicación de los fariseos en la muerte de Jesús¹¹⁶.

En cambio, los jefes de los sacerdotes (*archiereis*) aparecen regularmente¹¹⁷. Hasta el punto de que, del lado judío, ellos son los principales actores en el drama del arresto y la condena de Jesús, tal como se nos narra en los relatos de la pasión. Esto, a su vez, implica claramente que los factores decisivos que estuvieron detrás del arresto y la condena de Jesús fueron cuestiones no relacionadas con la Torá, sino con el templo y la jerarquía sacerdotal. ¿Podemos ser más específicos?

¹¹¹ Contra la idea de Chilton de que “el sanedrín estaba dominado por los carismáticos fariseos” (*Rabbi Jesus*, 220); pero véase también Sanders, *Jesus*, 312-17; *id.*, *Judaism*, 458-90.

¹¹² Véase *supra*, § 9.3a(1) y 14.4.

¹¹³ Mc 14,1/Lc 22,2; Mc 14,43; Mc 14,53/Mt 26,57; Mc 15,1/Lc 22,66; Lc 23,10; Mc 15,31/Mt 27,41; véanse también las predicciones de la pasión (Mc 8,31; 10,33) y Mc 11,18.

¹¹⁴ Mt 26,3; Mc 14,43.53/Mt 26,47.57; Lc 22,52; Mc 15,1/Mt 27,1; Mt 27,3.12.20.41.

¹¹⁵ Regularmente se mencionan escribas junto con fariseos, pero como un grupo separado (Mc 7,1/Mt 15,1; Mt 5,20; 12,38; 23,2.13.15.23.25.27.29; Lc 5,21; 6,7; 11,53; 15,2; Jn 8,3). Véase *supra*, § 9.3c(2).

¹¹⁶ Cf. Légasse, *Trial of Jesus*, 35-38. Ya he señalado como poco probable que la acusación contra Jesús fuese la de ser un falso profeta o un mago (cap. 15, n. 95, *supra*).

¹¹⁷ Dieciséis veces en Mc 14-15, diecinueve en Mt 26-28, trece en Lc 19-24, y catorce en Jn 18-19. Sanders expone los datos sinópticamente (*Jesus*, 310-11); véase un análisis más completo de los diversos grupos opuestos a Jesús, en Brown, *Death*, 1424-34.

a. *La protesta en el templo y el dicho sobre él*

Poco más hay que decir respecto a la cuestión. La prominencia de los jefes de los sacerdotes en la maniobra para silenciar a Jesús concuerda con dos observaciones anteriores: 1) El templo no era solamente el centro de la religión de Israel, sino también la importantísima base económica en que se sustentaba el poder político de las familias sumosacerdotales (§ 9.3a). 2) La acción simbólica de Jesús en el templo y sus palabras relativas a destruirlo proporcionaron la razón (¿excusa?) final para su arresto y para las principales acusaciones contra él (§ 15.3a). Muy probablemente porque veían a Jesús como una amenaza para la situación establecida y para ellos mismos, los que movían las palancas del poder dentro del sistema sociopolítico y religioso de Israel decidieron actuar de manera drástica¹¹⁸. En la tradición parece que lograron presentar la decisión de poner a Jesús en manos de Pilato para su ejecución sumaria como basada en un motivo puramente religioso (ser culpable de “blasfemia” [Mc 14,63.64 parr.]). También en la tradición, Pilato no necesitó que se le persuadiera en exceso para condenar a Jesús como políticamente opuesto al poder de Roma (§ 17.1e)¹¹⁹. Es improbable, sin embargo, que Pilato hubiera dado el paso de eliminarlo sin esa persuasión. Jesús fue ejecutado, a fin de cuentas, porque se había convertido en una espina para el *establishment* político-religioso.

Pero ¿cuándo empezó Jesús a ser percibido como molesto? ¿Fue a partir de su viaje (final) a Jerusalén? ¿O había ya contra él un resentimiento que se exacerbó tras su llegada a la ciudad santa? Parece más bien lo primero, por cuanto en los evangelios (incluido Juan) los jefes de los sacerdotes apenas aparecen antes de la entrada de Jesús en Jerusalén¹²⁰; hasta entonces, Jesús tiene como principales antagonistas regularmente escribas y fariseos. Por otro lado hay indicios de que palabras y acciones de Jesús pu-

¹¹⁸ Sanders, *Jesus*, 287-90, 301-305; id., *Historical Figure*, 265-69, 272-73. Cf. especialmente E. Rivkin, *What Crucified Jesus?* (Nashville: Abingdon, 1984); Horsley, *Jesus*, 323-26. Sobre la sensibilidad con que las autoridades de Jerusalén debieron de recibir la crítica del templo, véase Theissen, “Jesus’ Temple Prophecy”. Becker insta a la prudencia: “Relacionar la acción de Jesús en el templo con su muerte puede ser hoy popular, pero no hay nada en las fuentes que justifique tal conexión” (*Jesus*, 332; y dice conocer el texto de Mc 11,18). Pero el vínculo entre el dicho sobre el templo y la acción contra Jesús es manifiesto (véase *supra*, § 15.3a), y alguna asociación entre la acción en el templo y el dicho sobre él puede suponerse sin temor a errar.

¹¹⁹ “Un hombre que hablaba de un reino, se pronunciaba contra el templo y tenía seguidores estaba abocado a la ejecución” (Sanders, *Jesus*, 295).

¹²⁰ Aparte de las predicciones de la pasión (Mc 8,31 parr.; Mc 10,33/Mt 20,18), sólo requiere consideración Jn 7,32.45; todas las otras referencias joánicas siguen al acontecimiento desencadenante en Juan: la resurrección de Lázaro (Jn 11,47.49.51.57; 12,10).

dieron haber sido entendidas como una reprobación (o algo peor) de las prerrogativas sacerdotales.

b. *El perdón, ¿un soslayar el culto?*

Ya hemos observado la relativa prominencia de la perspectiva de perdón que tanto Juan el Bautista como Jesús brindaban mientras instaban al arrepentimiento¹²¹. No hay que exagerar esta cuestión, como si ellos hubieran ofrecido un perdón imposible de encontrar en otra parte dentro del judaísmo del Segundo Templo¹²². Porque Israel se gloriaba de tener un Dios de perdón, misericordioso y clemente, “que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado” (Ex 34,6-7)¹²³. Orar para obtener perdón era parte de la liturgia de Israel¹²⁴. Y el sistema sacrificial —especialmente con las ofrendas por los pecados y el Día de la Expiación— había sido concebido para la obtención de perdón¹²⁵. Por eso hablar de perdón en el presente y de la realidad del perdón experimentada en el presente no habría parecido extraño a un judío piadoso de la época que nos ocupa.

De Jesús, sin embargo, se recuerda que causó sorpresa o irritación diciendo “Tus pecados te son perdonados” al paralítico (Mc 2,5.9 parr.)¹²⁶ y a la “pecadora” que le ungió los pies (Lc 7,48-49)¹²⁷. En el primero de ambos casos, el relato atestigua la autoridad del Hijo del hombre para perdonar pecados (2,10), en respuesta a la recriminatoria pregunta de los escribas: “¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?” (2,7). Pero la declaración “Tus pecados te son perdonados” es simplemente una notifica-

¹²¹ Véase *supra*, § 11.3b, 13.2a.

¹²² Así Perrin, *Rediscovering*, 97, 107, que es objeto de crítica en Sanders, *Jesus*, 200-204 (citados ambos en mi *Partings*, 44-45).

¹²³ Ex 34,6-7 es repetido regularmente en la Escritura Judía (Nm 14,18; Neh 9,17; Sal 86,15; 130,4; 145,8; Dn 9,9; Jl 2,13; Jon 4,2; Miq 7,18; Nah 1,3).

¹²⁴ P. ej., 1 Re 8,30-50; 2 Re 5,18; 2 Cr 6,21-39; Sal 25,11; 32; 51; 79,9; la *Oración de Manasés*. Como nos recuerda Sal 51,16-19, si bien el sacrificio sin esa oración era considerado como vano, tampoco se consideraba eficaz la oración que no fuera acompañada de sacrificio. Véase también, naturalmente, Mt 6,12/Lc 11,4; Mc 11,25/Mt 6,14-15.

¹²⁵ En la legislación sobre el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación (Lv 4-5) encontramos repetida la frase: “El sacerdote hará así expiación por él y por sus pecados, y será perdonado” (4,26.31.35; 5,10.16.18). Véase también la gama de pecados contra Dios y contra el prójimo previstos en esas disposiciones legales (Lv 6,1-7). Probablemente, el perdón escatológico (Jr 31,34) no era concebido como un perdón por una transgresión determinada, sino como un perdón completo o final (?).

¹²⁶ Citado *supra*, § 15.7c.

¹²⁷ Por lo demás, la tradición de Jesús mantiene silencio al respecto, exceptuado Jn 20,23.

ción de perdón, y la forma pasiva del verbo¹²⁸ indica que es Dios quien perdona (como cuando un sacerdote cristiano da la absolución a los fieles)¹²⁹. Presumiblemente, ésta era también la implicación cuando el Bautista declaraba perdonados los pecados (como parece deducirse de Mc 1,4/Lc 3,3)¹³⁰, o cuando en la Oración de Nabónido, de Qumrán, dice este personaje: “Un exorcista perdonó mi pecado” (4QOrNab 4)¹³¹. En ninguno de los dos casos hay idea de usurpación de una prerrogativa de Dios, sino sólo de *mediación* humana para la obtención de perdón divino¹³².

Una causa más verosímil de la protesta en el episodio en cuestión es que Jesús declaró perdonados los pecados *fuera del culto y sin referencia a él* (ni siquiera de manera implícita). Los pecados (al parecer) eran perdonados allí y entonces; la tradición no indica que fuera necesaria una ofrenda sacrificial. En otras palabras, la causa de la irritación no era tanto que Jesús hubiera supuestamente usurpado la prerrogativa de Dios de perdonar los pecados como que se hubiera arrogado el papel que Dios había asignado a los sacerdotes y al culto en la religión establecida del pueblo¹³³. El bautismo de Juan para el perdón de los pecados planteaba problemas similares (§ 11.3b).

Ciertamente hay peligro de sacar excesivas conclusiones de un solo incidente. Además, la escasa presencia del tema (Jesús y el perdón) en la tradición de Jesús desaconseja ir demasiado lejos en el análisis. La cuestión es simplemente que si al declarar a alguien perdonados sus pecados suscitó Jesús algún escándalo, los escandalizados debieron de ser más verosíblemente quienes mayor motivo tenían para preocuparse por los valores religiosos y materiales que el sistema del templo encarnaba y salvaguardaba. Y los principales guardianes y beneficiarios del sistema eran las familias sumosacerdotales. Posiblemente, pues, la noticia de otro que, como el Bautista, parecía soslayar el culto, habría sido un factor que causó irritación a

¹²⁸ La “pasiva divina” (Jeremías, *Proclamation*, 11).

¹²⁹ Ya en Jn 20,23 se hace referencia a esa “autoridad para perdonar los pecados” (reflejando Mc 2,10 parr.).

¹³⁰ De un modo similar la secta de Qumrán soslayó el templo, sosteniendo que la expiación podía tener lugar con independencia del culto en él.

¹³¹ García Martínez llena del siguiente modo la laguna existente en este punto de la *Oración*: “[Rogué al Altísimo y] un exorcista perdonó mi pecado” (4-4). Una solución aceptable, puesto que Nabónido procede (al parecer) a quejarse de la ineficacia de las oraciones que antes ha dirigido a los dioses hechos de plata y de oro (7).

¹³² Sanders, *Jesus*, 273; Leivestad, *Jesus*, 137-38.

¹³³ Este punto de vista justificaba que quienes habían oído con espíritu crítico esa declaración (Mc 2,7 parr.) la considerasen como blasfema, como una impugnación de las disposiciones de Dios para el perdón de los pecados. Cf. Sanders, *Jewish Law*, 61-63; también *supra*, § 16.4c(2).

las autoridades del templo ya mucho antes de que Jesús llegase (por última vez) a Jerusalén.

c. *La pureza, ¿un desentenderse del culto?*

Causa más probable de irritación para las autoridades religiosas serían las informaciones sobre la actitud distante de Jesús respecto a la pureza ritual. Ya hemos señalado lo centrales que eran en el judaísmo del Segundo Templo las prescripciones sobre la pureza, y cómo cobraban aún mayor importancia por el enfrentamiento entre las distintas facciones propio de la época; es más, la preocupación por la pureza era uno de los factores principales de esa tensión entre facciones del judaísmo (§ 9.4, 5c-d). Borg, en particular, es constante en subrayar la “política de santidad/pureza”: “El sistema de la pureza era la ideología de la clase dirigente”¹³⁴. En el centro de todo ello estaba el templo, y la participación en su culto era gobernada por la pureza¹³⁵. De hecho, el templo estaba integrado por una serie de círculos concéntricos de santidad (tierra santa, ciudad santa, templo santo, santo de los santos)¹³⁶. Esto significa también, por supuesto, que la santidad/pureza era una preocupación principalmente sacerdotal (Lv 21.22). La preocupación de los fariseos y los qumranitas por la pureza (§ 9.3a) no constituye una prueba en contra; simplemente muestra que reconocían la importancia que tenía en la Torá la pureza del culto en el templo¹³⁷.

En contraste con esa preocupación está la impresionante serie de episodios desplegada por Marcos. Jesús toca a un individuo afectado de lepra [1,40-45]), sin que aparentemente le importe la grave situación de impureza de ese hombre, y lo declara limpio antes de lo que es preceptivo: el examen por un sacerdote y el ofrecimiento de sacrificio (Lv 13-14). Expulsa “espíritus impuros” (Mc 1,23.26-27; 3,11) y es acusado de tener uno de ellos (3,30). Come con “pecadores”, desafiando la Ley y las convenciones (2,16). Cita como precedente la transgresión cometida por David y sus compañeros con respecto al templo y los panes de la presencia (2,25-26).

¹³⁴ Borg, *Conflict*, pássim; id., *Jesus: A New Vision*, índice, “Politics of holiness”; id., *Jesus in Contemporary Scholarship*, cap. 5.

¹³⁵ Sanders, *Jesus*, 182-83; id., *Judaism*, 70-72 (“Las ideas de santidad y separación, que permitían la cercanía sólo de lo que era más puro, gobernaban la entera ordenación del templo y de sus ritos”).

¹³⁶ Jeremías, *Jerusalem*, 79. En *m. Kel.* 1,6-9 (citado en mi *Partings*, 39) simplemente se desarrolla la lógica ya implícita en Lv 15,31 y Nm 35,34, y explicada por Josefo, *Contr. Ap.*, 102-109.

¹³⁷ Aquí me permito subrayar una vez más el interés de 4QMMT como indicio de disputas entre Qumrán y los fariseos sobre halakot relativas a sacrificios y pureza.

Exorciza a un hombre poseído por una legión de espíritus impuros, que vive entre sepulcros (sujeto al contacto con cadáveres, la más ponzoñosa de las impurezas), fuera de la tierra santa, y envía los espíritus a una piara de cerdos (animales impuros) (5,1-17)¹³⁸. Cura, después de ser tocado por ella, a una mujer con hemorragias y, por tanto, en estado de impureza (Lv 15,25-27), y toma de la mano a una niña ya declarada muerta (Mc 5,41). En sus instrucciones para la misión aconseja aceptación de la hospitalidad ofrecida, sin pensar en la impureza que de ello pueda derivar (6,10). No exige a sus discípulos ciertas prácticas de pureza (como lavarse las manos) y discute la validez de las normas de pureza e impugna su lógica (7,1-8.14-23). Así pues, aunque mediante la estructura narrativa y la presentación de posturas enfrentadas hizo hincapié Marcos en el tema¹³⁹, éste ya estaba hondamente arraigado en la tradición. No admite mucha duda que se recordaba una actitud flexible de Jesús con respecto a la pureza ritual¹⁴⁰. Y esa actitud por sí sola debió de convertir su misión en causa de irritación para las autoridades del templo, quienes acabaron haciéndosela sentir.

En suma, hay suficientes indicios de que elementos principales de la enseñanza de Jesús y el modo en que él desarrollaba su misión pudieron haberle atraído una ira y hostilidad crecientes por parte de las familias sumosacerdotales y las autoridades del templo. La acción simbólica en el templo y el anuncio de su destrucción no debieron hacer otra cosa que confirmar antiguas sospechas y persuadir a quienes tenían el poder de que había que eliminar a Jesús lo antes posible.

Si podemos deducir una explicación razonable para los acontecimientos que condujeron a la ejecución de Jesús, ¿es posible llegar a conocer las

¹³⁸ Véase *supra*, § 15.7d.

¹³⁹ Véase en particular lo dicho sobre Mc 7,1-23 (*supra*, § 14.4c-d). Pero nótese la preocupación por la pureza en el pasaje Q de Mt 23,25/Lc 11,39 (*supra*, cap. 14, n. 143), y la cuestión de pureza que implica la parábola del buen samaritano y que ningún judío dejaría de percibir: el hombre podía haber estado muerto (véase, p. ej., J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament* [Londres: DLT, 1970] 211-17; Rowland, *Christian Origins*, 142; Kazen, *Jesus*, 189-96).

¹⁴⁰ Cf. especialmente la tesis central de Kazen de que Jesús tenía una actitud "indiferente" con respecto a la pureza, como lo demuestra su comportamiento frente a tres clases de impureza grave: enfermedad de la piel, flujos menstruales y cadáveres (*Jesus*, cap. 4). Pero flexibilidad no es lo mismo que indiferencia; Jesús tenía un concepto distinto de la pureza, de cómo ésta debía ser mantenida y de cómo se debía evitar la impureza (cf. de nuevo *supra*, § 14.4c-d). Además, seguramente debemos suponer que Jesús y sus discípulos realizaban los habituales ritos de purificación durante la semana de preparación para la Pascua (Sanders, *Historical Figure*, 250-52; Fredriksen, *Jesus*, 205-206; Kazen, *Jesus*, 248-50, 255). Véase también mi "Jesus and Purity". Asimismo W. Loader, "Challenged at the Boundaries: A Conservative Jesus in Mark's Tradition": *JSTNT* 63 (1996) 45-61.

intenciones de Jesús en todo esto? Tal interrogante suscita cuestiones complejas y muy debatidas, por lo cual será conveniente dividirlo en una serie de nuevas preguntas. El estudio recién completado plantea la primera de ellas. Porque si realmente Jesús había despertado ya la oposición de la jerarquía sacerdotal y con su ida a Jerusalén se ponía al alcance de sus enemigos más poderosos, es inevitable preguntarse por las razones de su viaje allí.

17.3. ¿Por qué subió Jesús a Jerusalén?

En el marco de los evangelios, la respuesta es clara. Los evangelistas, que cuentan la historia de Jesús a la luz de la percepción más completa obtenida a raíz de la Pascua, no dudan que la cadena de acontecimientos estaba predeterminada. Especialmente Lucas subraya el “plan” preestablecido por Dios¹⁴¹, la necesidad divina de lo que había sucedido¹⁴², y comienza su relato del viaje a Jerusalén con las inquietantes palabras: “Cuando se iban acercando los días de su ascensión (*analēmpseōs*), él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén” (Lc 9,51)¹⁴³. Como antes¹⁴⁴, no debemos inferir necesariamente que todo el tema es una creación realizada desde la perspectiva pospascual. Difícilmente se puede excluir la posibilidad de que un sentimiento del propio destino hubiera impulsado a Jesús a ir¹⁴⁵. Pero ¿hasta qué punto tiene base en la tradición de Jesús tal tipo de hipótesis? Quienes han tratado de hallar la respuesta dentro de esa tradición generalmente han buscado razones distintas (o adicionales).

No habiendo indicios indiscutidos de la intención de Jesús, lo más lógico es buscar una respuesta relacionada con el objeto principal de su misión. En pocas palabras, ¿cómo encaja el viaje a Jerusalén en la predicación del reino (cap. 12)? Si Jesús esperaba realmente la restauración de Israel —y ya hemos visto que así era¹⁴⁶—, entonces Jerusalén, como centro espiritual de Israel, tenía que desempeñar necesariamente un papel importante en la realización

¹⁴¹ *Boulē* (“plan”) en Lc 7,30; Hch 2,23; 13,36; 20,27; *horizō* (“determinar”) en Lc 22,22; Hch 2,23; 10,42; 17,31.

¹⁴² *Dei* (“es necesario que...”), once casos en Lucas (particularmente 9,22; 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.26.44) y diecisiete en Hechos; mucho menos frecuente en Marcos y Mateo, pero de gran importancia en Mc 8,31/Mc 16,21 (sobre las predicciones de la pasión cf. *infra*, § 17.4c). Véase Fitzmyer, *Luke I*, 179-80; J. T. Squires, *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTSMS 76; Cambridge: Cambridge University, 1993).

¹⁴³ Véase Fitzmyer, *Luke I*, 827-28.

¹⁴⁴ Cf. *supra*, cap. 13, n. 31.

¹⁴⁵ “Cuando se prescinde de los detalles, lo que queda es el vago sentimiento de predestinación” (Keck, *Who Is Jesus?*, 117-18). Contrástese con Becker: “Jesús y sus seguidores fueron a la ciudad de Sión simplemente a participar en las fiestas” (*Jesus*, 345).

¹⁴⁶ Véase *supra*, § 12.4c y 13.3.

de esa expectativa¹⁴⁷. K. H. Tan ha pasado revista recientemente a las principales respuestas ofrecidas por anteriores investigadores¹⁴⁸, las cuales, desde un punto de vista analítico, abarcan una o más de estas tres opciones. 1) ¿Fue simplemente que Jesús, convencido de la importancia y urgencia de su mensaje, quería darlo a conocer en la capital? Quizá abrigaba la esperanza –aunque fuese lejana– de que su llamada a la conversión ante la próxima venida del reino llegaría a los jefes de Israel y obtendría de ellos una respuesta positiva¹⁴⁹. 2) ¿O era más bien que estaba decidido a afrontar y apabullar a unos dirigentes obstinados? Ya hemos examinado una versión de esto (Jesús a la cabeza de un movimiento agresivamente activo) y la hemos encontrado poco convincente (§ 15.2b, 4). Pero ¿pudo haber sido la intención fomentar (e incluso organizar) un sistema alternativo no político sino religioso?¹⁵⁰ 3) O la opción más radical de todas: si estaba a punto de producirse la venida del reino, Jerusalén era el lugar donde más probablemente “aquello” (cualquier cosa que fuese) iba a acontecer. ¿Pensaba acaso Jesús desencadenar de algún modo la venida del reino con su predicación o actividad en Jerusalén?¹⁵¹ La teoría de Schweizer (§ 4.5a) es la más famosa e inquietante respuesta ofrecida en este sentido, pero de ningún modo la única posible¹⁵².

a. *¿Con el fin de restaurar Jerusalén para el reinado de Yahvé?*

Tratando de esclarecer la motivación de Jesús para subir a Jerusalén, Tan ha centrado la atención en las importantes tradiciones sobre Sión contenidas en las Escrituras de Israel y en escritos posbíblicos de época temprana. Señala que la Biblia judía recoge la convicción fundamental de que Sión es la morada y el trono de Dios. De esta idea emerge una teología: Sión, lugar de refugio, seguridad y bienaventuranza¹⁵³; Sión, sobre todo, punto de destino en la peregrinación escatológica de las naciones; Sión, centro del dominio universal de Yahvé¹⁵⁴.

¹⁴⁷ Al enumerar a continuación varias opciones, lo hago con fines analíticos; las respuestas ofrecidas no se excluyen del todo entre sí.

¹⁴⁸ Tan, *Zion Traditions*, 11-21.

¹⁴⁹ Cf., p. ej., Bornkamm, *Jesus*, 155; Schillebeeckx, *Jesus*, 296-98.

¹⁵⁰ Cf. Merklein, *Jesu Botschaft*, 135-37, 140-42; véase *infra*, § 17.3c.

¹⁵¹ Cf. Evans, quien opina que “Jesús pensaba establecer una administración mesiánica que reemplazase a la jerarquía religiosa de Jerusalén” (*Jesus and His Contemporaries*, 454).

¹⁵² Tan, naturalmente, cita aquí a Meyer (*Aims*, 202-22), pero no tiene en cuenta a Wright, *Jesus* (véase *infra*).

¹⁵³ Véase, p. ej., Sal 9,12-13; 20,2-3; 46,6; Is 7,1-17; 30,1-5; 31,1-3. Cf. también J. D. Levenson, “Zion Traditions”, *ABD* VI, 1098-1102.

¹⁵⁴ Véase *supra*, cap. 10, nn. 70, 71; Tan, *Zion Traditions*, 29 n. 33, 31-42.

A juicio de Tan, tres pasajes sugieren que Jesús compartía esta teología de Sión¹⁵⁵. 1) En Mt 5,34-35 llama a Jerusalén “la ciudad del gran rey” (Sal 48,1). Aunque tal denominación no se encuentra en ningún otro evangelio, bien podría proceder de la enseñanza recordada de Jesús¹⁵⁶. 2) En Lc 13,32-33 Jesús habla de alcanzar su meta (*teleioō*), por implicación, en Jerusalén. Esto es más problemático, puesto que, a lo largo de los sinópticos, *teleioō* se encuentra sólo en Lucas (2,43; 13,32), y 13,33 es uno de los pasajes lucanos con *dei*; en otras palabras, hay motivos para sospechar que la nota de desenlace querido por Dios pueda proceder más del tercer evangelista que de la tradición primitiva¹⁵⁷.

3) Lucas conecta 13,31-33 con el lamento Q por Jerusalén:

Mt 23,37-39	Lc 13,34-35
³⁷ Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas, y no habéis querido! ³⁸ Pues mirad, se os va a dejar vuestra casa, desierta.	³⁴ Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la gallina (reúne) a sus polluelos bajo las alas, y no habéis querido! ³⁵ Pues mirad, se os va a dejar vuestra casa.
³⁹ Porque os digo que no me volveréis a ver hasta que digáis: “Bendito el que viene en nombre del Señor”.	Y os digo que no me veréis hasta que llegue el tiempo en que digáis: “Bendito el que viene en nombre del Señor”.

El dicho es considerado normalmente como no procedente de Jesús, por la fuerza del papel que él se atribuye y por la idea de una profecía posterior al acontecimiento¹⁵⁸. Pero es poco creíble la inserción de ese dicho en una tradición que no daba noticia de anteriores visitas de Jesús a Jerusalén. Además, la implicación de que la muerte por lapidación era el final que le esperaba difícilmente puede ser una creación *ex eventu*. Tenemos también que el dicho, por estar integrado en Q, casi con seguridad es anterior a la destrucción de Jerusalén (no acontecida hasta 70 d. C.), por lo cual constituye en cualquier caso un sombrío augurio¹⁵⁹. Y a la cuestión de si impulsaba a Jesús un sentimiento de predestinación con respecto a Jerusalén no se puede responder simplemente

¹⁵⁵ Tan, *Zion Traditions*, parte II.

¹⁵⁶ Véase *supra*, cap. 12, n. 159.

¹⁵⁷ Véase *supra*, § 15.6c. Pero Becker, para la cuestión de cómo veía Jesús su propio futuro, elabora una respuesta partiendo de Lc 13,32 (*Jesus*, 338-39).

¹⁵⁸ Steck, *Israel*, 53-55; Funk, *Five Gospels*, 245; Lüdemann, *Jesus*, 357.

¹⁵⁹ Incluso sin *eremos* (“desierta”), el verbo *aphietai* (“dejar”) da ya el sentido de “abandonada” (B)AC, *aphiemi*, 3a).

descartando los indicios más claros en beneficio de una respuesta positiva¹⁶⁰.

Tan deduce del lenguaje que el objetivo de Jesús era “la renovación” de Jerusalén para que fuera la sede del reinado de Yahvé. Y procede a reforzar esta idea examinando la entrada de Jesús en Jerusalén, el incidente en el templo y la última cena¹⁶¹. De estos episodios saca en conclusión que Jesús escenificó la entrada del rey mesiánico prometido; que intentó poner en marcha la renovación de Sión a partir del templo, en la idea de que éste desempeñase su esperado papel como meta de la peregrinación escatológica de los gentiles, y que en la última cena pretendió ratificar una alianza y constituir así a sus discípulos en el renovado pueblo de Dios *in nuce*¹⁶². Aunque Tan va excesivamente lejos, sobre todo en lo tocante a la entrada en Jerusalén¹⁶³, en conjunto su tesis está mejor argumentada y tiene más sustancia que la mayor parte de las que compiten con ella¹⁶⁴.

b. *¿Para representar el regreso de Yahvé a Sión?*

Antes que Tan, Wright había elaborado una tesis aún más atrevida en torno a Sión: que un aspecto central de la esperanza judía en la época del Segundo Templo era el regreso de Yahvé a Sión¹⁶⁵, y que Jesús “quiso representar, simbolizar y personificar ese acontecimiento culminante”¹⁶⁶. Wright desarrolla su tesis mediante dos líneas de interpretación.

1) Refiriéndose a sí mismo, Jesús dijo que el Hijo del hombre “vendría” donde el Anciano de Días para sentarse en el otro trono, junto a Yah-

¹⁶⁰ En gran medida, la cuestión gira en torno a si la imagen de refugio acogedor evocaba inevitablemente la protección de Yahvé a Israel. Sin duda así era, pero entonces tenemos que considerar si la elección de las alas de una *gallina* (metáfora no atestiguada en ninguna otra parte de la literatura judía) era una parodia festiva de la alegoría más típica de las poderosas alas del águila (Ex 19,4; Dt 32,11; cf. Sal 36,7; 57,1; Is 31,5), ¡no una imagen tan arrogante! Por otro lado, la cita final de Sal 118,26 podría ser una ampliación que reflejase el mismo pasaje tal como es recogido en la entrada en Jerusalén (Mc 11,10 parr.). Véase también Tan, *Zion Traditions*, 104-13; para otros que reconocen aquí un dicho auténtico de Jesús véase Davies / Allison, *Matthew* III, 314, n. 20.

¹⁶¹ Tan, *Zion Traditions*, caps. 6-8.

¹⁶² El lenguaje utilizado aquí procede de las conclusiones de Tan (*Zion Traditions*, 230-33). En cuanto a la idea, ya la encontramos en Dodd: “[Jesús] los estaba estableciendo formalmente [a los discípulos] como la base del nuevo pueblo de Dios” (*Founder*, 96).

¹⁶³ Tan, *Zion Traditions*, 140-41, 149-53.

¹⁶⁴ Véase lo tratado al respecto en § 15.3d-e, 15.4d-e; también *infra*, § 17.3c, 4e y 5d(3).

¹⁶⁵ Documenta plenamente el tema en *Jesus*, 616-23; véase *supra*, cap. 12, n. 67.

¹⁶⁶ *Jesus*, 615, 631, 639.

vé (Dn 9,9-14). Ya he especulado por mi cuenta en torno a esa posibilidad (Mc 14,62; § 16.4c), pero sigue sin estar claro cómo ese triunfo final/“venida” en el cielo o al cielo, según Wright, conecta con la anterior ida de Jesús a Jerusalén en la tesis de este autor.

2) La parábola de los talentos/las minas nos ha llegado en dos formas (Mt 25,14-30/Lc 19,12-27)¹⁶⁷. La versión de Mateo habla de un “hombre” que, “yéndose de viaje” (*apodēmōn*), confió sus bienes a sus siervos (como en Mc 13,34) y regresó “después de mucho tiempo” a ajustar cuentas (Mt 25,19). La versión de Lucas tiene un noble (*eugenēs*) que va a un país lejano “a recibir un reino para sí y volver” y que asimismo espera que sus siervos negocien provechosamente con el dinero que les ha confiado. Aunque sólo Lucas habla de “reino”¹⁶⁸, Wright deduce que el rey/amo en esa enseñanza de Jesús (como en otras parábolas judías) normalmente sería identificado con el Dios de Israel¹⁶⁹. Además no cree que se pueda interpretar la vuelta del amo/rey como la “segunda venida”; considera preferible entenderla como referente al regreso de Yahvé a Sión “y a los devastadores resultados que esto producirá”¹⁷⁰.

Respecto a esta cuestión ya me he mostrado proclive a considerar que el discurso sobre la “segunda venida” corresponde más a la perspectiva de subsiguientes narraciones de las parábolas de “regreso” y otros dichos relativos a “venida” que a la perspectiva de una primera formulación¹⁷¹. Y el discurso sobre el regreso del amo/propietario/novio como símbolo de la crisis y el juicio inminentes está firmemente enraizado en la tradición de Jesús (§ 12.4g). Pero estos datos no permiten ni mucho menos deducir que Jesús se veía en este papel ni que entendía su viaje a Jerusalén como una escenificación o plasmación del regreso de Yahvé a Sión.

Aquí, como antes, debemos tener cuidado de no imponer un orden o una claridad de nuestra propia creación a datos que son característicamente parabólicos/metafóricos. La referencia al “regreso de Yahvé a Sión” era importante entre los múltiples aspectos de la esperanza judía y muy

¹⁶⁷ Véase *supra*, cap. 12, n. 210.

¹⁶⁸ Generalmente se percibe aquí un eco del intento de Arquelao de asegurarse la total herencia del reino de su padre (Herodes el Grande) en 4 a. C. (Josefo, *Guerra* 2.1-38, 80-100; *Ant.* 17.219-49, 299-320). Narrara o no Jesús el relato de esta forma, es notable que un comentario político casi explícito circulara entre los primeros grupos cristianos.

¹⁶⁹ *Jesus*, 634, citando, p. ej., Lc 16,1-13; Mc 12,1-12 parr.; *m. Abot* 1,3; 2,14-16; 3,1.17; 4,22, así como Dodd, *Parables*, 151; Wright cita seguidamente las parábolas de crisis y otro material que hemos visto en § 12.4e, g. (*Jesus*, 640-42).

¹⁷⁰ *Jesus*, 636.

¹⁷¹ Véase *supra*, § 12.4g y 16.4f.

bien pudo influir en la formulación del mismo Jesús cuando habló de la creciente crisis que enfrentaba a Israel y sus dirigentes. Pero, como sucede con la otra parte principal del “relato determinante” de Wright (la vuelta del destierro), la tesis de que el regreso de Yahvé a Sión constituyó uno de los elementos decisivos para la subida de Jesús a Jerusalén resultaría más convincente si los ecos fueran más fuertes, claros y repetidos. Y la idea de que Jesús veía su viaje a la ciudad santa como una escenificación del regreso de Yahvé a Sión no tiene ni un solo punto de apoyo en la tradición de Jesús. La hipótesis de Wright es una versión fascinante del relato, muy en armonía con diversas versiones posteriores, pero difícilmente atribuible a la tradición nuclear tal como fue formulada desde el principio.

c. ¿Para sustituir el culto de Jerusalén?

La hipótesis de que Jesús pretendía poner de manifiesto su reprobación de las autoridades jerosolimitanas ha sido ampliada relacionando las palabras y acciones de Jesús en el templo con sus palabras y acciones en lo que llamamos “la última cena”. Según Theissen y Merz, Jesús quería que ésta (la última cena) reemplazase a aquél (el templo). Deseaba impugnar de manera decisiva no sólo la autoridad de los dirigentes de Israel, sino también el templo mismo y su culto. Hablando y actuando allí como lo hizo, declaró el fin del templo¹⁷². Y sus palabras y acciones en el cenáculo declararon la sustitución del culto del templo: pan en vez de holocausto animal, una nueva alianza sin sacrificio¹⁷³.

¹⁷² Similarmente Crossan: la acción de Jesús “‘destruye’ el templo ‘paralizando’ su actividad recaudatoria, sacrificial y litúrgica” (*Historical Jesus*, 357-58); véase también Légasse, *Trial of Jesus*, 27-35, y el anterior argumento de F. Hahn, *The Worship of the Early Church* (1970; trad. ingl., Filadelfia: Fortress, 1973) 23-30.

¹⁷³ Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 432-36. Similarmente, Ådna concluye que la muerte de Jesús “sustituye definitivamente el culto sacrificial en el templo como muerte expiatoria por muchos” (*Jesu Stellung*, 419-30; id., “Jesus’ Symbolic Act in the Temple (Mc 11,15-17): The Replacement of the Sacrificial Cult by His Atoning Death”, en Ego et al. (eds.), *Gemeinde ohne Tempel*, 461-75); cf. Tan, *Zion Traditions*, 218-19. Holmén sigue esa línea: “La acción de Jesús en el templo iba dirigida contra el culto mismo” (*Jesus*, 319-23, 328-29), aunque confunde la crítica profética de sacrificios ofrecidos sin convicción con la crítica del culto *per se* (321-23); pero tiene razón al señalar que una de las principales señas de identidad de Israel era cuestionada de algún modo, y que por ello la reaparición del cargo (que Jesús iba a “destruir este lugar”) en el proceso contra Esteban (Hch 6,14) se hace mucho más inteligible. Casey, en cambio, parece exagerar sosteniendo que la vida y la enseñanza de Jesús eran la expresión concreta del judaísmo como religión; “Jesús representó el centro espiritual del judaísmo” (*From Jewish Prophet to Gentile God* [Cambridge: Clarke, 1991] 72-74).

Bastante similar es la ampliación de la tesis de Chilton sobre la importancia fundamental de la pureza para Jesús. Chilton se centra en las comidas de Jesús con sus discípulos, pero añade que éstos percibieron un cambio sustancial en la concepción de las comidas a raíz de haber “ocupado” Jesús el templo. Fue entonces cuando sus comidas se volvieron tan escandalosas como para justificar la acción contra él. Porque “cuerpo” y “sangre”, por pertenecer a la terminología sacrificial, indicaban que las comidas eran entendidas como sacrificios; de hecho, como mejores sacrificios que los ofrecidos en el corrompido templo de Caifás. Dicho de otro modo, Jesús estaba estableciendo un culto alternativo; el pan y el vino reemplazaban el sacrificio en el templo¹⁷⁴.

Tesis como ésta tienen para los estudios cristianos el valor de atribuir al mismo Jesús la intención de establecer un nuevo culto (la eucaristía) en sustitución del templo. Pero adolecen de un grave fallo: los primeros cristianos, que evidentemente seguían acudiendo al templo y participando en el sistema sacrificial¹⁷⁵, debían, en tal caso, haber malinterpretado esa intención de Jesús¹⁷⁶. Y la versión de Chilton en particular tiene que relacionar las expresiones “mi cuerpo” y mi “sangre” con la idea de que el pan es la carne de Jesús que sustituye la carne del sacrificio y de que el vino es la sangre de Jesús que sustituye la sangre del sacrificio. Pero este vínculo más sólido entre la última cena y la protesta (“ocupación”) de Jesús en el templo es obtenido a costa del vínculo entre la última cena y la muerte de Jesús. Y puesto que el segundo es ya tan manifiesto en las más primitivas formas del relato, nos encontramos de nuevo con una hipótesis aplicada a ella forzosamente, en vez de con una hipótesis desarrollada a partir de la tradición.

No parece que vayamos a alcanzar respuestas satisfactorias a la pregunta de por qué subió Jesús a Jerusalén sin dilucidar cómo entendía Jesús su muerte.

17.4. ¿Contaba Jesús con su muerte?

Una segunda pregunta relativa a la motivación de Jesús es simplemente una ampliación de la primera. Si su misión en Galilea estaba causando

¹⁷⁴ Es la muy repetida tesis de Chilton (cf., p. ej., *Temple*, 150-54; *Pure Kingdom*, 124-26; *Rabbi Jesus*, 253-55).

¹⁷⁵ Hch 3,1 (era en la hora nona cuando se ofrecía el sacrificio vespertino; Josefo, *Ant.* 14.65); 21,26; Mt 5,23-24.

¹⁷⁶ Bockmuehl, *This Jesus*, 75 y 201-202 n. 50; Klawans, “Interpreting the Last Supper”, 9-10. Cf. Becker: “Si Jesús hubiera predicho la destrucción del templo o pronunciado la sentencia de Dios sobre Jerusalén, la primera Iglesia postpascual probablemente no se habría establecido en Jerusalén, sino en Galilea” (*Jesus*, 334).

una irritación creciente en las autoridades jerosolimitanas, no parece probable que Jesús no lo supiera y, menos aún, que no contase con la posibilidad de su arresto o de algo peor. ¿Subió entonces a Jerusalén consciente de que ello podía costarle la vida?¹⁷⁷ La mayor parte de los datos pertinentes han sido analizados bastante bien en estudios anteriores¹⁷⁸ y necesitan poco estudio adicional.

a. *El sino de los profetas*

Ya hemos examinado la posibilidad de que Jesús se viera a sí mismo al menos situado en la tradición de los profetas de Israel y quizá, incluso, como el punto culminante de esa tradición (§ 15.6, 16.2c[2]). También que la previsión de padecer creció probablemente con el conocimiento del proverbial sino de los profetas de Israel (§ 12.4d). Es, pues, más que posible que Jesús esperase correr la suerte de los profetas, “el martirio en Jerusalén como consecuencia de la actividad profética”¹⁷⁹. Dada asimismo la tradición de que el justo debía esperar sufrimiento, quien antepusiera a todo lo demás el hacer la voluntad de Dios debía contar con padecer y aun morir por ello¹⁸⁰. Sobre todo, Jesús debía de tener presente lo sucedido a su

¹⁷⁷ J. Gnlika, “Wie urteilte Jesus über seine Tod?”, en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesus. Deutungen im Neuen Testament* (QD 74; Friburgo: Herder, 1976) 13-50, intenta arrojar algo de luz distinguiendo entre “Todesbereitschaft” (disposición a morir) y “Todesgewissheit” (certeza de morir) (58). L. Oberlinner, *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesus. Zum Problem einer historischen Begründung* (SBB 10; Stuttgart: KBW, 1980) desarrolla este asunto (conclusiones, en pp. 165-67).

¹⁷⁸ Véase particularmente Jeremias, *Proclamation*, 277-86; V. Howard, “Did Jesus Speak about His Own Death?": *CBQ* 39 (1977) 515-27; Ådna, *Jesu Stellung*, 412-19; P. Balla, “What Did Jesus Think about His Approaching Death?”, en Labahn / Schmitd (eds.), *Jesus, Mark and Q*, 239-58; S. McKnight, “Jesus and His Death: Some Recent Scholarship”: *CR:BS* 9 (2001) 185-228.

¹⁷⁹ Jeremias, *Proclamation*, 280; Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 127-8; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 429-30; cf. *supra*, cap. 12, n. 184; sobre Mc 12,1-9, véase § 162c(2).

¹⁸⁰ El libro de los Salmos tiene numerosas expresiones de queja sobre el tema, incluidos los salmos 22 y 69; nótese especialmente Sal 34,19 (comentado, p. ej., en Davies / Allison, *Matthew* II, 656-57); Pesch enumera las extensas alusiones a los Salmos que forman la base veterotestamentaria del relato premarcano de la pasión (*Markusevangelium* II, 13-14). El tema es utilizado en la literatura sapiencial, señaladamente en Job y Sab 3,1-10 y 5,1-5 (citado *infra*, § 17.6a), y es manifiesto en la visión apocalíptica de una tribulación final (§ 11.4c). Véase particularmente L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte* (SBS 59; Stuttgart: KBW, 1972); G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge: Harvard University, 1972) caps. 2-4; K. T. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom “leidenden Gerechten” und ihre Rezeption bei Paulus* (WUNT 2.13; Tübingen: Mohr Siebeck, 1984) I. Hauptteil.

mentor, Juan el Bautista; y aunque Juan había sufrido a manos de Antipas, difícilmente podía Jesús pensar que las cosas iban a ser diferentes en Judea.

b. *Hostilidad creciente*

Si no está descaminado § 17.3, entonces Jesús tuvo que ser consciente de que la continuación de su misión y su libertad se hallaban cada vez más amenazadas. Ya he apuntado la posibilidad de que los desplazamientos de Jesús en Galilea estuvieran motivados, al menos en parte, por la necesidad de mantenerse a distancia de las garras de Antipas (Lc 13,31)¹⁸¹. Sus antenas políticas parecen haber sido suficientemente sensibles en ese aspecto.

Además, probablemente habían sido presentadas contra él graves acusaciones: practicar la magia, violar el sábado, quizá ser un hijo rebelde¹⁸², imputaciones todas que, según la ley posteriormente transcrita de *m. San* 7,4, eran punibles con la lapidación. A juzgar por Mt 23,37/Lc 13,34 (§ 17.3a), Jesús debía de tener presente la posibilidad de ser lapidado. Y según Mc 14,8 parr. (§ 13.4b, n. 166) tuvo que haber previsto también que podía recibir sepultura sin haber sido embalsamado, o sea como un criminal. Supuestamente, el hecho de que no llegaran a hacerse realidad tales temores (no se le lapidó, y al parecer se le sepultó de manera digna) indica que Jesús era recordado haciendo esas premoniciones, pese a que no se hubiesen cumplido¹⁸³.

Aparte de lo que pudiera haber ocurrido antes, Jesús no pudo haber emprendido la acción simbólica (o lo que fuese) en el templo sin tener plena conciencia de que estaba lanzando el guante a las autoridades religiosas (§ 15.3d), sobre todo si también había hablado provocadoramente sobre la destrucción y sustitución del templo (§ 15.3a)¹⁸⁴. Tampoco es probable que lo sorprendiera en absoluto su posterior arresto ni las acusaciones pre-

¹⁸¹ Véase *supra*, § 9.9e-f.

¹⁸² Véase *supra*, § 12.5d, 15.7b y 14.4a; también cap. 14, n. 253.

¹⁸³ Jeremías, *Proclamation*, 284. Por otro lado, Mc 2,20 (o 2,19b-20) parece como si fuera una ampliación de 2,19a la luz de la muerte de Jesús, que expresara el sentimiento reinante dentro de los primeros grupos de discípulos de que ahora, en las nuevas circunstancias, era nuevamente apropiado el ayuno (véase, p. ej., Pesch, *Markusevangelium* I, 175-76; Guelich, *Mark* I, 111).

¹⁸⁴ C. A. Evans opina que Jesús no se refirió específicamente a su propio final hasta después de entrar en Jerusalén y concluye que las predicciones sobre su padecimiento y muerte deben datarse en la semana misma de la pasión ("Did Jesus Predict His Death and Resurrection?", en S. E. Porter et al. [eds.], *Resurrection* [JNTS 186; Sheffield: Sheffield Academic, 1999] 82-97).

sentadas contra él. Jesús habría sido extraordinariamente ingenuo si no hubiera previsto adónde iban a conducirlo tales acciones y oposición.

c. Las predicciones de la pasión

La prueba más controvertida de ese conocimiento previo de Jesús son los tres dichos siguientes atribuidos a él, en muchos sentidos más interesantes que los relativos al Hijo del hombre y desde luego los más apropiados para ser considerados en este punto.

Mt 16,21	Mc 8,31	Lc 9,22
²¹ Desde entonces, Jesús empezó a manifestar a sus discípulos <u>que él tenía que ir a Jerusalén y padecer gran sufrimiento a manos de los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los escribas, y recibir muerte, y ser resucitado al tercer día.</u>	³¹ Y empezó a enseñarles <u>que el Hijo del hombre tenía que padecer gran sufrimiento, y ser rechazado por los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los escribas, y recibir muerte, y resucitar después de tres días.</u>	²² ... diciendo <u>que "El Hijo del hombre tiene que padecer gran sufrimiento, y ser rechazado por los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los escribas, y recibir muerte, y ser resucitado al tercer día".</u>

Mt 17,22-23	Mc 9,31	Lc 9,43b-44
²² Un día <u>que estaban juntos en Galilea</u> , les dijo Jesús: "El Hijo del hombre <u>va a ser entregado en manos de los hombres</u> , ²³ y lo matarán, y al tercer día será resucitado.	³¹ porque iba enseñando a sus discípulos. Les decía: "El Hijo del hombre <u>va a ser entregado en manos de los hombres</u> ", y lo matarán; y habiendo muerto, después de tres días resucitará".	^{43b} ... dijo a sus discípulos: ⁴⁴ Que se hundan estas palabras en vuestros oídos: <u>El Hijo del hombre está a punto de ser entregado en manos de los hombres</u> ".

Mt 20,18-19	Mc 10,33-34	Lc 18,31-33
¹⁸ <u>Mirad, estamos subiendo a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los jefes de los sacerdotes y escribas, y lo condenarán a muerte, ¹⁹y lo entregarán a los gentiles para que se burlen de él,</u> lo <u>azoten</u> y lo crucifiquen; y al tercer día será resucitado.	³³ <u>Mirad, estamos subiendo a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los jefes de los sacerdotes y a los escribas, y lo condenarán a muerte, y lo entregarán a los gentiles; ³⁴se burlarán de él, le escupirán,</u> lo <u>azotarán</u> y lo matarán; y después de tres días resucitará.	³¹ <u>Mirad, estamos subiendo a Jerusalén, y todo lo que sobre el Hijo del hombre escribieron los profetas se cumplirá. ³²Porque será</u> <u>entregado a los gentiles, y es-carnecido, insultado y escupido; ³³y después de haberlo azorado, lo matarán; y al tercer día resucitará.</u>

Claramente, la tradición recuerda que Jesús predijo su muerte, además de la “entrega” y el sufrimiento. No menos claros son los indicios de uno o más dichos muy repetidos que manifiestan las típicas variaciones de la comunicación oral.

1) Aquí tenemos uno de los casos (cf. § 16.4b) donde la versión mateana muestra conocimiento de un *bar* *ʔnaša* autorreferencial (Mt 16,21).

2) Más llamativas son las variaciones en la frase final. Marcos, sistemáticamente, escribe “después de tres días”, mientras que Mateo y Lucas tienen “al tercer día”; Marcos pone siempre el verbo en voz activa (“resucitará”: *anastēnai*, *anastēsetai*), mientras que Mateo es constante en el empleo de la voz pasiva (“será resucitado”: *egerthēnai*, *egerthēsetai*), y Lucas usa ambas voces. Es difícil evitar la deducción obvia de que el plazo marcano “después de tres días” ha cobrado una precisión mayor en la versión de Mateo/Lucas (“al tercer día”) a la luz de la tradición sobre la resurrección de Jesús¹⁸⁵. Y la voz pasiva en Mateo (“será resucitado”) podría reflejar una afirmación más cuidadosa desde la perspectiva teológica: Jesús había sido resucitado por Dios, tal como establecía la forma confesional regular de los primeros años de expansión¹⁸⁶.

3) El grado de variación es amplio, desde cierta brevedad en la versión lucana de la segunda predicción hasta la plenitud de detalles en las tres versiones de la tercera (entregado a los gentiles para que se burlen de él, le escupan, lo azoten y lo maten). Aquí, en la tercera predicción, es inevitable, como en otros casos, la idea de que hubo ampliación a la luz de los acontecimientos, para que el dicho pudiera reflejar (predecir) mejor lo que se recordaba como realmente sucedido¹⁸⁷. Mateo va un paso más allá especificando el método de ejecución como crucifixión (Mt 20,19)¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Véase, p. ej., Evans, “Did Jesus Predict?”, 85-86, 95, con bibliografía en 86 n. 9; cf. *infra* § 18.4b(5). El hecho de que Mt 12,40 cite sin salvedades Jon 2,1, “tres días y tres noches”, podría sugerir que la extensión de “la señal de Jonás” al paralelo entre el tiempo de Jonás dentro de la ballena y el tiempo de Jesús en el seno de la tierra se produjo en una etapa temprana de la evolución del dicho sobre la señal de Jonás (§ 15.6b[5]).

¹⁸⁶ Véase mi *Theology of Paul*, 175 nn. 69 y 72.

¹⁸⁷ Entregado a los gentiles (Mc 15,1 parr.); para que se burlen de él, le escupan (15,19-20.31 parr.); lo azoten [*mastigoō*] (Jn 19,1; pero Mc 15,15/Mt 27,26 emplean el préstamo latino *flagello* = igual al griego *phragelloō*). Davies / Allison, *Matthew* III, 593, subrayan lo salvaje que podía ser la flagelación, haciendo referencia a Josefo, *Guerra* 6.304; BDAG, *phragelloō*: “castigo infligido a esclavos y provinciales después de haber sido pronunciada contra ellos una sentencia de muerte”. La idea alternativa –que el relato de la pasión está basado en la tercera predicción de ella (como en Bayer, *Jesus’ Predictions*, 172-74)– es menos probable.

¹⁸⁸ Para consideraciones similares, véase, p. ej., Davies / Allison, *Matthew* II, 659.

Estos indicios de tradición comunicada sin variaciones en lo sustancial, pero con diferentes introducciones, variaciones en los detalles y aclaraciones y ampliaciones para hacer visibles determinados aspectos, es coherente con el proceso de transmisión repetidamente documentado en los capítulos anteriores. Eran elementos de la tradición de Jesús muy recordados y sobre los que se reflexionaba mucho.

Pero ¿son versiones comunicadas oralmente de algo recordado como dicho por el mismo Jesús?¹⁸⁹ Una vez más, la experiencia anterior indica que esa tradición firmemente arraigada podría tener su origen en quienes oyeron a Jesús decir algo memorable. Ya hay manera de determinar con base en las tradiciones si Jesús habló más de una vez sobre el asunto: parece como si la serie de predicciones hubiera formado parte de un relato más completo sobre Jesús, surgido cuando la sombra de la cruz se iba agigantando para el narrador¹⁹⁰. Y la ampliación a la luz de los acontecimientos parece ser mayor que en gran parte de las tradiciones sobre Jesús examinadas en capítulos anteriores. Pero, en cambio, es muy posible detectar entre las variaciones de la tradición un dicho nuclear que fue objeto de ese desarrollo¹⁹¹.

La segunda predicción (Mc 9,31 parr.) parece ser la menos desarrollada de todas las versiones: “El Hijo del hombre va a [Lc: está a punto de] ser entregado en manos de los hombres”¹⁹². Conviene notar particular-

¹⁸⁹ Tal posibilidad suele ser rechazada de antemano: “elaboraciones secundarias de la Iglesia” (Bultmann, *History*, 152); Perrin, *Modern Pilgrimage*, 75, 90; Funk, *Five Gospels*, 75-78; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 550, 552; Lüdemann, *Jesus* 56, 63, 71. La ausencia en Q de estas tradiciones se menciona regularmente como razón principal para dar una respuesta negativa. Sin embargo, tal ausencia sería decisiva sólo si con Q se hubiera pretendido ofrecer un inventario completo de la enseñanza de Jesús o fuera la única tradición conocida por quienes la usaron. El material Q muestra conocimiento de la muerte de Jesús (cf. cap. 7, n. 52, *supra*), si bien esas alusiones difícilmente bastarían por sí mismas para satisfacer la curiosidad y la liturgia de los cristianos. Más probablemente, tradiciones como las predicciones de la pasión estaban ligadas a la historia de la muerte de Jesús, quizá en un relato general de la pasión, como ha sugerido Pesch.

¹⁹⁰ Los tres dichos relativos a “levantar” al Hijo del hombre que figuran en el cuarto evangelio (Jn 3,14; 8,28; 12,32-34) podrían reflejar el orden en que figuraban en el relato más amplio e indicar que la estructura de éste quedó establecida muy tempranamente (cf. Brown, *Death*, 1483-87).

¹⁹¹ Bayer se opone en redondo al intento de derivar los diferentes dichos de “una sola forma primitiva” (*Jesus' Predictions*, cap. 7, cf. p. 200). En cualquier caso, en análisis de la tradición oral, el concepto de “una sola forma primitiva” es inadecuado.

¹⁹² Goppelt, *Theology* I, 189: “Este indudable acertijo se remonta con toda probabilidad al mismo Jesús”. Tal versión es recordada también dentro del relato de la pasión (Mc 14,41/Mt 26,45). Hahn opina que Mc 14,21 representa un dicho de la pasión de tipo diferente, motivado por la necesidad de demostrar el cumplimiento de

mente el característico juego de palabras (“Hijo del hombre” “hombres”), que presupone una formulación hebrea/aramea original¹⁹³; también la “pasiva divina” y el hecho de que “entregado en manos de” es una construcción semítica¹⁹⁴. La forma del verbo manifiesta presentimiento de destino a punto de cumplirse (con *mellei* [“a punto de”] o no)¹⁹⁵. En otras palabras, estamos ante un *mašal* arameo, que expresa de manera escueta, proverbial, la perspectiva del arresto de Jesús: “el hombre va a ser entregado a los hombres”¹⁹⁶. La estructura básica fue conservada tal cual en subsiguientes comunicaciones; pero, al parecer, hubo transmisores y narradores que no resistieron la tentación de desarrollar la “entrega” y los “hombres” a la luz de lo que había sucedido realmente. Por el contrario, precisamente el carácter escueto, proverbial del *mašal* que está en el núcleo, manifiestamente no afectado por esas modificaciones, sugiere la probabilidad de que fuera el mismo Jesús quien formuló el *mašal*, muy posiblemente al explicar a sus discípulos por qué debía él subir a Jerusalén.

Varias conclusiones se siguen de inmediato. 1) De nuevo tenemos un caso (o más) en que Jesús era recordado utilizando la forma *bar ʔnaša*, y precisamente dentro de un juego de palabras que indica la flexibilidad de la expresión en el uso de Jesús: como “un hombre” (ser humano), pero

la Escritura (“el Hijo del hombre se va, como está escrito de él”), y sitúa la procedencia de 9,31/14,41 y 14,21 en la tradición de la comunidad palestina (*Hohetstitel*, 46-53; *Titles*, 37-42; cf. Tödt, *Son of Man*, 201). Lindars (*Jesus*, 74-76) y Casey (“General, Generic and Indefinite”, 40-49) también llaman particularmente la atención sobre Mc 14,21, pero Casey entiende que 8,31 nos acerca más a lo que Jesús dijo realmente. Sobre la división de opiniones respecto a si 8,31 o 9,31 es “original” véase Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 392-93 n. 84, quien favorece la idea de que cada pasaje contiene “tradiciones independientes de enseñanza impartida en más de una ocasión” (238-40 y n. 85).

¹⁹³ Véase *supra*, § 16.4b.

¹⁹⁴ Véase *supra*, cap. 15, n. 86.

¹⁹⁵ Jeremias piensa en un participio arameo subyacente que denotaba el futuro próximo (*Proclamation*, 281 y n. 2). Varios especialistas (p. ej., Tödt [*Son of Man*, 188]) apuntan que el futuro simple de Dn 2,28 (“lo que sucederá en los últimos días”) es traducido en los LXX mediante una fórmula con *dei* (“lo que tiene que suceder al final de los días”), como en la primera predicción de la pasión (Mc 8,31 *par.*). Beasley-Murray añade Lv 5,17 e Is 30,29 (*Jesus and the Kingdom*, 238-39).

¹⁹⁶ Jeremias, *Proclamation*, 281-82 (proponiendo el arameo *mitmʕsar bar ʔnaša lide bʕne ʔnaša*); Hampel, *Menschensohn*, 296-302, quien señala la forma paralela existente en *TestAbr* A 13,3 (“Todo hombre es juzgado por el hombre”: *pas anthrōpos ex anthrōpou krinetai*). Lindars aboga por la forma “un hombre puede ser entregado...” (*Jesus*, 63, 68-69). Casey la critica (“General, Generic and Indefinite”, 40), pero a su vez se esfuerza innecesariamente en dar al “hijo del hombre” el sentido de una referencia general (43-46). Véase también Bayer, *Jesus' Predictions*, 169-71, 178-81. Conforme a su tesis principal, Caragounis opina que los elementos de los dichos más completos pueden proceder directamente de Daniel (*Son of Man*, 197-200).

también como una clara autorreferencia. 2) Algo más directamente relacionado con la cuestión principal: a juzgar por los indicios, Jesús previó que su misión encontraría rechazo en Jerusalén; que él sería arrestado y entregado al poder de las autoridades (con todas las consecuencias). 3) Sin embargo, parece que aceptó como designio divino lo que iba a suceder, ya lo juzgara conveniente o simplemente inevitable. Si estamos o no en condiciones de decir más al respecto es algo que veremos en § 17.5, 6.

d. Otras metáforas

Jesús es recordado empleando otras metáforas para referirse al sufrimiento que habría de soportar: las metáforas del cáliz, del bautismo y del fuego.

Mt 20,22-23	Mc 10,38-39	Lc 12,49-50
²⁰Entonces la madre de <u>los hijos de Zebedeo</u> se le acercó con sus hijos y se arrodilló ante él, como para pedirle un favor. ²¹<u>Y él le dijo: “¿Qué quieres?”</u> Le dijo ella: “Dispón que estos dos hijos míos se sienten, <u>uno a tu derecha y el otro a tu izquierda, en tu reino</u>”. ²²<u>Pero Jesús les dijo: “No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo estoy a punto de beber?”</u> Le dijeron: “<u>Sí, podemos</u>”. ²³Él les dijo: “Mi <u>cáliz</u>, <u>sí lo beberéis</u>; <u>pero sentarse a mi derecha y a mi izquierda no me corresponde a mí concederlo, sino que es para quienes está preparado por mi Padre</u>”.	³⁵Se acercaron a él Santiago y Juan, <u>los hijos de Zebedeo</u>, y le dijeron: “Maestro, queremos que hagas por nosotros lo que te pidamos”. ³⁶<u>Y él les dijo: “¿Qué queréis que haga por vosotros?”</u> ³⁷Le dijeron: “Concédenos sentarnos, <u>uno a tu derecha y el otro a tu izquierda, en tu gloria</u>”. ³⁸<u>Pero Jesús les dijo: “No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo bebo y ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?”</u> ³⁹Ellos respondieron: “<u>Sí, podemos</u>”. Entonces les dijo Jesús: “El <u>cáliz</u> que yo bebo, <u>lo beberéis</u>, y con el <u>bautismo con que yo soy bautizado</u> seréis bautizados; ⁴⁰<u>pero sentarse a mi derecha o a mi izquierda no me corresponde a mí concederlo, sino que es para quienes está preparado</u>”.	⁴⁹Fuego he venido a traer sobre la tierra, ¡y cómo me gustaría que ya estuviera encendido! ⁵⁰Un <u>bautismo</u> tengo con el que ser <u>bautizado</u>, y ¡qué angustiado estoy hasta que se cumpla!

Mateo bien podría haber tomado su versión directamente de Marcos, aunque no está claro por qué habría omitido el dicho sobre el “bautismo” (Mc 10,38b.39b). Una razón podría ser la siguiente. En Lc 12,50 hay una

forma distinta del mismo dicho, lo cual indica que éste era narrado independientemente, fuera del contexto en que lo recogió Marcos. ¿Conocía, pues, Mateo una forma del relato de la que el dicho sobre el bautismo hubiera sido separado para un uso aparte? En cualquier caso, el doble testimonio de Marcos y Lucas indica que existía recuerdo de Jesús utilizando la imagen del bautismo para describir el sufrimiento que, según sus previsiones, pronto iba a experimentar¹⁹⁷.

En el contexto marcano/mateano, también el dicho relativo al cáliz (Mc 10,38a/Mt 20,22) denota previsión de sufrimiento¹⁹⁸. Lo llamativo es el anuncio de que Santiago y Juan tendrían que beber del mismo cáliz (Mc 10,39a/Mt 20,23 [y sufrir el mismo bautismo: Mc 10,39b]). Esa predicción difícilmente pudo ser pronunciada en los primeros años del cristianismo¹⁹⁹. Tiene que remontarse a Jesús, y su conservación, pese a no haberse cumplido, puede deberse precisamente a que era recordada como procedente de Jesús y valorada como tal²⁰⁰.

Aquí conviene señalar también que la imagen del cáliz reaparece en todas las formas de la tradición de Getsemaní (Mc 14,36 parr.)²⁰¹. Jesús, en su gran turbación y angustia, pide ser librado del sufrimiento implícito en la imagen: "Aparta de mí este cáliz". Como ya ha sido señalado²⁰², la poco halagüeña descripción de Jesús en el huerto es probablemente una representación bastante fiel de su estado de ánimo. Por entonces él debía de ser muy consciente de lo que le aguardaba, y posteriormente se le recordó atemorizado ante esa perspectiva.

Más intriga despierta el doble dicho sobre el fuego/bautismo de Lc 12,49-50. 1) Es muy enigmático. Si surgió en las comunidades primitivas,

¹⁹⁷ Sobre el bautismo como metáfora del sufrimiento véase *infra* (n. 206 y § 17.5c).

¹⁹⁸ La copa que beber era una metáfora familiar de sufrimiento del castigo divino; cf., p. ej., Sal 11,6; 75,7-8; Is 51,17.22; Jr 25,15-17.27-29; Ez 23,31-34; Hab 2,16; Zac 12,2; 1QpHab 11,14-15; *SalSl* 8,14). Casey llama la atención también sobre *MartIs* 5,13, y *Tg.N.* sobre Dt 32,1: "personas (hijos de hombre) que mueren y prueban la copa de la muerte". Véase Bayer, *Jesus' Predictions*, 70-77.

¹⁹⁹ Santiago sufrió martirio hacia 44 d. C. (Hch 12,2), pero Ireneo refiere que Juan llegó a vivir en tiempos de Trajano (98-117 d. C.; *Adv. haer.* 2.22.5; 3.3.4). Los datos son examinados brevemente en Davies / Allison, *Matthew* III, 90-92, incluida (n. 39) la tradición mucho menos fidedigna de que a Juan se le dio muerte al mismo tiempo que a Santiago.

²⁰⁰ Véase también Bayer, *Jesus' Predictions*, 59-61.

²⁰¹ Aunque el cuarto evangelista transformó totalmente la tradición de la oración de Jesús en Getsemaní, tuvo cuidado de incluir la referencia a la copa de sufrimiento: "El cáliz que me ha dado el Padre, ¿no lo voy a beber?" (Jn 18,11).

²⁰² § 16.2b.

¿a qué podían referirse con él? ¿En qué acontecimiento se inspiraron? 2) Pero resulta que los dos dichos interconectados son perceptiblemente paralelos en la forma (“fuego he venido a traer...; con un bautismo tengo que ser bautizado...”), lo cual sugiere una estructura y un origen semíticos²⁰³. 3) *Tomás* tiene un interesante paralelo de Lc 12,49: Dijo Jesús: “Fuego he traído al mundo, y ved que lo mantengo hasta que arda” (*EvTom* 10). Tanto Lucas como *Tomás* recuerdan a Jesús hablando de traer fuego a la tierra/al mundo.

4) Para mayor intriga todavía, en la tradición de Jesús hay memoria de que él dijo algo similar:

Mt 10,34	Lc 12,51	<i>EvTom</i> 16
No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no he venido a poner paz, sino espada.	¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra? ¡No, os digo, sino división!	Dijo Jesús: Quizá piensan los hombres que he venido a traer paz al mundo, y no saben que he venido a traer a la tierra división, fuego, espada, guerra.

Este sombrío dicho concuerda con otros anuncios de tribulación escatológica contenidos en la tradición de Jesús, y no se puede rechazar su autenticidad simplemente porque en su formulación sugiera una misión aceptada²⁰⁴. Lo notable aquí es que *EvTom* 16 tiene a Jesús hablando de traer fuego a la tierra, como Lc 12,49²⁰⁵.

5) Lo más llamativo de todo es el eco de la peculiar metáfora acuñada por el Bautista: “Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego” (Mt 3,11/Lc 3,16). Fue el Bautista, recordemos, quien introdujo la metáfora del bautismo como imagen de la gran tribulación que iban a conocer sus oyentes²⁰⁶. Que dos de las tres imágenes principales de su predicción (bautismo, fuego) reaparezcan aquí con efecto similar y en una combinación parecida (ambas como anuncio de intenso padecer) no puede considerarse

²⁰³ Burney, *Poetry*, 63, 90; véase también Black, *Aramaic Approach*, 123. El estilo característicamente lucano (*echō, synechomai*) no hay que relacionarlo sino con las variaciones normales en la transmisión (cf. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 248-49).

²⁰⁴ Cf. *supra*, cap. 14, n. 242, más otras predicciones sobre tribulación, § 11.4c, 12.4d; véase también U. B. Müller, *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu* (SBS 172; Stuttgart: KBW, 1998) 39-42.

²⁰⁵ Robinson / Hoffmann / Kloppenborg incluyen Lc 12,49.51 en su reconstrucción crítica de Q: “[Fuego he venido a traer sobre la tierra, ¡y cómo me gustaría que ya estuviera encendido!] ¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra? ¡No he venido a traer paz, sino una espada!” (*Critical Edition of Q*, 376-81).

²⁰⁶ Véase *supra*, § 11.4c; Allison, *End of the Ages*, 124-28.

se una simple coincidencia²⁰⁷. Más probablemente, aquí hay un recuerdo de que Jesús utilizó (a propósito) la metáfora del Bautista. Sobre si además la transformó, entraremos en consideraciones un poco más adelante (§ 17.5). Por el momento, sin embargo, nos basta con señalar la posibilidad de que Jesús aplicase la metáfora de Juan a su propia misión y de que viera en ella una indicación adicional de que *él mismo tendría que vivir una intensa experiencia (bautismo) de sufrimiento*.

e. *La última cena*

Aunque las tesis de Theissen / Merz y Chilton (§ 17.3c) van más allá de lo permitido por los datos, la tradición es firme en que Jesús pronunció palabras reveladoras de que él sentía la inminencia de su muerte²⁰⁸. Ya hemos señalado los indicios de desarrollo litúrgico en cada versión de la última cena (§ 8.5c). Un recordatorio simplificado de las palabras realmente atribuidas a Jesús será suficiente para exponer la cuestión.

Mt 26,26-29	Mc 14,22-25	Lc 22,17-20	1 Cor 11,23-26
³⁶ “Tomad, comed; <u>éste es mi cuerpo</u> ”.	²² “Tomad, <u>éste es mi cuerpo</u> ”.	¹⁹ “ <u>Éste es mi cuerpo</u> , que es dado por vosotros. Haced esto en memoria mía”.	²⁴ “ <u>Éste es mi cuerpo</u> , que se da por vosotros. Haced esto en memoria mía”.
²⁷ “Bebed todos de ella, ²⁸ porque <u>ésta es mi sangre de la alianza</u> , que es derramada por muchos para el perdón de los pecados”.	²⁴ “ <u>Ésta es mi sangre de la alianza</u> , que es derramada por muchos”.	²⁰ “ <u>Esta copa es la nueva alianza en mi sangre</u> , que es derramada por vosotros”.	²⁵ “ <u>Esta copa es la nueva alianza en mi sangre</u> . Haced esto, cuantas veces bebáis, en memoria mía”.

Dos actos característicos de simbolismo profético, uno al comienzo y el otro “después de la cena” (según la tradición de Lucas/Pablo), dejaron evidentemente una impresión duradera en los presentes en el cenáculo. Jesús invitó a los que estaban en torno a la mesa a ver en el pan partido y distribuido un símbolo de él mismo; también en el vino escanciado en la copa común. El simbolismo de la muerte es claro, incluso sin las variadas interpretaciones del

²⁰⁷ La dificultad que encuentra Casey para imaginar la forma aramea subyacente a Mc 10,38c sería menor si reconociera la conexión con las palabras del Bautista (*Aramaic Sources*, 203-205).

²⁰⁸ Probablemente se puede decir que las palabras de la última cena, junto con el llamado “voto de abstinencia” (Mc 14,25), implican que Jesús tenía “conciencia de su muerte inminente” (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 430-31); “el dicho hace muy probable que Jesús se supiera en peligro” (Sanders, *Historical Figure*, 264).

núcleo, que sin duda empezaron desde el primer recuerdo de las palabras de Jesús en la conmemoración sagrada pospascual de su muerte.

Es poco dudoso, pues, que Jesús previó rechazo a causa de su mensaje en Jerusalén; sabía que compartiría la suerte de los profetas, que padecería como hombre a manos de hombres, que bebería la copa del sufrimiento y que se vería atrapado de lleno en la tribulación final. ¿Podemos decir aún más? La última línea de reflexión sugiere una mayor profundidad en lo que esperaba Jesús para sí mismo.

17.5. ¿Dio Jesús sentido a su muerte prevista?

El material tradicional ya examinado ofrece varias respuestas posibles a esta nueva pregunta.

a. *¿El justo mártir?*

La idea de que el padecimiento y muerte de un justo podía indicar el final del sufrimiento del pueblo, e incluso contribuir de algún modo a acelerarlo, ya había sido expresada en relación con los mártires Macabeos²⁰⁹. Si Jesús estaba influido de algún modo por la poderosa tradición del pensamiento sapiencial y apocalíptico judío relativa al justo doliente, como parece probable (§ 17.4a-b), entonces es totalmente verosímil que él hubiese hablado en los mismos términos de la pasión y la muerte que preveía²¹⁰.

²⁰⁹ 2 Mac 7,33-38; pero la idea ya está anticipada en 1 Mac 2,50 y 6,44 (Casey, *Aramaic Sources*, 214-16). La literatura macabea temprana (1 y 2 Macabeos) probablemente fue compuesta en la primera mitad del siglo I a. C. (J. A. Goldstein, *2 Macabees* [AB; Nueva York: Doubleday, 1983] 71-84). Goldstein apunta que en 2 Mac 7 “la madre y sus hijos no sustituyen el sufrimiento del resto de Israel. Son partícipes de ese sufrimiento y esperan que sus muertes marquen el cambio decisivo profetizado por Moisés, que en cualquier caso va a ocurrir de seguro” (315-16). Casey habla también de Dn 11,35 (pero véase Collins, *Daniel*, 386). Y Witherington, *Christology*, 252, menciona 1QS 5,6; 8,3-10; 9,4, y *TestBen* 3,8; pero este último refleja claramente influencia cristiana, y los textos de 1QS no indican que la muerte del justo tenga valor expiatorio (véase el breve estudio de R. A. Kugler, “Rewriting Rubrics: Sacrifice and the Religion of Qumrán”, en J. J. Collins / R. A. Kugler [eds.], *Religion in the Dead Sea Scrolls* [Grand Rapids: Eerdmans, 2000] 90-112). Véase también E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (Göttinga: Vandenhoeck, 1955; 1963); Hengel *Atonement*, 1-32, 65-75.

²¹⁰ Véase Schürmann, *Gottes Reich*, 225-45. La teología de los mártires, aunque surgida en el judaísmo helenístico, tiene sus raíces en el judaísmo del Segundo Templo, donde está mucho más atestiguado el ideal de dar la vida por un amigo, luego expresado también, p. ej., en *TestAs* 2,3 y Pablo (Rom 5,7); véase G. Stählin, “*philos*”, *TDNT* IX, 153-54.

b. El “Hijo del hombre” doliente

Ya he subrayado la posibilidad de que Jesús hubiera utilizado la visión de Daniel de “alguien como un hijo de hombre” para forjar sus propias expectativas (§ 16.5). Ahora podemos añadir las observaciones de Jane Schaberg de que el dicho nuclear (Mc 9,31) muestra también indicios de influencia de Daniel: “hijo de hombre” (Dn 7,13), “entregado” (7,25), y no digamos “resucitado”²¹¹. No está ni mucho menos claro que *kēbar ʿnaš* (“alguien/uno como un hijo de hombre”) de Daniel fuera percibido todavía como un uso de *bar ʿnaš* de algún modo diferente del modismo habreo/araméo normal (“un hijo de hombre”). En otras palabras, no deja de ser posible que este modo de describir la figura de la visión (bien símbolo, bien representante angélico) fuera elegido precisamente porque “un hijo de hombre” solía denotar la condición humana en toda su fragilidad (§ 16.3a, n. 85). Puesto que, en la interpretación añadida, la figura como humana representa a “los santos del Altísimo” en su triunfo después del terrible sufrimiento infligido por el cuarto reino (Dn 7,19-23.25), ese “alguien como un hijo de hombre” es un adecuado símbolo de la fragilidad de Judá frente a la agresión de Antíoco Epífanes²¹².

En otras palabras, debemos procurar que la subsiguiente interpretación de la visión de Daniel, donde se concibe una figura celestial específica (pero donde “hijo de hombre” no es aún un título aún consolidado), no nos impida admitir la posibilidad de que quienes utilizaron el modismo “hijo de hombre” vieran en Dn 7,13 un ejemplo más de él. Es decir, tan pronto como se reconoce que una idea de fragilidad doliente estaba implícita en “alguien como un hijo de hombre” cuesta menos comprender que un *mašal* como el incluido en la segunda predicción de la pasión pudiera evocar fácilmente la visión de Daniel.

Tampoco debemos permitir que la tradicional clasificación de los dichos sobre el Hijo del hombre en tres categorías (actividad presente, sufrimiento, venida)²¹³ nos lleve a suponer que éstos eran diferentes usos que requieren explicaciones diferentes. Si Jesús utilizó la visión de Daniel al menos en algunas ocasiones (§ 16.4c), entonces no lo hizo simplemente para expresar su esperanza de triunfo final (§ 16.5c), sino para reflejar su percepción de que era inevitable el sufrimiento antes de llegar a ese triun-

²¹¹ J. Schaberg, “Daniel 7.12 and the New Testament Passion-Resurrection Predictions”: *NTS* 31 (1985) 208-22.

²¹² Cf. particularmente Hooker, *Son of Man*, 108-109.

²¹³ Bultmann sigue siendo ampliamente seguido (*Theology* I, 30); p. ej., Merkley, *Jesus Botschaft*, 153; Flusser, *Jesus*, 126; Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 546-48; Strecker, *Theology*, 257; Becker, *Jesus*, 204.

fo. Aquí, la idea del *bar ʿnaš* frágil se mezcla con la del justo doliente. La misma visión de Daniel es parte de esa tradición sustancial en el pensamiento judío de que los justos de Israel (“los santos del Altísimo”) deben esperar sufrir por su fidelidad a Yahvé.

La utilización por Daniel de *kēbar ʿnaš* como un modo de referirse a los justos (dolientes) de Israel sugiere una posibilidad: que Jesús hubiera interpretado la visión de Daniel como una predicción de lo que él (Jesús) debía padecer por Israel en calidad de representante suyo. Tal idea no está explícita en la visión de Daniel, como tampoco la teología de los mártires de 2 Mac 7 expresa la idea del sufrimiento vicario. Pero, aunque sea de manera incipiente, se encuentra en el uso que hace Jesús de *bar ʿnaša*, y no sólo cuando ese uso encierra una alusión a Dn 7,13. Porque si Jesús se refirió a sí mismo con la expresión “el (hijo del) hombre”, es claro que en alguna medida estaba aludiendo a lo que había de genéricamente humano en su propia condición. Y si encontró en Dn 7,13 una imagen en que inspirar la misión que él había abrazado, entonces tal inspiración bien pudo haber incluido de algún modo la idea de que ese “alguien como un hijo de hombre” representaba a Israel.

Quizá les parezca a muchos que esta línea de reflexión ha pasado a ser demasiado especulativa. Pero se entrelaza y refuerza con la línea surgida de las otras metáforas utilizadas por Jesús (17.4d).

c. *Otras metáforas*

Una cuestión no abordada al analizar las metáforas del bautismo y del fuego (§ 17.4d) es que Jesús las aplicó al sufrimiento que él esperaba para sí. De hecho, ésta es la característica más sorprendente del uso de Jesús: al parecer, tomó del Bautista las metáforas (bautismo y fuego) y las utilizó para sí mismo. Juan había predicho la venida de uno que bautizaría a *otros* con fuego (o con Espíritu ígneo) (§ 11.4c). Jesús corroboró la predicción —¿de quién sino del Bautista podían provenir estas metáforas?—, pero indicó que no serían otros los así bautizados, sino *él mismo*²¹⁴.

Así pues, un castigo como el anunciado por el Bautista entraba seguramente de algún modo en las previsiones de Jesús. No era un tema fundamental en su predicación del reino (§ 12.5c), pero él no lo rechazó por completo. Lo que hizo fue tomar esas metáforas peculiares del Bautista y

²¹⁴ Cf. Meyer, *Aims*, 213; Allison, *End of the Ages*, 128; Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 250-52; Leivestad, *Jesus*, 103 (“la muerte de Jesús sería, por así decir, la llama que encendería la conflagración mundial”); Witherington, *Christology*, 123-24.

transformarlas tratándolas como un anuncio de su *propio* destino²¹⁵. El paralelismo de la versión lucana probablemente permite la ampliación de cada miembro del doble dicho para incluir la idea del otro:

Un bautismo tengo con el que (bautizar,
pero primero tengo que) ser bautizado (con él).

Fuego he venido a traer sobre la tierra,
¡y cómo me gustaría que ya estuviera encendido (en mí)!

En otras palabras, no nos encontramos realmente muy lejos de la poco aceptada visión de Schweitzer de que Jesús no sólo esperaba que la tribulación final fuera inminente, sino que por el tiempo de su llegada (¿o marcha?) a Jerusalén estaba convencido también de que él iba a sufrir la misma tribulación²¹⁶. ¿Sólo por él? ¿En solidaridad con los demás? ¿O por ellos de algún modo? Aquí, desafortunadamente, se desvanece la anterior claridad de la línea de reflexión, y nos quedamos con las posibles implicaciones de las imágenes y su uso transformado, como en el caso de la nebulosa implicación del mártir justo (§ 17.5a) y el doliente “hijo de hombre” daniélico (§ 17.5b).

Una posibilidad es que el ulterior desarrollo por Pablo de la metáfora bautismal en Rom 6,3-4 (“bautizados en la muerte de Jesús”) refleje una adaptación por Jesús de la metáfora. Porque si él empleó la metáfora del Bautista como una imagen de su propia muerte anunciada, entonces muy bien pudo haber ofrecido inspiración para el uso paulino de la metáfora, del que no había precedente. Si Pablo pudo hablar de un *bautismo en la muerte de Cristo*, quizá fue porque conocía la tradición de que Jesús se había referido a su *muerte* como *bautismo*²¹⁷. Y en tal caso surge de nuevo la cuestión de si el carácter representativo que Pablo veía en la muerte de Jesús, como lo expresa también esta metáfora, lo había indicado ya Jesús, al menos en alguna medida, en sus referencias a la propia muerte inminente.

Antes de ponernos a examinar el último y más discutido material debemos mencionar también Zac 13,7, citado en Mc 14,27/Mt 26,31 (“Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas”). Lo importante es que el uso del mismo texto profético en CD 19,7-10²¹⁸ parece indicar la misma previsión

²¹⁵ Empleo aquí mi idea expuesta anteriormente en “The Birth of a Metaphor – Baptized in Spirit”: *ExpT* 89 (1977-78) 134-38, 173-75, y dada a conocer de nuevo en mi *The Christ and the Spirit*. Vol. II: *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 103-17. Cf. particularmente A. Vögtle, “Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu”, en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (QD 74; Friburgo: Herder, 1976) 80-88.

²¹⁶ *Quest'*, 347-49. Wright argumenta en el mismo sentido (*Jesus*, 577-84, 604-10).

²¹⁷ Véase Dunn, “Birth of a Metaphor”, 114-16; id., *Theology of Paul*, 451-52.

²¹⁸ Sobre los problemas textuales véase Collins, *Scepter*, 80-82.

de tribulación escatológica (el castigo final) y plantea preguntas similares, como la de si el sufrimiento del pastor tenía algún carácter vicario.

d. *El siervo doliente*

Éste es un tema cuyo empleo, si pudiera ser atribuido también a Jesús, nos permitiría dar una respuesta positiva a la pregunta con que iniciamos la presente sección (§ 17.5). ¿Aludió Jesús al siervo de Yahvé del Segundo Isaías al hablar del previsto desenlace de su misión? En particular, ¿podemos completar el retrato de Jesús influido por la visión de Daniel con otro retrato de Jesús influido por el *siervo doliente* de Is 53? ¿Podemos deducir con objetividad que Jesús veía su muerte como un sufrimiento *vicario*, un sufrimiento por otros? Respuestas rotundamente afirmativas eran características de anteriores generaciones de estudiosos²¹⁹, pero en la segunda mitad del siglo XX una respuesta más negativa se hizo rápidamente predominante entre los especialistas²²⁰. La dificultad de volver a una respuesta afirmativa reside en el carácter de los datos.

Veamos primero el texto de lo que los eruditos modernos conocen como el cuarto canto del siervo del Segundo Isaías (Is 52,13-53,12).

^{52,13}He aquí que prosperará mi siervo; será exaltado y levantado, y estará muy alto. ¹⁴Así como muchos se asombraban al verlo, porque estaba tan des-

²¹⁹ En el siglo XX, el asunto fue estudiado de nuevo, especialmente por H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum* (Berlín: Evangelische, 1950); J. Jeremias, *pais theou*, TDNT V, 712-17 = con W. Zimmerli, *The Servant of God* (Londres: SCM, 1957; ed. rev. 1965) 99-106; Cullmann, *Christology*, 60-69; Caird, *Theology*, 404-408. M. D. Hooker, *Jesus and the Servant* (Londres: SPCK, 1959) considera que ésta es la "visión tradicional"; estaba extendida la idea de que Jesús había amalgamado el hijo de hombre daniélico con el siervo doliente de Isaías. En este sentido se ha decantado decididamente Stuhlmacher, "Messianische Gottesknecht", 144-50; id., *Biblische Theologie* I, 124, 127-30. Para más bibliografía véase Burkett, *Son of Man*, 47-48 nn. 9-12.

²²⁰ Entre los eruditos de lengua inglesa marcó un punto de inflexión el libro de Hooker *Jesus and the Servant* (esta autora completó su investigación en 1956). Pronto se le añadió C. K. Barrett, "The Background of Mark 10:45", en A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson* (Manchester: Manchester University, 1959) 1-18 (Barrett había examinado la tesis de Hooker); id., *Jesus*, 39-45, pero con precedente en C. F. D. Moule, "From Defendant to Judge – and Deliverer" (1952), *The Phenomenon of the New Testament* (Londres: SCM, 1967) 82-99. Entre los estudiosos alemanes la influencia de Tödt, *Son of Man*, 1958-61, 167-69, 202-11, y de Hahn, *Hoheitstitel*, 54-66 (*Titles*, 54-67), fue decisiva para la siguiente generación. Fuller constituye un ejemplo del cambio de opinión, con el camino recorrido desde *Mission*, 86-95, hasta *Foundations*, 115-19; y de Jonge, a pesar de hacerse eco del título de T. W. Manson, se declara aún convencido por Barrett y Hooker (*Jesus, The Servant-Messiah*, 48-50).

figurado que no parecía hombre, ni tenía aspecto humano, ¹⁵así también asombrará a muchas naciones. Los reyes se quedarán sin palabras, pues verán algo que no les habían contado y contemplarán algo de lo que no habían oído. ^{53.1}¿Quién creyó lo que nosotros hemos oído? Y el brazo del SEÑOR ¿a quién se reveló? ²Creció ante él como un retoño, como una raíz saliente de la tierra reseca. No tenía presencia ni señorío que captasen las miradas, nada en su aspecto que lo hiciera atractivo. ³Era despreciado y rechazado por los demás, un hombre familiarizado con el sufrimiento y la enfermedad; y como alguien ante quien se oculta el rostro, era despreciado y tenido en nada. ⁴Ciertamente llevaba nuestros males, cargaba con nuestras enfermedades; pero lo considerábamos castigado, herido por Dios y humillado. ⁵Lo herían nuestras transgresiones, lo trituraban nuestras culpas; él recibía el castigo que a nosotros nos sanaba, con sus magulladuras hemos sido curados. ⁶Andábamos todos como ovejas descarriadas, cada uno por su lado, y el SEÑOR cargó sobre él todas nuestras culpas. ⁷Agobiado, afligido, no abría la boca; como cordero conducido al matadero, como oveja enmudecida ante sus esquiladores, no abría la boca. ⁸Por una aberración de la justicia, se lo llevaron. ¿Quién podía haber imaginado su futuro? Porque fue arrancado de la tierra de los vivos, herido por los pecados de mi pueblo. ⁹Pusieron su tumba entre los malhechores, su sepulcro entre los ricos, aunque no había cometido violencia ni había engaño en su boca. ¹⁰Pero fue voluntad del SEÑOR destruirlo con sufrimientos. Habiendo hecho de su vida una ofrenda por los pecados, verá su descendencia y prolongará sus días; y mediante él se cumplirá la voluntad del Señor. ¹¹A través de su angustia verá la luz; hallará satisfacción por medio de su conocimiento. El justo, mi siervo, justificará a muchos, y cargará con sus culpas. ¹²Por eso le daré su parte entre los grandes, compartirá los despojos con los poderosos; porque derramó su vida a la muerte y fue contado con los transgresores; además cargó con los pecados de muchos e intercedió por los pecadores.

La pertinencia de este texto es manifiesta. Se refiere a alguien (un siervo de Yahvé) que sufrirá y será tenido en nada (53,2-3); que padecerá vicariamente, por otros (vv. 4-6); que recibirá muerte (vv. 7-9), y cuyo sufrimiento vicario será querido y aceptado por Dios (vv. 10-12) ²²¹.

²²¹ Nunca ha cesado el debate sobre cuál era la interpretación que se quería dar del siervo. Las dos principales opciones siguen siendo Israel o algún individuo en particular. Véase al respecto, p. ej., W. Zimmerli, *pais theou*, TDNT V, 666-73; H. G. Reventlow, "Basic Issues in the Interpretation of Isaiah 53", en W. H. Bellinger / W. R. Farmer (eds.), *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins* (Harrisburg: Trinity, 1988) 23-38. "No hay indicios de una interpretación judía de Isaías 53 relacionada con un mesías doliente" (Collins, *Scepter*, 123-26). M. Hengel, "Zur wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit", en B. Janowski / P. Stuhlmacher (eds.), *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996) 49-91, señala que 4Q491 y 4Q540-41 no tienen el tema de una muerte vicaria por los pecados (69-75, 88-90); pero ello no le impide atribuir cierto fundamento a la suposición de que "ya en tiempos precristianos había tradiciones de figuras mesiánicas escatológicas y expiatorias en el judaísmo palestino" que Jesús podía haber conocido y que acaso influyeron en él (91).

Hay un acuerdo prácticamente general en que el pasaje tuvo gran influencia en las primeras reflexiones cristianas sobre la muerte de Jesús. Pero ¿qué indicios hay de que Jesús mismo fuera influido?²²²

1) Lc 22,37. La tradición de la enseñanza de Jesús contiene sólo una cita directa de Is 53²²³ –Lc 22,37– dentro de una tradición sólo atestiguada por Lucas:

³⁵Les dijo: “Cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias, ¿os faltó algo?” Ellos dijeron: “No, nada”. ³⁶Les dijo: “Pues ahora, el que tenga bolsa que la tome, y lo mismo el que tenga alforja. Y el que no tenga espada, que venda su manto y se compre una. ³⁷Porque os digo que debe cumplirse (*telesthēnai*) en mí la Escritura: ‘Y fue contado entre los malhechores’ (Is 53,12); y, de hecho, lo que está escrito acerca de mí se está cumpliendo (*telos echei*)”. ³⁸Ellos dijeron: “Mira, Señor, aquí hay dos espadas”. Él respondió: “Basta”.

La cita²²⁴ pertenece a un contexto evidentemente antiguo: la misteriosa frase sobre las dos espadas debió de resultar embarazosa en muchos círculos (¿de ahí su ausencia de Marcos y Mateo?); probablemente representa, pues, otro caso en que el criterio de dificultad es decisivo²²⁵. Pero la cita de Isaías está rodeada de lenguaje característicamente lucano²²⁶, de modo que el v. 37, donde figura, parece una solución de continuidad entre los vv. 36 y 38²²⁷. Además, es coherente con la utilización por Lucas en otros lugares

²²² Son especialmente notables las citas existentes en Mt 8,17 (Is 53,4); Hch 8,32-33 (Is 53,7-8) y las múltiples alusiones de 1 Pe 2,22-25 (Is 53,4.6.9.12); Hooker acepta ahora que Rom 4,25 encierra un claro eco de Is 53; pero se mantiene en la idea de que hay que dar una respuesta a la pregunta “¿Empezó con Jesús el uso de Isaías 53 para interpretar su misión?”, que da título a una contribución suya: “Did the Use of Isaiah 53 to Interpret His Mission Begin with Jesus?”, en Belliger / Farmer, *Jesus and the Suffering Servant*, 88-103.

²²³ Jn 12,38 (Is 53,1) y Mt 8,17 (Is 53,4) no son presentados como palabras de Jesús.

²²⁴ En lo concerniente al texto (*kai meta anomōn elōgisthē*) se puede postular una derivación directa del hebreo (*w' 'et-poš'im nimnā*) (Jeremías, *Proclamation*, 294 n. 4), aunque la transmisión estuvo posiblemente influida por el conocimiento de los LXX (*kai en tois anomois elōgisthē*), donde *logizō* no es la tradición habitual de *manā*.

²²⁵ Véase *supra*, cap. 15, n. 40.

²²⁶ Nolland se refiere particularmente a “lo que está escrito” y “debe cumplirse en mí” (Luke III, 1076-77).

²²⁷ Lindars, *New Testament Apologetic*, 85. Contra la opinión de Jeremías: “Para la inteligencia de todo el contexto es indispensable la razón que se da en el v. 37 de las palabras de Jesús: así como él será expulsado de la comunidad de Israel como un *anomos*, también a los discípulos se los tratará como *anomoi* y se les negarán los alimentos, poniendo en peligro sus vidas” (*Servant*, 105; seguido por Marshall, *Luke*, 826). Pero de lo que se trata en 22,37 es de cumplimiento/compleción (*telesthēnai*, *telos*). La explicación que da Jeremías de 22,36.38 es demasiado artificial, con tanto como invita a leer en 22,37 y con tan poca luz como arroja sobre 22,36.

de la figura del siervo como parte de un tema de “humillación-exaltación” (y no de sufrimiento vicario) ²²⁸. Por eso se plantea la cuestión de si la cita de Is 53,12 es parte de la apologética primitiva de la prueba con base en la profecía, prominente en otras partes del relato de la pasión (§ 17.1f), aunque sigue sin estar claro por qué habría sido insertada aquí. Un análisis de la historia de la tradición no puede atribuir ésta con alguna confianza al mismo Jesús.

2) Mc 10,45. Ya citamos el pasaje completo en § 14.3c; aquí necesitamos recordar tan sólo el versículo final.

Mt 20,28	Mc 10,45	Lc 22,27
²⁸ Así como el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos.	⁴⁵ Porque el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos.	²⁷ Porque, ¿quién es el más grande, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy entre vosotros como el que sirve.

Jeremias cree que el texto de Marcos muestra intensa influencia de Is 53,10-11 ²²⁹:

Mc 10,45	Is 53,10.11
a dar su vida (<i>dounai tēn psychēn autou</i>) en rescate (<i>lytron</i>) por muchos (<i>anti pollōn</i>)	¹⁰ hecho de su vida (<i>tasim napšo</i>) una ofrenda por los pecados (<i>‘ašam</i>) ¹¹ justificará a muchos (<i>larabbim</i>)

Las conexiones son ciertamente notables, aunque un tanto vagas; la alusión no es manifiesta, y necesita ser “trabajada” para que adquiera claridad ²³⁰.

²²⁸ Fitzmyer, *Luke* 1432; véase Hch 2,23-24; 3,14-15; 4,10; 5,30; 8,32-33; 10,39-40; 13,28-30; cf. *infra* sobre Lc 22,27.

²²⁹ Jeremias, *Servant*, 99-100; *Proclamation*, 292-93, n. 3.

²³⁰ Hooker, *Servant*, 74-79, y Barrett, “Mark 10:45”, en particular, han negado que pueda demostrarse la existencia de conexiones lingüísticas entre Mc 10,45 e Is 53; véase ahora también Hampel, *Menschensohn*, 317-25, y Casey, *Aramaic Sources*, 211-13 (especialmente sobre *lytron*). El argumento en favor de la dependencia con respecto a Is 53 ha sido reformulado por Davies y Allison (*Matthew* III, 95-96), quienes concluyen: “No afirmamos que Mt 20,28 part. sea una traducción de parte alguna de Is 53, LXX, TM o targum. Se trata más bien de un resumen que habla de un ‘ebed que da su vida por muchos en ofrenda por los pecados” (96). Véase también R. E. Watts, “Jesus’ Death, Isaiah 53, and Mark 10,45”, en Bellinger / Farmer, *Jesus and the Suffering Servant*, 125-51 (sobre todo 136-47).

Más significativo desde una perspectiva histórico-tradicional es el aparente conocimiento por Lucas de una diferente versión de la enseñanza que culminó en el dicho, incluida una versión de la conclusión donde no hay ninguno de los elementos de los que depende la alusión a Is 53²³¹. Juan 13,3-17 fue desarrollado probablemente a partir de otra versión de la enseñanza, cuyo punto culminante era un dicho de Jesús sobre el servicio²³². Si podemos hablar de un núcleo de tradición en este punto²³³, tal núcleo es la presentación de Jesús como el que sirve o ha venido a servir²³⁴. Cabe pensar, pues, que la frase final de la versión marcana/mateana (entendiéndola como una alusión al siervo de Isaías) es una adaptación de la tradición nuclear, realizada presumiblemente en una etapa temprana a la luz de la nueva visión de Is 53, para esclarecer el significado de la muerte de Jesús²³⁵.

Una solución complementaria se basa en los llamativos paralelos lingüísticos entre Mc 10,45 e Is 43,3-4: “Doy Egipto como rescate (*koprēka*) por ti; en intercambio (*tahteka*) por ti, Etiopía y Egipto ... Doy hombres (*adam[ot]*, LXX *anthrōpous pollous*) en pago por ti, pueblos a cambio de tu vida”²³⁶. El pensamiento que subyace al lenguaje es, sin embargo, muy remoto²³⁷. Una fuente más verosímil para la imagen del rescate se encuentra

²³¹ No parece que Lucas omitiera Mc 10,45b por razones soteriológicas, puesto que habla de “rescatar/redimir” en otros pasajes: Lc 1,68; 2,38; 24,21; Hch 7,35 (Fitzmyer, *Luke*, 1212). Quizá, más probablemente, conocía una tradición variante y la utilizó/reelaboró con preferencia a Mc 10,35-45. Cf. Gnllka, “Wie urteilte Jesus?”, 41-49, donde afirma que “morir por” es “la interpretación más antigua de la muerte de Jesús” (50).

²³² Lindars, *Jesus*, 77.

²³³ Pesch entiende que Lc 22,27, aunque fue adaptado, deriva de Marcos (*Markusevangelium* II, 164-65, seguido por Hampel, *Menschensohn*, 310-12), y Marshall postula un dicho original compuesto de dos partes (Lc 22,27 + Mc 10,45) y abreviado por cada evangelista (*Luke*, 813-14; así también Kim, *Son of Man*, 43-45); pero una tradición oral variante tiene más sentido a la vista de los datos que la adaptación literaria; se concibe mejor una versión alternativa que la abreviación arbitraria de una tradición unificada.

²³⁴ Este dicho sería en sí mismo base suficiente para una idea central de Schürmann en *Gottes Reich*: “Como en la vida, así en la muerte” (205-208), Jesús tuvo una muerte “en pro de la vida” (p. ej., 243-45).

²³⁵ Cf. Bultmann, *History*, 144; Lohse, *Märtyrer*, 117-22; Tödt, *Son of Man*, 203-207; Hahn, *Hoheitstitel*, 57-59 (*Titles*, 56-57); Lindars, *Jesus*, 78-80; Pesch llega a la conclusión de que Mc 10,45 es una composición unificada pero secundaria, debida a la comunidad judeocristiana de lengua griega (*Markusevangelium* II, 162-64).

²³⁶ El primero en notar el paralelo fue W. Grimm, *Die Verkündigung Jesu and Deuteriosaja* (Francfort 1981) 239-68, y su percepción ha tenido influencia (véase Hampel, *Menschensohn*, 326-33, más los citados por él en n. 453; también Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 121).

²³⁷ Véase D. Vieweger / A. Böckler, “‘Ich gebe Ägypten als Lösegeld für dich’. Mk 10,45, und die jüdische Tradition zu Jes 43,3b, 4”: *ZAW* 108 (1996) 594-607.

en Sal 49,7-8²³⁸, “En verdad, nadie puede redimirse a sí mismo ni pagar a Dios el precio de su vida: nunca puede bastar, siendo un rescate tan costoso”. Hay que tener en cuenta que Jesús podría haber aludido a este mismo pasaje en algún otro lugar (Mc 8,37/Mt 16,26)²³⁹. Pero el paralelo explica igualmente por qué un maestro podría haber desarrollado el tema del siervo añadiendo la alusión.

Una ulterior posibilidad o alternativa es que el dicho nuclear estuviera formulado originalmente con *bar ʿnaša*: la expresión *bar ʿnaša* de Marcos/Mateo equivale a “yo” de Lucas, y nótese el paralelo lucano “el que sirve” y “yo”²⁴⁰. Se ha observado que el verbo clave *servir* (traducido de diversos modos en griego) aparece en la visión de Daniel de “alguien como un hijo de hombre” al que “se le dio dominio, gloria y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían” (Dn 7,14). Es posible, pues, que Jesús estableciese un contraste deliberado entre su papel como *bar ʿnaša* y el poder y autoridad dados a ese “alguien como un hijo de hombre” = “los santos del Altísimo” de Dn 7²⁴¹. En tal caso, Jesús se habría servido de la visión de Daniel no sólo para confirmar su papel como *bar ʿnaša*, sino también para compararlo: Daniel se centró en el tema del triunfo final; Jesús describió la misión del *bar ʿnaša* más bien como de servicio²⁴².

Hay un claro peligro de que las alusiones de Jesús a ambos textos proféticos (Is 53; Dn 7) se deban más a una percepción errónea por parte del comentarista que a la intención de Jesús o de los primeros transmisores. Pero en el caso de Dn 7 hay apoyo de un tema más extenso, aparte de otras claras alusiones, mientras que no es muy sólida la razón para ver indicios de que el mismo Jesús fue influido por Is 53.

3) Mc 14,24. Jeremias encuentra otra alusión al siervo doliente en las palabras de institución de la eucaristía en la última cena²⁴³.

²³⁸ Hampel, *Menschensohn*, 328-31.

²³⁹ Véase *supra*, § 14.3c.

²⁴⁰ Hay un amplio consenso en que 1 Tim 2,5-6 es un eco de Mc 10,45. Contiene una declaración sobre “el *hombre* (*anthrōpos*) Cristo Jesús, que se entregó en rescate (*antilytron*) por muchos”. Perrin piensa en un dicho original con “yo”, transformado en un dicho sobre el Hijo de hombre (*Modern Pilgrimage*, 102); pero eso es mucho más arbitrario que presuponer un dicho con *bar ʿnaša* que podía interpretarse de un modo o del otro.

²⁴¹ Barrett, “Mark 10:45”, 8-9; véase también, particularmente, P. Stuhlmacher, “Vicariouosly Giving His Life for Many, Mark 10:45 (Mart. 20:28)”, *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Filadelfia: Fortress, 1986) 16-29, seguido por Kim, *Son of Man*, 39-40.

²⁴² Cf. Schillebeeckx, *Jesus*, 303-306.

²⁴³ Citado *supra*, § 8.5c.

Mt 26,28/Mc 14,24	Lc 22,20	1 Cor 11,25
<u>Esta es mi sangre de la alianza que es derramada por muchos.</u>	<u>Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros.</u>	<u>Esta copa es la nueva alianza en mi sangre.</u>

La supuesta alusión en este caso es a Is 53,12: “derramó su vida a la muerte” (*he ʾerā lammawet napšo*)²⁴⁴; pero la imagen no es sacrificial²⁴⁵. Igualmente significativa, según Jeremías, es la referencia a “(los) muchos (Marcos/Mateo), puesto que las cinco menciones de “(los) muchos (*ha*)rabbim” constituyen una notable peculiaridad de Is 52,13-53,12²⁴⁶. También aquí cuesta evitar la sensación de estar más ante el esfuerzo de un comentarista por encontrar alusiones que ante una alusión fácilmente reconocible por una mayoría de oyentes familiarizados con la Biblia²⁴⁷.

Por otro lado, cualquier alusión sólo se puede proponer con respecto al dicho sobre la copa según Marcos/Mateo. La imagen de la sangre derramada no está presente en la versión de Pablo. Y la formulación lucana llegada hasta nosotros, cuya versión nuclear es la paulina, bien podría reflejar una adaptación secundaria de la fórmula paulina a su paralelo marciano/mateano, aun careciendo de la referencia a los “muchos”. Ya he señalado que la formulación paralela cuerpo/sangre (Marcos/Mateo) refleja más que posiblemente una celebración desarrollada en la que los dos elementos (pan y vino) eran tomados uno tras otro, de manera seguida; cabe por eso también la posibilidad de que la versión de Pablo/Lucas (cuerpo y copa) esté más cerca de la formulación original²⁴⁸. En conjunto, pues, no son muy sólidas las razones para ver una alusión al siervo de Isaías en lo que originariamente dijo Jesús.

²⁴⁴ *Ara* se emplea en el sentido de “derramar”, con *nepeš* como complemento directo, en Sal 141,8 (“derramar una vida humana”); aquí, con el hifil en el mismo sentido. “Derramar” es una imagen apropiada, ya que hay una estrecha relación entre *nepeš* y la sangre (Gn 9,4-5; Lv 17,11; Dt 12,23) (H. Niehr, *TDOT* XI, 345).

²⁴⁵ Por lo cual el término usual sería *šapak* (como en Lv 4,7.18.25.30.34). Es verdad que en los LXX se emplea *ekcheō* (como aquí, en los sinópticos: *ekchynomenon*), pero en este punto Jeremías pasa por alto el arameo subyacente (*Proclamation*, 290). “El uso establecido, *haima ekchein*, no contiene ninguna alusión directa a Is 53,12” (Pesch, *Markusevangelium* II, 359).

²⁴⁶ J. Jeremías, “*polloi*”, *TDNT* VI 537-38; 53,11c.12a (con artículo), 52,14 y 53,12e (sin artículo), más una vez como adjetivo (52,15). Jeremías va demasiado lejos: para Jesús, “los muchos” son aquí “los pueblos del mundo” (*Eucharistic Words*, 226-31).

²⁴⁷ Similarmente Hooker, *Jesus and the Servant*, 82-83; Schürmann, *Gottes Reich*, 220-21.

²⁴⁸ Véase *supra*, § 8.5c. La misma lógica es aplicable a “derramada por vosotros”, de Lucas, que está en paralelo con el cuerpo “entregado por vosotros” (Lc 22,19).

La alternativa (si se puede decir así), sugerida claramente por ambas versiones, es que Jesús describió su anticipada muerte como un *sacrificio de alianza* más que como ofrenda por los pecados²⁴⁹. El precedente aquí sería Ex 24,8: “Moisés tomó la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: ‘Ved la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros...’”²⁵⁰. Esto concuerda con la posibilidad, indicada *supra*, § 13.3e, de que Jesús (con una perspectiva similar a la de los qumranitas) viera en el grupo formado a su alrededor algo así como la plasmación de la renovación del pacto de Dios con Israel²⁵¹, o hablase con vistas al establecimiento de la nueva alianza prometida en Jr 31,31-34²⁵². Quizá Jesús aceptó mejor su propia muerte porque la percibió como el sacrificio que iba a hacer efectiva esa nueva alianza²⁵³.

Si esta idea es acertada, entonces Jesús era recordado recurriendo a otro importante tema para dar sentido a lo que estaba a punto de ocurrirle: él era el justo doliente/(mártir), el hijo de hombre sujeto a la muerte, destinado a apurar el cáliz y ser bautizado con el bautismo de fuego anunciado por Juan, y ahora también ofrenda de alianza. Lo que no podemos decir con la confianza expresada respecto a las imágenes anteriores es que la del siervo doliente de Is 53 fuera una de las que hubiese recuerdo de haber sido utilizadas por Jesús²⁵⁴. Además, el interés por parte de los comentaristas en servirse de este poderoso icono del sufrimiento vicario para dilucidar la idea que tenía Jesús de sí mismo puede haber desviado la atención de las otras imágenes que mejor se pueden relacionar con él, llegando incluso a opacarlas.

²⁴⁹ Pero Stuhlmacher no cree en absoluto que esté justificado presentar ambas cosas como alternativas (*Biblische Theologie* I, 136-42); véase también *infra*, n. 253.

²⁵⁰ “La sangre de la alianza” (Ex 24,8; cf. Zac 9,11) resuena en “mi sangre de la alianza” (Mt 26,28/Mc 14,24), pero la versión de Pablo/Lucas “no es menos una alusión al sacrificio pactal de Ex 24,3-8 que la fórmula marcana” (Fitzmyer, *Luke*, 1391).

²⁵¹ La expresión “por vosotros” de Lc 22,20 supuestamente aludiría de modo particular a los Doce como representantes del Israel escatológico (Vögtle, “Todesankündigungen”, 94-96).

²⁵² La cuestión no depende de la presencia de “nueva” (sólo la versión de Pablo/Lucas habla de “nueva alianza”), aunque si la introdujeron los primeros transmisores, seguramente tenían conciencia de haber hecho explícito lo que estaba implícito. Véase también Tan, *Zion Traditions*, 204-16.

²⁵³ No debemos contraponer sacrificio de alianza y sacrificio expiatorio, puesto que iban de la mano: tal es la tendencia evidente en los targumes (Pesch, *Markus-evangelium* II, 359) y también en la descripción del cordero pascual como ofrenda (1 Cor 5,7).

²⁵⁴ En contraste con Wright, quien opina que “en conjunto, Isafas 40-55 proporcionó el material para el anuncio que Jesús hizo del reino” (*Jesus*, 603).

Dentro de la tradición de Jesús no hay otras referencias con posibilidades de cambiar tal conclusión²⁵⁵. No se puede afirmar, pues, que Jesús se veía a sí mismo como el siervo doliente. Es claro que pudo haber reflexionado sobre los pasajes del siervo, como evidentemente hizo con otros de las Escrituras. De hecho, cuanto más fuera visto ya entonces Is 53 como parte del más amplio tema del siervo doliente, más probable es que Jesús reflexionara sobre lo que los pasajes del siervo podían contribuir a su entendimiento del propio papel. La cuestión es que la tradición de Jesús no nos permite sacar una conclusión taxativa. Quizá esto sea atribuible simplemente a la insuficiencia de nuestros instrumentos críticos. Pero la tradición de Jesús tiene que ser determinante para nosotros, y hasta un modesto análisis histórico-tradicional de los pasajes esenciales suscita considerables dudas.

Entonces, ¿qué sentido dio Jesús a la muerte que evidentemente él previó con creciente certeza (y angustia) cuando su misión estaba a punto de culminar? La tradición indica varias respuestas probables. 1) Él iba a sufrir en obediencia a la voluntad de Dios, al igual que otros, los fieles y los justos, habían padecido antes. Quizá como los mártires Macabeos abrigaba la esperanza de que su muerte marcaría el final del sufrimiento de Israel. 2) En su condición de elegido para instar a su pueblo a la conversión y de algún modo reconstituir Israel en la progresiva crisis escatológica, probablemente esperaba sufrir como los santos del Altísimo habían sufrido en tiempos de los Macabeos. Posiblemente, en contraste con el personaje “como un hijo de hombre” de Daniel, se consideraba más destinado a servir que a ser servido. 3) Antes o después llegó probablemente a la conclusión de que la tribulación escatológica (el cáliz del sufrimiento, el bautismo con fuego), predicha en la predicación del Bautista, tendría que soportarla él mismo, quizá por sus discípulos o por un Israel renovado²⁵⁶.

²⁵⁵ Otras referencias son sugeridas en Jeremías, *Proclamation*, 286-87, y examinadas en Hooker, *Jesus and the Servant*, 62-102. El uso de *paradidonai* (“entregar”) en los LXX de Is 53,6.12 ha atraído la atención naturalmente, por la prominencia del término en las predicciones de la pasión (Mc 14,10-11.18.21.41-42.44; 15,1.10.15). Dada la probable alusión a Is 42 en las palabras procedentes del cielo en el Jordán (Mc 11,1 parr.), Cullmann afirma resueltamente que “Jesús tomó conciencia en el momento de su bautismo de que debería asumir el papel de *ebed Yahweh*” (*Christology*, 66-67), pero las palabras no son recordadas como un dicho de Jesús, por lo cual no sirven como indicación directa de la idea que él tenía de sí mismo (véase *supra*, § 11.5b). Por otro lado, Jesús parece haberse servido de Is 61,1-2 para expresar las prioridades de su misión (§ 15.6c), pero no hay indicios de que el profeta escatológico de Is 61 fuera identificado con el siervo de Is 53.

²⁵⁶ Recordemos, sin embargo, que Jesús preveía también para sus discípulos un gran sufrimiento (la tribulación escatológica, § 14.3e). Que cueste correlacionar las dos previsiones no es razón para dudar de que ambas pudieron tener su origen en Jesús.

4) Si Dios iba a establecer una nueva alianza con su pueblo, entonces, presumiblemente, sería necesario también un sacrificio de alianza: la muerte de Jesús podía constituir ese sacrificio²⁵⁷.

Mucho de esto es especulativo. ¿Cómo podría no serlo, cuando estamos tratando de hacer lo imposible: tener acceso a la mente de una figura histórica? Pero la especulación proviene directamente de datos de la tradición de Jesús, de cómo era él recordado en las primeras memorias formuladas de su misión. Y da sentido a lo que de otro modo parecería una táctica temeraria seguida por Jesús en sus últimos días.

Pero todavía hay más que decir y una nueva pregunta que necesita ser planteada.

17.6. ¿Esperaba Jesús el triunfo después de la muerte?

Ya he indicado mi conclusión de que a esta pregunta se puede responder afirmativamente. La respuesta deberá ser matizada teniendo en cuenta el carácter de la tradición de Jesús y los indicios de reflexión pospascual. Aquí, más que en ninguna otra parte, la tradición pudo haber sido formulada más o menos desde el principio a la luz de lo que los discípulos creían que había pasado la mañana en que las dos Marías fueron a visitar el sepulcro de Jesús. Aun así, no deja de haber una gran posibilidad de discernir una esperanza formulada inicialmente, antes de esa mañana²⁵⁸.

a. *Esperanza de triunfo final*

Anteriormente hemos señalado el firme convencimiento que había ya en el judaísmo del Segundo Templo respecto a que los justos no debían llegar a pensar que su comportamiento como tales era en vano. El mismo tema que prevé sufrimiento y muerte para el justo anuncia su triunfo final en el más allá.

1) Esto lo expresa de modo particularmente claro el libro de la Sabiduría en 3,1-9 y 5,1-5:

^{3,1}Pero las almas de los justos están en manos de Dios, y no habrá tormento que las alcance. ²A ojos de los necios, ellos estaban muertos; su aban-

²⁵⁷ Vögtle piensa que fue en la última cena cuando Jesús llegó a concebir su muerte no sólo como dictada por Dios (*Gerichtstod*), sino como necesaria para la salvación de otros ("Todesankündigungen", 111-12).

²⁵⁸ Contra la opinión de Keck, *Who Is Jesus?*, 110.

dono de este mundo era considerado una tragedia, ³y su marcha de entre nosotros una completa destrucción; pero ellos se encuentran en paz. ⁴Porque aunque a juicio de otros fueron castigados, su esperanza estaba llena de inmortalidad. ⁵Por una breve corrección recibirán abundante recompensa, porque Dios los puso a prueba y los halló dignos de él; ⁶los probó como oro en el crisol y los aceptó como holocausto. ⁷En el juicio de Dios aparecerá su resplandor, y se propagarán como chispas en el rastrojo. ⁸Dominarán naciones, gobernarán pueblos, y el Señor reinará sobre ellos eternamente. ⁹Quienes confían en él entenderán la verdad, y los fieles morarán con él en amor, porque la gracia y la misericordia son para sus santos, y él vela por sus elegidos.

^{5,1}Entonces los justos estarán en pie con gran seguridad frente a quienes los oprimieron y menospreciaron sus sufrimientos. ²Cuando los vean, los inicuos quedarán sobrecogidos de espanto y estupefactos por su salvación inesperada. ³Arrepentidos y con el espíritu lleno de angustia, se dirán unos a otros: “Éstas son las personas a las que antes, ¡insensatos de nosotros!, ridiculizábamos y hacíamos objeto de nuestros ultrajes. Pensábamos que vivieron en la locura y murieron sin honor. ⁵¿Cómo es que son contados entre los hijos de Dios? ¿Por qué comparten la suerte de los santos?”

Tampoco debe sorprendernos que los primeros cristianos utilizaran para sus reflexiones Sal 16,8-11 (Hch 2,25-28; 13,35), puesto que la confianza en Dios allí expresada parece continuar, más allá de la muerte, en una vida eterna y “delicias para siempre” ²⁵⁹.

^{16,1}Protégeme, oh Dios, porque en ti me refugio. ²Digo al SEÑOR: “Tú eres mi Señor; no tengo ningún bien aparte de ti”. ... ⁹Por eso se alegra mi corazón y exulta mi alma; y mi cuerpo descansa seguro. ¹⁰Porque no entregas mi alma al Sheol, ni dejas que quien te es fiel conozca la fosa. ¹¹Me muestras el camino de la vida. En tu presencia hay dicha completa; en tu mano derecha, delicias para siempre.

2) Si Jesús utilizó realmente la visión daniélica de “alguien como un hijo de hombre, entonces sólo necesitamos recordar la capacidad de esa visión para infundir esperanza de triunfo después del sufrimiento ²⁶⁰. Al igual que la figura como humana representaba a los santos del Altísimo en su justificación tras un terrible padecer, él daba ulterior expresión a la esperanza de triunfo final. Un nuevo indicio de que esa visión pudo influir en Jesús es que en ella se habla de un reino entregado a ese hijo de hombre (Dn 7,14), a los santos del Altísimo (7,18.22.27). Existe, pues, la posibilidad de un vínculo directo entre la expectativa de Jesús del reinado venidero y su propio destino en el triunfo futuro. Que Jesús pudo haber alu-

²⁵⁹ Lindars, *New Testament Apologetic*, 38-45; pero véase también B. Janowski, “Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis”, en Avemarie / Lichtenberger, *Auferstehung – Resurrection*, 3-45.

²⁶⁰ Véase *supra*, § 16.3b, 4c y 17.4c.

dido a tal esperanza parecen confirmarlo también la aspiración de algunos de los Doce a participar en el reinado (Mc 10,36 parr.) y el texto de Lc 22,29-30²⁶¹. Ambos pasajes indican de diferentes modos que esa participación está condicionada a haber participado antes en el sufrimiento²⁶², y nos devuelven al mismo círculo de pensamiento que el hijo de hombre doliente-triunfante.

3) Si Mc 14,24 recuerda palabras de Jesús sobre su muerte vista como sacrificio de alianza (§ 17.5d[3]), entonces debemos señalar que 14,24 está vinculado a 14,25, el “voto de abstinencia”, pronunciado con perspectiva de celebración en el reino de Dios (cf. Lc 22,18.20)²⁶³. Jesús podría haber entendido su muerte como el sacrificio que iba a renovar el pacto antiguo o hacer que entrase en vigor la nueva alianza. Pero, en tal caso, él esperaba también compartir sus beneficios, presumiblemente en una existencia *post mórtē*.

4) De darse el caso de que Is 53 hubiese influido asimismo en Jesús (aunque su tradición no nos permite afirmar nada al respecto), necesitaríamos simplemente recordar que también en Is 53 hay esperanza de triunfo para el siervo doliente después de la muerte. Baste con apuntar a 53,10-11, citado *supra* (§ 17.5d). Aquí también debemos recordar que, según los testimonios de predicación primitiva recogidos en Hechos, el más antiguo uso apologético de Is 53 en círculos cristianos estaba dirigido a explicar el tema del sufrimiento seguido de la exaltación²⁶⁴.

5) Por último, consideremos la idea más general de que, supuestamente, Jesús relacionó de algún modo su buena noticia de la inminente venida del reino con su propia muerte. No es probable que Jesús considerase ésta como señal del fracaso del plan divino, y sí, en cambio, que la entendiera como realización de ese plan o como incluida en él. Pese a constituir una perspectiva tan desalentadora, su muerte no era para Jesús una derrota ni un desastre. De lo contrario, ¿habría subido tan resueltamente a Jerusalén? Es mucho más posible que viera en su esperada muerte un preludio a la consumación del plan de Dios, los dolores de alumbramien-

²⁶¹ Véase *supra*, cap. 12, n. 205 y § 14.3c.

²⁶² Mc 10,38-39; Lc 22,28. El hecho de que Lucas haya añadido 22,28-30 a su versión del rechazo de la arrogante ambición de los discípulos (Lc 22,24-27/Mc 10,41-45) implica reconocimiento del mismo círculo de pensamiento.

²⁶³ Véase *supra*, § 12.4f; similarmente Gnllka, “Wie urteilte Jesus?”, 33-35; id., *Jesus*, 282-83; Schürmann, *Gottes Richt*, 210-13, 219-20; Becker, *Jesus*, 341-42; Müller, *Entstehung*, 42-46. Marcos 14,25 “indica que Jesús veía su muerte como parte inherente del proceso por el que el reino había de venir” (Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 269).

²⁶⁴ Véase Jucl, *Messianic Exegesis*, 119-33, y *supra*, n. 228.

to del mundo nuevo, o quizá incluso el medio por el que el reino habría de venir. Y si era así, seguramente esperaba obtener el triunfo después de la muerte y participar de la dicha permanente de ese reino.

Eduard Schweizer expone bien la cuestión, aunque desde la perspectiva de su tesis sobre el Hijo del hombre:

Si Jesús previó que él y sus discípulos iban a experimentar sufrimiento y rechazo, entonces, obviamente, no consideró esa futura situación como una catástrofe, sino como un acceso a la gloria del reino venidero. Si se llamó a sí mismo “el Hijo del hombre” y conectó el título (*sic*) con su humilde posición en la tierra así como con la gloria futura, entonces debió de esperar algo similar a su exaltación a la gloria de Dios²⁶⁵.

b. *Esperanza de resurrección*

¿Es posible que Jesús expresara su esperanza de triunfo final en términos de resurrección? Las predicciones de la pasión lo indican ciertamente: “después de tres días/al tercer día resucitará/será resucitado”. Pero ya hemos visto que su forma actual muestra claras señales de adaptación: la más vaga expresión “después de tres días” se ha convertido en “al tercer día”; la menos explícita “lo matarán” ha pasado a ser “lo crucificarán (§ 17.4c). Además, detrás los dichos aclarados *ex post facto* puede haber un más sencillo *mašal*: “el hombre va a ser entregado a los hombres”. En esta forma no se expresa esperanza de triunfo, de resurrección. ¿Es, pues, la expectativa de resurrección parte del desarrollo posterior del *mašal*?

La única razón para ponerlo en duda es que la resurrección era una forma de esperanza de vindicación que había llegado a ser prominente en el judaísmo del Segundo Templo. Esto queda de manifiesto en lo que generalmente es considerado una adición tardía (siglo IV o III a. C.) a Isaías (Is 24-27) y en Dn 12,1-3²⁶⁶.

Is 26,19: Revivirán tus muertos, sus cadáveres se levantarán. ¡Despertad, los que moráis en el polvo, y cantad de júbilo! Porque vuestro rocío es un rocío luminoso, y los muertos resurgirán de la tierra.

²⁶⁵ Schweizer, *Lordship and Discipleship*, 36 (cf. *id.*, *Erniedrigung*, 26-28, 31-33, 46-52); similarmente Barrett, *Jesus*, 76; Schillebeeckx, *Jesus*, 284-91, 311 (“Toda la vida de Jesús es una hermeneusis de su muerte”); Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 245-46, 269-70.

²⁶⁶ Para un estudio más completo véase H. C. C. Cavallin, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*. Parte I: *An Enquiry into the Jewish Background* (Lund: Gleerup, 1974); Collins, *Daniel*, 394-98; A. Chester, “Resurrection and Transformation”, en Avemarie / Lightenberger, *Auferstehung*, 47-77, y Hengel, “Begräbnis”, en el mismo volumen, 150-72.

Dn 1-3: ¹En aquel tiempo surgirá Miguel, el gran príncipe, el protector de tu pueblo. Será aquel un tiempo de angustia como no la ha habido desde que existen las naciones. Pero en aquel tiempo tu pueblo será salvado, todos sus hijos que estén inscritos en el libro. ²Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán, unos para la vida eterna, otros para la vergüenza, para el castigo eterno. ³Los sabios brillarán como el fulgor del firmamento, y los que guiaron a muchos a la justicia, como las estrellas por siempre jamás.

Las primeras expresiones de teología martirial ya manifestaban esperanza de triunfo final entendido como resurrección (2 Mac 7,9.14). Hay también una constante esperanza de resurrección expresada en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, aunque no está clara la medida en que hubo en ellos redacción cristiana ²⁶⁷, como sucede también con *1 Henoc* ²⁶⁸. Se sabe asimismo que los fariseos creían firmemente en la resurrección ²⁶⁹, al igual que el mismo Jesús ²⁷⁰. Por eso tendría muy poco de sorprendente que él hubiera interpretado como esperanza en la resurrección la perspectiva de triunfo final.

Esa esperanza se concretaba, casi con seguridad, en lo que podríamos definir como la resurrección general y final precedente al juicio universal (anunciado implícitamente en Dn 12,2), en el que se decidiría el destino perpetuo de cada cual (“unos para la vida eterna, otros para la vergüenza, para el castigo eterno”). *Si Jesús esperaba la resurrección, era presumiblemente como partícipe de la resurrección general y final de los muertos.*

Hay algunos indicios de empleo del lenguaje relativo a “resucitar” en servicio del concepto de profeta redivivo: Jesús visto como Juan el Bautista “resucitado de entre los muertos” (Mc 6,14 parr.), como Jeremías (Mt 16,14) o como “uno de los antiguos profetas resucitado” (Lc 9,8) ²⁷¹. Pero

²⁶⁷ *TestSim* 6,7; *TestJud* 25,1.4; *TestZab* 10,2; *TestBen* 10,6-8; cf. *TestLev* 18,13-14; *TestDan* 5,12; con claros ecos de Is 26,19. Véase Hollander / de Jonge, *Testaments*, 61-63.

²⁶⁸ *1 Hen* 22,13; 90,33; 91,10.(17b); 92,3; cf. 46,6; 51,1; 61,5; 62,15; 92,3; 104,2. Véase M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch* (Leiden: Brill, 1985) *ad loc.* Sobre si la comunidad de Qumrán compartía la creencia en una resurrección futura (sólo 1QH 14[=6],32-34 y 19[=11],12 merecen ser tomados en cuenta al respecto), véase H. Lichtenberger, “Auferstehung in den Qumranfunden”, en Avemarie / Lichtenberger, *Auferstehung*, 79-91.

²⁶⁹ El testimonio de Hch 23,6-8 y Mc 12,18 parr. concuerda con la descripción de los fariseos, sesgada desde una visión helenística, que hace Josefo (*Guerra*, 2.163, 165; *Ant.* 18.14, 16); en *m. San.* 10,1, la resurrección se ha convertido en artículo de fe para los rabinos.

²⁷⁰ Esto figura explícito en Mc 12,24-27 parr., pero seguramente, además, está implícito en Mt 8,11-12/Lc 13,28-29; y nótese Lc 16,19-31. Cf. *supra*, cap. 12, n. 234.

²⁷¹ K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* (Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976) llama la atención sobre este texto, en el que ve un ejemplo de “resurrección individual, no escatológica, de profetas” (15,22).

estos juicios proceden, según los evangelios, de personas perplejas, desconcertadas, que tratan de comprender un fenómeno impresionante: la actuación de Jesús como uno de los antiguos profetas o, inquietantemente, como el Bautista. Las esperanzas sobre el regreso de Henoc y Elías son similares sólo en parte, puesto que se creía que ninguno de los dos había muerto (§ 15.6a); pero el Seudo-Filón identificaba a Elías con Finjás (Nm 25)²⁷², mantenido con vida secretamente por Dios (en el monte Danaben) hasta su regreso en la figura de Elías (LAB 48.1). Y los rumores que circularon sobre el Nerón *redux* (retornado) después de su muerte, sobre el Nerón redivivo²⁷³, son un buen ejemplo de los temores o esperanzas que con respecto a una persona famosa o controvertida se podían generar después de su desaparición²⁷⁴. Sin embargo, tales especulaciones confusas no constituyen una teología coherente, como la que ya imperaba en el judaísmo del Segundo Templo con respecto a la resurrección final²⁷⁵. Aquí, el rasgo característico es que la esperanza de resurrección se atribuye a alguien antes de su muerte, a diferencia de la especulación relativa a la muerte de otro ocurrida anteriormente, pero inesperada o carente de suficientes testimonios²⁷⁶.

¿Podría ser, entonces, que en una o más ocasiones hubiera desarrollado Jesús el *mašal* relativo a la entrega del (hijo de) hombre a los hombres añadiendo la esperanza de triunfo final entendido explícitamente como resurrección?²⁷⁷ En las versiones más primitivas de la tradición atribuida a Jesús, él prevé su resurrección para “después de tres días”²⁷⁸. Casi con segu-

²⁷² R. Hayward, “Phineas – The Same Is Elijah: The Origin of a Rabbinic Tradition”: *JJS* 29 (1978) 22-38.

²⁷³ Para más información véase D. E. Aune, *Revelation* (WBC 52, 2 vols.; Dallas: Word, 1998) II, 737-40.

²⁷⁴ Cf. Mc 6,14, en referencia al Bautista, ¡aunque Herodes lo había hecho ejecutar! En Heb 11,35, la palabra *resurrección* es quizá utilizada tipológicamente: la devolución a la vida de niños muertos (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,18-37) prefigura la “resurrección mejor” (es decir, la resurrección final), así como los diversos elementos de la antigua alianza prefiguran la “esperanza mejor” de la nueva (Heb 7,19.22; 8,6; 9,23; 10,34; 11,16.35.40; 12,24). Alternativamente, la idea puede ser la de la madre de los siete hermanos mártires (2 Mac 7) recobrándolos en confiada esperanza de resurrección, con el mismo espíritu que mostró Abrahán, quien, después de haber estado a punto de sacrificar a Isaac, lo “recobró en figura (*en parabolè*)” (Heb 11,17-19; cf. 9,9).

²⁷⁵ Es igualmente poco claro si la bendición de Dios como “el que hace vivir a los muertos” (*Shemoné Esré* 2) alude a la resurrección o simplemente a la devolución a la vida mortal (cf. Sal 71,20; Tob 13,2; Sab 16,13; *José y Asenet* 20,7; *TestGad* 4,6).

²⁷⁶ Hay que señalar también que en la obra (probablemente del siglo I d. C.) *Las vidas de los Profetas* se piensa sólo desde la perspectiva de la resurrección final (2,15; 3,12).

²⁷⁷ Como opina, p. ej., Casey (cf. *supra*, n. 192).

²⁷⁸ Schaberg apunta que “después de tres días” podría ser una interpretación y reducción de “un tiempo, dos tiempos y medio tiempo” de Daniel (Dn 7,25; cf. Ap 11,2-12) (“Daniel 7, 12”, 210-11; véase *supra*, en n. 211).

ridad, tal expresión significa “pronto”, “en breve”, como en el período equivalente que encontramos en Lc 13,32-33 y Mc 14,58²⁷⁹. Eso cuadraría con la inminencia del desenlace que esperaba Jesús y con el período de abstinencia que él tenía previsto para antes de su participación en el banquete del reino (Mc 14,25 parr.)²⁸⁰. Dada la ambigüedad de una esperanza que sólo podía expresarse metafórica y simbólicamente (§ 12.6e), la imagen del resurgimiento a un nuevo día, de ser resucitado con otros a una forma final de existencia cualitativamente distinta de la vida que terminaba en la tierra, proporcionaba una expresión más nítida de esa esperanza que la mayoría de las otras imágenes. Cabe, por tanto, que Jesús articulase de ese modo su expectativa de vindicación.

Más aún, cabe que cualquier esperanza de resurrección que él abrigase para sí fuera la de compartir la resurrección final²⁸¹. Si relacionamos esta posibilidad con las creencias relativas al reino y a la tribulación, ya examinadas, entonces parece sumamente verosímil que Jesús entendiese la culminación de su misión como culminación del plan escatológico divino. Jesús (así como sus discípulos) sufriría la tribulación final por medio de la cual se cumpliría el plan de Dios; y la venida del reino se haría realidad. Su muerte introduciría ese período conclusivo, que iría seguido en breve (¿“después de tres días”?) de la resurrección general, el establecimiento de la nueva alianza y la venida del reino.

Esto nos deja las mismas ambigüedades de la diversidad de metáforas e imágenes con que nos encontramos al final del capítulo 12. Pero lo dicho hasta aquí es más de lo que, generalmente, han llegado a decir los buscadores históricos.

²⁷⁹ Véase Jeremías, *Proclamation*, 285; Meyer, *Aims of Jesus*, 182; Davies / Allison, *Matthew* II, 661; Bayer, *Jesus' Predictions*, 205-208; cf. Lindars, *Jesus*, 71-73; Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 246-47.

²⁸⁰ Cf. especialmente Bayer, *Jesus' Predictions*, 224-29, 249-53.

²⁸¹ Véase Evans, “Did Jesus Predict?”, 91-96.

Capítulo 18

Et resurrexit

18.1. ¿Por qué no concluir aquí?

En la *Misa en si menor* de Bach, al movimiento lento del coro “Crucifixus” sigue de inmediato el jubiloso alegre “Et resurrexit”, que es lo que se podía esperar en el culto cristiano. Pero en un estudio histórico de Jesús, ¿deberíamos seguir esa pauta? Después de todo, comoquiera que sea definida, la “resurrección” queda más allá de la historia, al menos en el sentido de “lo que puede ser observado mediante el método histórico”¹. La muerte, al menos por definición, es partida del continuo espacio-temporal, único campo donde un método histórico puede operar. Entonces, ¿por qué no terminar la búsqueda del Jesús histórico en su muerte? Si “el alejamiento de la historia” (capítulo 5) puede estar justificado en algún lugar, desde luego es aquí². Muchos buscadores aceptan la lógica de no mezclar las churras de la historia con las merinas de la fe, aunque luego añadan, a modo de epílogo, alguna referencia a la resurrección de Jesús³.

En este caso, sin embargo, no seguiré esa lógica, sino que concluiré el volumen con un capítulo sobre la resurrección de Jesús. Y lo haré por varias ra-

¹ Las limitaciones del método histórico y los problemas de emplear la expresión “acontecimiento histórico” al hablar de la resurrección son familiares a quienes se ocupan del tema. El reciente estudio de A. J. M. Wedderburn, *Beyond Resurrection* (Londres: SCM, 1999) es un modelo de escrupuloso cuidado a este respecto (cf. 9-19).

² Para una exploración y crítica de Barth y Bultmann sobre la cuestión véase Carnley, *Structure*, cap. 3, esp. 127-30.

³ Por ejemplo Sanders se limita a una sugestiva media página en *Jesus*, 230, pero incluye un epílogo de cinco páginas en *Historical Figure*, 276-80; Gnilka ofrece un “Easter Epilogue” (*Jesus*, 319-20), y Becker añade sólo una breve consideración sobre cómo la fe posresurreccional influyó en la recepción del material concerniente a Jesús (*Jesus*, 361-64).

zones. Primera, porque en la presente obra *El cristianismo en sus comienzos*, proyectada en tres volúmenes, conviene rematar este volumen primero, sobre Jesús, con un estudio de lo que los cristianos han creído siempre (desde el principio) que era lo más notable con respecto a él: su resurrección de entre los muertos. Tal creencia, tan atrás como podamos remontarnos, parece haber sido para el cristianismo no sólo su médula, sino también su presupuesto y punto de partida⁴. Todo argumento destinado a deslindar un movimiento de Jesús o forma de cristianismo que no celebre su resurrección inevitablemente tiene que utilizar como premisa lo que trata de probar (petición de principio), puesto que todos los datos disponibles (incluso Q) fueron conservados por iglesias que la celebraban⁵. Desde el punto de vista histórico podemos decir rotundamente: sin la resurrección de Jesús, no habría habido cristianismo. Si Jesús es la gran “presuposición” del cristianismo, también lo es su resurrección. Sin ésta, el cristianismo no se habría desarrollado.

La segunda razón es que los mismos evangelios consideraban la resurrección como el clímax de sus relatos sobre el Jesús recordado. La historia de Jesús habría quedado incompleta sin el relato de su resurrección⁶. Incluso en Marcos, que no recoge ninguna aparición de Jesús después de su muerte, se da clara noticia de que él ha resucitado y se anuncian sus apariciones (Mc 16,6-7)⁷. Debemos respetar esta creencia y estar dispues-

⁴ “Dios lo resucitó de entre los muertos” es quizá la más antigua afirmación y confesión distintivamente cristiana. De diversas formas aparece una y otra vez en los primeros escritos del cristianismo (Rom 4,24-25; 7,4; 8,11; 1 Cor 6,14; 15,4.12.20; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; Col 2,12; 1 Tes 1,10; Ef 1,20; 2 Tim 2,8; Heb 13,20; 1 Pe 1,21; Hch 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37). Fue la fe a la que se convirtió Pablo, probablemente en los dos o tres años siguientes al de la muerte de Jesús (1 Cor 15,3-8).

⁵ Sobre Q véase *supra*, § 7.4. J. S. Kloppenborg no discute la influencia de la “fe pascual” en Q (“‘Easter Faith’ and the Sayings Gospel Q”, en R. Cameron [ed.], *The Apocryphal Jesus and Christian Origins: Semeia*, 49 [1990] 71-99; para Q, “Jesús resucitó en sus palabras” [92]); pero, sin justificación suficiente, Kloppenborg da por cierto que si los “acontecimientos” pascuales hubieran sido importantes para la comunidad (o las comunidades) Q, habrían quedado incluidos en el “mundo narrativo” de Q. Mas ésta es una cuestión sobre la que volveremos en el vol. II.

⁶ Uso la expresión “el relato de su resurrección” de manera aproximativa. El relato es sobre el sepulcro vacío y las apariciones de Jesús después de su muerte; lo más cercano que tenemos a una descripción de la resurrección propiamente dicha está en el texto manifiestamente fantástico de *EvPe* 10,39-42. Por eso hay que tener cuidado para que el lenguaje utilizado no predisponga al buscador hacia una determinada lectura de los datos. Volveremos sobre esta cuestión en § 18.5.

⁷ Hay un consenso muy amplio en que el evangelio de Marcos concluía en 16,8 (datos textuales y análisis en Metzger, *Textual Commentary*, 122-26). El texto restante (16,9-20) muestra conocimiento de Lc 8,2; Lc 24,10/Jn 20,11-18; Lc 24,13-39 y de episodios de Hechos; probablemente fue añadido a Mc 16 en el siglo II para dotar al evangelio de un final más satisfactorio. Sobre la posibilidad de una terminación del

tos a investigar qué era lo que le servía de base⁸. Naturalmente, la inclusión por los evangelistas de la resurrección como parte de sus narraciones sobre la misión de Jesús nos viene a recordar que ellos veían toda la vida de Jesús a la luz de esa culminación. Pero ya hemos visto suficientes indicios del impacto que él había causado antes de su muerte, como para que podamos evitar preguntarnos también aquí qué era lo que se recordaba.

La tercera razón es que, como he venido subrayando desde el principio, no cabe esperanza, desde la perspectiva histórica, de llegar hasta un Jesús “objetivo” (como si fuera posible de algún modo separar los elementos “subjetivos” de las reacciones a sus palabras y obras). Todo lo que tenemos es la impresión causada por Jesús, el impacto cristalizado en la tradición: el Jesús recordado. En este aspecto, los capítulos finales de los evangelios no difieren de los precedentes. También reflejan el impacto que produjo Jesús; la “resurrección” es la cristalización de ese impacto. Como en los capítulos anteriores, debemos procurar discernir el perfil del cuerpo impactante de la impresión dejada por el impacto. También se sigue que, como en el caso del “Jesús histórico”, lo que produjo el impacto suele tener cierto carácter escurridizo. Si, por así decir, se nos escapa “el Jesús histórico”, menos aún podremos aprehender la “resurrección” de ese Jesús. Y el problema, en lo tocante a discernir y analizar el comienzo del proceso de tradición, no es esencialmente distinto⁹.

libro con la conjunción *gar* (“porque”) véase P. van der Horst, “Can a Book End with *gar*? A Note on Mark xvi.8”: *JTS* 23 (1972) 121-24.

⁸ Por la misma lógica podríamos haber incluido un estudio sobre la “ascensión” de Jesús (Lc 24,51). Pero en los evangelios no está clara la interrelación entre los conceptos “ascensión” y “resurrección” (cf. Lc 24,26; Jn 20,17). Contra lo que se suele pensar, Mateo no termina con una “ascensión” (Mt 28,16-20); y sólo Lucas, y sólo en su segundo libro, distingue claramente entre las dos (Hch 1,9-11). La cuestión es examinada más detenidamente en el vol. II.

⁹ Sigue siendo válido este famoso pensamiento de Bultmann: “Si lo sucedido aquel día en el sepulcro de Jesús es de algún modo un acontecimiento histórico adicional al de la cruz, lo es en el sentido del aumento de la fe en el Señor resucitado ... Todo lo que puede establecer la crítica histórica es el hecho de que los primeros discípulos llegaron a creer en la resurrección” (“New Testament and Mithology”, 42). Similarmente, Bornkamm: “El último hecho histórico disponible es la fe de los primeros discípulos en la resurrección de Jesús” (*Jesus*, 180). Mi investigación, sin embargo, va en un sentido ligeramente diferente: no me pregunto cómo se explica el surgimiento de la fe en la resurrección, sino cómo se explica el surgimiento de la tradición de ese acontecimiento. En cierta medida queda así soslayado el obstáculo aparentemente insalvable resultante del planteamiento por Wedderburn del problema: “‘Jesús ha resucitado’ no es una declaración histórica, ni es accesible al trabajo del historiador” (*Beyond Resurrection*, 9). Pero tal afirmación resulta discutible: “Jesús ha resucitado”, como declaración, es histórica y accesible a la investigación histórica; el problema reside en el contenido.

Aquí, como antes, sólo podemos avanzar escudriñando la tradición. Una y otra vez hemos encontrado buenas razones para concluir que el núcleo de las distintas tradiciones examinadas se formó más o menos merced al impacto que Jesús produjo con sus enseñanzas y obras; las tradiciones eran parte de la impresión causada. Es decir, la vivencia compartida por los seguidores de Jesús dio forma duradera a esas impresiones originarias. Las tradiciones surgieron enseguida, no mucho después del acontecimiento recordado, y desde el principio fueron referidas con diversidad de énfasis y de detalles. ¿Sucedió lo mismo con las que por consideraciones prácticas llamaremos “tradiciones de la resurrección”? Procedamos a verlo en el examen de los dos grupos en que se dividen: tradiciones relativas al sepulcro de Jesús y tradiciones de apariciones posresurreccionales.

18.2. La tradición del sepulcro vacío

Ya hemos señalado la probabilidad de que se diese a Jesús una sepultura digna aunque apresurada¹⁰. La tradición de que su sepulcro fue encontrado vacío “el primer día de la semana” es muy similar a las que ya hemos examinado: los sinópticos tienen versiones paralelas, mientras que el cuarto evangelio ofrece una distinta.

Mt 28,1-8	Mc 16,1-8	Lc 24,1-11
¹Después del sábado, cuando despuntaba el <u>primer día de la semana</u>, <u>María Magdalena</u> y la otra <u>María fueron</u> a ver el <u>sepulcro</u>. ²De repente hubo un fuerte temblor de tierra, pues un ángel del Señor bajó del cielo y, acercándose, <u>rodó la piedra</u> y se sentó en ella. ³Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve. ⁴Por miedo a él, los guardias se pusieron a temblar y se quedaron como muertos.	¹Pasado el sábado, <u>María Magdalena</u> y <u>María, la madre de Santiago</u>, y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarlo. ²Y muy temprano, <u>el primer día de la semana</u>, a la salida del sol, <u>fueron al sepulcro</u>. ³Se decían unas a otras: “¿Quién nos rodará la piedra de la entrada del sepulcro?” ⁴Pero, al mirar, observaron que <u>la piedra</u>, que era muy grande, ya había sido <u>rodada</u>. ⁵Cuando entraron en el sepulcro vieron a un joven vestido con una túnica blanca, que estaba sentado a la derecha, y se alarmaron.	¹Pero el <u>primer día de la semana</u>, muy de mañana, <u>fueron al sepulcro</u>, llevando los aromas que habían preparado. ²Encontraron <u>rodada la piedra</u> del sepulcro; ³pero, cuando entraron, no encontraron el cuerpo. ⁴Estando perplejas sobre esto, de repente se presentaron ante ellas dos hombres con vestidos deslumbrantes. ⁵Las mu-

¹⁰ Véase *supra*, § 17.1g.

¹Pero el ángel dijo a las mujeres: “No temáis, sé que buscáis a Jesús, el que fue crucificado. <u>Ha sido resucitado</u>. <u>No está aquí</u>, porque <u>ha sido resucitado</u>, como dijo. Venid a ver el sitio donde estaba. ²Luego id enseguida a decir a sus discípulos: ‘Ha sido resucitado de entre los muertos, y he aquí que va por delante de vosotros a <u>Galilea</u>; allí lo veréis’. Éste es mi mensaje para vosotras”. ⁸Ellas dejaron el <u>sepulcro</u> con miedo y gran alegría, y corrieron a comunicárselo a los discípulos.	¹Pero él les dijo: “No os alarméis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el que fue crucificado. <u>Ha sido resucitado</u>; <u>no está aquí</u>. Mirad, ahí está el lugar donde lo pusieron. ²Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a <u>Galilea</u>; allí lo veréis, como os digo”. ⁸Ellas salieron huyendo del <u>sepulcro</u>, dominadas por el terror y el asombro; y no dijeron nada a nadie, pues estaban asustadas.	jeros estaban asustadas e inclinaron el rostro a tierra. Pero los hombres les dijeron: “¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? <u>No está aquí, ha resucitado</u>. ⁶Recordad lo que os dijo cuando aún estaba en <u>Galilea</u>: ⁷que el Hijo del hombre tenía que ser entregado a pecadores, y ser crucificado, y resucitar al tercer día”. ⁸Entonces ellas recordaron sus palabras. ⁹Y volviendo del <u>sepulcro</u>, contaron estas cosas a los Once y a todos los demás. ¹⁰Las que contaron estas cosas a los apóstoles fueron <u>María Magdalena</u>, Juana, <u>María la madre de Santiago</u> y las otras mujeres que estaban con ellas. ¹¹Pero estas palabras les parecían a ellos un delirio, y no les daban crédito.
---	---	---

Mc 16,2; Lc 24,12	Jn 20,1-10
^{Mc 16,2}Y muy <u>temprano</u>, <u>el primer día de la semana</u>, a la salida del sol, <u>fueron al sepulcro</u>. ^{Lc 24,12}Pero <u>Pedro</u> se levantó y corrió al sepulcro. Asomándose, sólo vio <u>las vendas de lino</u>; entonces regresó a casa admirado de lo sucedido.	¹<u>Temprano el primer día de la semana</u>, estando todavía oscuro, <u>María Magdalena fue al sepulcro</u> y vio que la piedra había sido retirada del sepulcro. ²Entonces fue corriendo adonde Simón Pedro y el otro discípulo, aquel a quien Jesús quería, y les dijo: “Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde lo han puesto”. ³Entonces <u>Pedro</u> y el otro discípulo se dirigieron hacia el sepulcro. ⁴Los dos iban corriendo juntos, pero el otro discípulo corrió más que Pedro y llegó al sepulcro el primero. ⁵Se agachó a mirar y vio las vendas de lino en el suelo; pero no entró. ⁶Llegó Pedro seguidamente y entró en el sepulcro. Vio en el suelo <u>las vendas de lino</u>; ⁷también el sudario que había cubierto la cabeza de Jesús, pero no junto a las vendas, sino enrollado y puesto aparte. ⁸Luego el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro, entró también, y vio y creyó; ⁹porque hasta entonces no habían entendido la Escritura, según la cual Jesús debía resucitar de entre los muertos. ¹⁰<u>Los discípulos, entonces, volvieron a sus casas</u>.

Tenemos aquí un buen ejemplo del proceso de tradición. Hay un claro núcleo estable, como también en *EvPe* 12,50-57: María Magdalena y otras (?) ¹¹ fueron al sepulcro temprano, el primer día de la semana, y encontraron rodada la piedra; según las versiones sinópticas, vieron uno o dos ángeles ¹², los cuales les dijeron: “No está aquí, ha sido resucitado” ¹³; en cierto momento ellas (en Juan, inicialmente, Pedro y el otro discípulo) entraron en el sepulcro y vieron por sí mismas. En torno a este núcleo relativamente estable se teje el relato de maneras notablemente diversas. Algunas de las variaciones obedecen indudablemente a intereses de los evangelistas: Marcos deja al público en tensión, con las mujeres incapaces de decir nada a nadie (Mc 16,8) ¹⁴; Mateo introduce (algo torpemente) el relato sobre la guardia ¹⁵ y considera oportuno añadir otro temblor de tierra

¹¹ ¿Emplea Juan el recurso de “los compañeros silenciosos” (cf. Juan con Pedro y Silas con Pablo en Hch 3-4; 16-18)? Indicio de esto podría ser el plural “no sabemos” de María Magdalena en 20,2.

¹² Casi con toda seguridad estaba en la intención de Marcos que se entendiera que el “joven” (*neaniskos*) era un ángel (Mc 16,6). Era frecuente referirse a un ángel como *neaniskos*, *neanias* (Tob 5,5,7 [LXX S]; 2 Mac 3,26,33; Josefo, *Ant.* 5,213, 277; Heras[v] 2,4,1; 3,1,6; 3,2,5; 3,4,1; 3,10,1,7; Luciano, *Philops.* 25); también lo era presentar a los seres celestiales vestidos de blanco (Dn 7,9 [también Dios]; 2 Mac 11,8; *TestLev* 8,2; Hch 1,10; Ap 4,4; 7,9,13-14; 19,14; cf. 1 *Hen* 87,2; 90,21; Mc 9,3). Los otros evangelistas creían sin duda que la tradición se refería a ángeles (Mt 28,3-5; Lc 24,4,23; Jn 20,12). Cf., p. ej., Taylor, *Mark*, 606-607.

¹³ ¿Debemos incluir 16,7 en el núcleo? Es comprensible que Mateo y Lucas omitan tal nota, puesto que ellos proceden a narrar las apariciones en Jerusalén. Pero, aun cuando el versículo sea considerado una adición marcana (véase, p. ej., Bultmann, *History*, 85; C. A. Evans, *Resurrection and the New Testament* [Londres: SCM, 1970] 53, 60-61; R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* [Londres: SCPK, 1972] 53, 60-61), claramente trae su origen de tradición muy temprana atestiguada por 1 Cor 15,5-7 y las apariciones en Galilea (§ 18,3[8], *infra*; Pesch, *Markusevangelium* II, 538-39).

¹⁴ El silencio de las mujeres es coherente con el tema del “secreto marciano” (Mc 1,44; 5,43; 7,36; 8,30) y también, hasta el final, con la instrucción de 9,9: sólo después de las apariciones (anunciadas en 16,7) será tiempo de contar lo sucedido (cf. Räisänen, *Messianic Secret*, 207-11). El efecto es también relativizar el papel de las mujeres y destacar el de los discípulos como principales testigos (incluso para dar testimonio) de la resurrección (Pesch, *Markusevangelium* II, 536; D. R. Catchpole, *Resurrection People: Studies in the Resurrection Narratives of the Gospels* [Londres: Darton, Longman & Todd, 2000] 20-8); cf. *infra*, n. 26. El tema es modificado en Lc 24,11 (son los discípulos quienes responden negativamente a la noticia de las mujeres; similarmente Mc 16,11), pero con el similar efecto de hacer de Pedro el testigo principal (24,12,34). J. D. Hester, “Dramatic Inconclusion: Irony and the Narrative Rhetoric of the Ending of Mark”: *JSNT* 57 (1995) 61-86, opina que la “ironía retórica” de Marcos fuerza a los lectores a encontrar una interpretación que salve del fracaso al relato.

¹⁵ Mt 27,62-66; 28,4,11-15. El relato sobre la guardia es considerado generalmente como una adición apologética, ya que en otro caso no se explica el silencio de los demás evangelistas. La dificultad de conjugar la presencia de los guardias con la llegada de las mujeres al sepulcro es manifiesta en la secuencia 28,2-5 (y ¿qué hicieron

(28,2)¹⁶; Lucas convierte la promesa de una aparición en Galilea (Mc 16,7) en el recuerdo de algo dicho en Galilea (Lc 24,6-7)¹⁷; Juan resalta el papel de María Magdalena en preparación para la aparición con que va a ser honrada (Jn 20,11-18) y tiene interés en incluir el testimonio ocular de Pedro y el otro discípulo sobre el sepulcro vacío (20,3-10)¹⁸; el *Evangelio de Pedro* da relieve a un tema antijudío y adorna el relato con una conversación más completa entre las mujeres (*EvPe* 12,52-54).

Como en otros ejemplos de la tradición de Jesús, tiene poco sentido explicar las diferencias mediante la hipótesis de que Mateo y Lucas conocían sólo la versión ofrecida por Marcos¹⁹. Pudieron, naturalmente, haber adaptado el relato marcano; pero cuando se concibe el proceso de tradición sólo desde la perspectiva literaria cuesta explicar, por ejemplo, las diversas descripciones del momento del día (Mc 16,2 parr.). Y en conjunto tiene más sentido suponer que el relato del sepulcro vacío circulaba en varias versiones, constituidas por un núcleo fijo complementado con detalles, embellecimientos y énfasis todos ellos variables, como

luego ellos durante 28,5-10?). Además, la razón ofrecida para poner la guardia (conocimiento de que Jesús había anunciado su resurrección y evitación de que los discípulos pudieran proclamarla; cf. 27,63-64) tiene todo el aspecto de preocupación apologetica posterior: posiblemente se trataba de contrarrestar la explicación alternativa (que los discípulos habían robado el cadáver), antigua y todavía en circulación (28,15).

¹⁶ De nuevo el silencio de los otros evangelistas indica probablemente que estamos ante un adorno de narrador por parte de Mateo, como en 27,51-54. Es un modo de indicar la significación escatológica del acontecimiento (cf. Mt 24,7 parr.; Zac 14,4-5). Los lectores de la época estarían familiarizados con el modo de señalar acontecimientos de importancia fundamental hablando de perturbaciones en el cielo o en la tierra (véase, p. ej., Brown, *Death*, 1113-16, 1121-23).

¹⁷ Es difícil evitar la idea de que Lc 24,6 ("Recordad lo que os dijo cuando aún estaba en Galilea") modificó Mc 16,7 ("irá delante de vosotros a Galilea"), especialmente cuando se recuerda que Lucas omitió Mc 14,28 ("Pero después de haber sido resucitado iré delante de vosotros a Galilea"), texto al que obviamente alude Mc 16,7. La razón salta a la vista: Lucas optó por omitir toda referencia a las apariciones posresurreccionales en Galilea (véase particularmente Lc 24,49; Hch 1,4); cf. también vol. II.

¹⁸ ¿Es tan claro que "creyó" en 20,8 denota la "transferencia del aumento de la fe pascual desde las cristofanías al sepulcro vacío", como sostiene Fuller (*Formation*, 136)? Lo que Juan subraya es la prioridad de la fe del discípulo amado; pero enseguida añade: "porque hasta entonces no habían entendido la Escritura, según la cual Jesús debía resucitar de entre los muertos" (20,9), y procede a describir dos transiciones a la fe en la resurrección ejemplificadas por María (20,15-16) y Tomás (20,25-28), donde el tema de ver (a Jesús) es subrayado (20,29).

¹⁹ Crossan supone que todas las versiones del relato del sepulcro vacío derivan de Marcos (*Birth*, 556); similarmente Bultmann, *History*, 287; L. Geering, *Resurrection — a Symbol of Hope* (Londres: Hodder, 1971) 51; Funk, *Honest*, 221; íd., *Acts of Jesus*, 23-24, 465-66. Contrástese con la conclusión de Koester de que los tres escritos (Marcos, Juan, *EvPe*), "independientemente unos de otros, utilizaron un anterior relato de la pasión" (*Ancient Christian Gospels*, 240).

correspondía a un proceso de tradición oral. Mateo y Lucas tuvieron acceso a la versión marcana; pero en sus iglesias el relato del sepulcro vacío era sin duda parte de la tradición común, probablemente desde que existían esas comunidades²⁰. Bien podríamos preguntarnos si en los círculos de los que procedían los evangelistas hubo alguna vez iglesias que no conociesen y narrasen con adecuada intensidad dramática el relato del sepulcro vacío²¹. La otra posibilidad, que el relato en cuestión surgiese como parte de la celebración litúrgica de la primitiva comunidad de Jerusalén en el lugar del sepulcro²², es aún menos creíble. Hipotéticamente, tal tradición litúrgica habría permanecido estable en la forma y el contenido; no parece probable que una liturgia arraigada hubiera dado origen a esas formas diversas.

¿De dónde surgió la tradición? ¿Qué le dio el grado de estabilidad perceptible en las varias versiones?²³ Como sucede con las otras tradiciones que hemos examinado, hay una respuesta: los que de algún modo participaron en el episodio, los que experimentaron el impacto del acontecimiento, fueron quienes al referir lo que habían visto y oído dieron a la tradición su forma definitiva²⁴. Atendiendo a lo que se dice en la narración, esas personas debieron de ser las mujeres que vieron el sepulcro, o los pri-

²⁰ Lo más probable es que el relato premarcano de la pasión incluyese (y terminase con) 16,1-8; véase especialmente Pesch, *Markusevangelium* II, 519-20; U. Wilkens, *Resurrection* (Edimburgo: St. Andrew, 1977) 29, 39-44; P. Perkins, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection* (Londres: Chapman, 1984) 115-24; Becker, *Jesus*, 344.

²¹ H. von Campenhausen, "The Events of Easter and Empty Tomb", *Tradition and Life in the Church* (Londres: Chapman, 1984) 115-24; Becker, *Jesus*, 344.

²² Véase sobre todo L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung von Mk 16,1-8* (SBS 33; Stuttgart: KBW, 1969), y Schillebeeckx, *Jesus*, 331-37. Pesch observa que el tema central "no está aquí" indica que no había un interés especial en el sepulcro, como alguien (Schenke, *Markusevangelium* II, 537) pretende hacer ver.

²³ En contraste con su valoración de la aparición a los Once, Theissen y Merz pasan por alto esta característica al estudiar la tradición de la tumba vacía (*Historical Jesus*, 499-503).

²⁴ Evans, *Resurrection*, 75-79, se pregunta si "se puede determinar un núcleo histórico en el relato del sepulcro vacío" (76); pero un núcleo histórico no es lo mismo que un núcleo de tradición. A la vista del estudio de Pesch (*Markusevangelium* II, 537-38), también subrayaría yo mi discrepancia, con arreglo a mi forma de análisis histórico-tradicional, de lo que él describe como un "proceso de sustracción" (*Substraktionverfahrens*), mediante el que supuestamente se puede llegar a un "núcleo histórico" quitando todos los embellecimientos legendarios. Mi pretensión (como la suya) es siempre explicar cómo alcanzó la tradición su forma actual. Mi hipótesis (a diferencia de la suya) es que los elementos estables de una tradición indican la forma y el núcleo (no histórico) que dieron a la tradición su identidad, que conservaron ésta a través de diversas versiones y que eran constitutivos de la tradición desde el principio.

meros a quienes les fue contado el suceso, o el grupo inicial entre el que se celebró por primera vez el acontecimiento. Naturalmente, no sería referido de manera aislada. Estaba integrado en la celebración de la resurrección de Jesús. Pero ¿podemos concluir que era parte de esa celebración desde el principio? Hay varios indicios que invitan decididamente a dar una respuesta afirmativa²⁵.

a. *El papel prominente atribuido a María Magdalena y las otras mujeres*

Éste es uno de los aspectos más permanentes, pese a todas las variaciones de la tradición²⁶. Son ellas las primeras en dar la noticia de que el sepulcro está vacío; María tiene el honor de referir el suceso a los otros discípulos, convirtiéndose en *apostola apostolorum*²⁷. Pero, como es bien sabido, en la sociedad del Oriente Medio de la época las mujeres no eran consideradas testigos fiables: el testimonio de una mujer ante un tribunal era muy poco valorado²⁸. Y toda información de que, tiempo atrás, María ha-

²⁵ Cf. especialmente E. L. Bode, *The First Easter Morning: The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus* (AB 45; Rome: Biblical Institute, 1970) 151-75. W. L. Craig, *Assesing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus* (Lewinston: Mellen, 1989) ordena los argumentos y se inclina resueltamente a pensar que, en efecto, esa integración ocurrió desde el principio (352-73). Cf. también el objetivo examen que hace J. M. G. Barclay, "The Resurrection in Contemporary New Testament Scholarship", en G. D'Costa (ed.), *Resurrection Reconsidered* (Oxford: Oneworld, 1996) 13-30.

²⁶ Mt 28,8/Lc 24,9; Lc 24,22-23. Sobre el silencio de las mujeres (Mc 16,8) véase *supra*, n. 14. Por supuesto, Marcos no intenta sugerir que el relato termina con las mujeres. De un modo o de otro, la historia sigue, y ¡Marcos lo sabe! Es parte de su genio dejar el relato sin rematar, abierto para que las asambleas que lo oigan leer lo continúen con lo que saben que aconteció después y con lo que por experiencia personal saben que está aún sucediendo. Como nos recuerdan Pesch (*Markusevangelium* II, 535-36) y Wedderburn (*Beyond Resurrection*, 281, n. 320), la nota final de temor no necesariamente debe ser considerada como un dato negativo.

²⁷ Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 332.

²⁸ En Josefo vemos que eso obedecía probablemente al prejuicio ampliamente extendido en la época: "De mujeres no se admita testimonio alguno, a causa de la ligereza y precipitación propias de su sexo" (*Ant.* 4.219). Lucas comparte el mismo escepticismo (Lc 24,11). Posteriormente se especificó en la Misná que lo dispuesto en la Ley sobre el "juramento de testificación" (Lv 5,1) era aplicable a los hombres pero no a las mujeres (*m. Sebu.* 4,1); la inelegibilidad de las mujeres como testigos servía de modelo de cuantas condiciones y actividades hacían a una persona inelegible para testificar (*m. R.H.* 18,8). Todavía hoy en sociedades islámicas se considera que el testimonio de una mujer vale sólo la mitad que el de un hombre. Véase M. Hengel, "Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen", en O. Betz et als., *Abraham unser Vater*; O. Michel FS (Leiden: Brill, 1963) 243-56.

bía estado poseída por un demonio (Lc 8,2) difícilmente podía añadir credibilidad a cualquier noticia atribuida a ella en particular²⁹. ¿Por qué, entonces, se atribuyó tal testimonio a unas mujeres, a menos que el testimonio fuera recordado como procedente de ellas?³⁰ En cambio, ¿cabe argumentar seriamente que fue ideada en alguna comunidad de la Palestina del siglo I una historia que no habría podido mantenerse en pie frente a la incredulidad y suspicacia pública? Esta consideración sin más podría ser suficiente para explicar por qué la tradición citada por Pablo no incluye a las mujeres en su lista de testigos (1 Cor 15,4-8)³¹.

Es un tanto sorprendente que Marcos y Mateo no digan nada acerca de más testigos del sepulcro vacío, puesto que tenemos otros testimonios dentro de la tradición. La noticia del cuarto evangelista de que Pedro y el otro discípulo vieron directamente el sepulcro vacío (Jn 20,3-10) mal podía ser un intento de sustituir el testimonio de María Magdalena³², ya que Juan procede de inmediato a presentar a María honrada también con la primera aparición de Jesús (20,11-18). La noticia puede provenir en este caso del independiente testimonio de “aquel a quien Jesús quería” (20,2), que parece haber servido de fuente para al menos algo del evangelio de Juan³³. Lo que le da más validez es el testimonio corroborativo que se encuentra en Lc 24: no sólo en 24,12, citado anteriormente³⁴, sino también en la referencia de 24,24: “Algunos de los nuestros fueron también al sepulcro y lo hallaron tal como habían dicho las mujeres; pero a él no lo vie-

²⁹ Celso habla despectivamente del testimonio de “una mujer medio delirante” (Orígenes, *Contra Celso* 2.59).

³⁰ Que el relato inicial incluyese ángeles no supone una mejora ni un perjuicio para el testimonio relativo al sepulcro vacío; las visiones de ángeles eran parte de la “mecánica” en las experiencias de revelación (datos, p. ej., en C. A. Newsom, “Angels”, *ABD* I, 252). Cuestión debatida es si tal hecho condicionaba el proceso de *ver* tanto como el de *narrar*.

³¹ Véase Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 59-61: “Es mucho más probable que el papel destacado de las mujeres, particularmente de María Magdalena, se dejara luego en la oscuridad que esa tradición fuera añadida posteriormente” (60); Catchpole, *Resurrection People*, 199-201.

³² Sin embargo, H. Grass opina que Jn 20,2-10 es una adición secundaria a Jn 20,1.11-18 (*Ostergeschehen und Osterberichte* [Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961] 54-57).

³³ Sobre la significación aquí del “discípulo amado” cf. Brown, *John* 1004-7, y véase particularmente Jn 19,35 y 21,24 (Brown, 936-37, 1127-29). De la identidad del discípulo amado trataremos en el vol. 3. Por el momento remito al lector nuevamente a Brown (XCII-XCVIII).

³⁴ En el segundo bloque de texto al comienzo de § 18.2 Dada la fuerza de la testificación textual de Lc 24,12, es sorprendente que fuera omitido por la RVS y recibiera una calificación tan modesta en UBS³ (véase Metzger, *Textual Commentary*, 184, 191-93; Fitzmyer, *Luke*, 131, 1547; Lüdemann, *Resurrection*, 138-39).

ron”³⁵. Si había, pues, testimonios adicionales respecto al sepulcro vacío, el hecho de que Marcos y Mateo se contentasen evidentemente con lo referido por las dos Marías parece indicar el gran valor dado al testimonio de las mujeres, y desde el principio³⁶.

b. *Indicios arqueológicos*

Trabajos arqueológicos realizados sobre todo en Jerusalén aportan interesante corroboración indirecta. Los hallazgos indican que durante el período herodiano se extendió allí la práctica de dar a los restos una segunda sepultura. La sepultura inicial, típicamente en una cueva excavada en la roca, permitía que el proceso de putrefacción dejara el cadáver en el esqueleto. Probablemente un año después de la primera sepultura, los huesos eran recogidos y puestos en un osario, que luego se conservaba en un nicho³⁷. Un dato de particular interés es que esta práctica parece haber sido peculiar o exclusivamente judía³⁸. También que algunos de esos nichos (*kokim*) se han descubierto a metros tan sólo del emplazamiento tradicional del sepulcro de Jesús, lo cual confirma que el lugar original era una cantera que facilitaba tal práctica sepulcral³⁹.

¿Por qué la desarrollaron los judíos del período herodiano? La respuesta hay que buscarla seguramente en sus creencias sobre el destino de quienes atravesaban el umbral de la muerte. No puede ser accidental, pues, que la esperanza en la resurrección futura se hubiera extendido en las décadas anteriores, particularmente como resultado de la reflexión sobre los márti-

³⁵ El juicio de Lüdemann de que Lc 24,12 es “una ampliación de la tradición de Mc 16,1-8, realizada con base en la tradición de la primera aparición a Pedro” (*Resurrection*, 139) no explica por qué tanto 24,12 como 24,24 excluyen toda referencia a la aparición a Pedro. Si 24,34 era suficiente para salvaguardar la prioridad de Pedro también en cuanto a las apariciones, entonces 24,12 era innecesario.

³⁶ Carnley opina que las mujeres eran las únicas a las que se podía atribuir el testimonio del sepulcro vacío, puesto que los discípulos habían huido a Galilea (*Structure*, 59-60). Pero esto es desentenderse de las posibilidades que se desprenden de los textos Lucas y Juan, así como de la eventualidad de que no todos los discípulos, ni siquiera la totalidad de los Once, hubieran vuelto a Galilea (Lc 24,13-32; Jn 21,2: sólo siete de los Once).

³⁷ Theissen y Merz pasan esto por alto al sugerir la posibilidad de que el osario, en vez del sepulcro, se hubiera convertido en el punto focal del “culto de las reliquias” (*Historical Jesus*, 500). Funk parece desconocer tal práctica (*Honest*, 235).

³⁸ Detalles, gráficos y bibliografía técnica en R. Hachlili, “Burials”, *ABD* I, 789-94; Reed, *Archaeology*, 47-48 (citado supra, cap. 9, n. 177); véase también Meyers / Strange, *Archaeology*, 94-100. Hay referencias a la práctica, p. ej., en *m. B.B.* 6,4; *m. M.Q.* 1,5-6.

³⁹ Detalles y fotografías en Murphy-O'Connor, *The Holy Land*, 54-55.

res Macabeos⁴⁰. Ni tampoco que se concretara más bien como creencia en la reconstitución física de los que habían muerto⁴¹. La deducción obvia es que la práctica de la segunda sepultura se desarrolló con vistas a la esperada resurrección⁴². Puesto que ésta significaba reconstitución del cuerpo físico, era necesario evitar que los huesos se dispersaran y perdieran. Conservados juntos, Dios dispondría de la estructura sobre la que reconstruir el cuerpo. Tal reconstrucción ya había sido descrita en la gran visión de Ezequiel: huesos que se juntan unos con otros, y sobre los que crecen los nervios y la carne, a la espera del aliento (*ruaj/pneuma*) de la vida recreada (Ez 37,7-10)⁴³. La opinión rabínica posterior de que para reconstituir los cuerpos de los muertos todo lo que hacía falta era un pequeño hueso (*luz*, situado, según algunos rabinos, en la punta del cóccix y considerado indestructible)⁴⁴, presupone la idea anterior de que hacían falta todos los huesos y la discusión a que dio lugar porque muchos cuerpos estaban prácticamente destruidos o habían sido sepultados ya incompletos.

c. *Ausencia de todo indicio de sepulcro intacto*

Es manifiesta la importancia de los datos arqueológicos. En Jerusalén (y en todo Israel) la afirmación de que alguien había resucitado se habría entendido desde la perspectiva de la restauración o reconstitución de su

⁴⁰ Véase *supra*, § 17.6b.

⁴¹ Según 2 Mac 7, fue precisamente la tortura y mutilación de los siete hermanos lo que estimuló la esperanza en la reconstitución física. En ese trance brilla la fe en “una restauración eterna de la vida” (7,9), en recobrar los miembros amputados en la tortura (7,11), en recibir de nuevo del Creador la vida y el espíritu (*pneuma*) insuflados al nacer (7,22-23); y brilla también la esperanza de la madre en “recuperar” a sus hijos (7,29). Similarmente, al completar su horripilante suicidio, Razías “se arrancó las entrañas y, tomándolas con las manos, las arrojó contra la multitud, invocando al Señor de la vida y del espíritu para que se dignara devolvérselas” (14,46). 2 Bar 50,2 ofrece la seguridad de que la forma de los resucitados será la misma que tenían cuando murieron; OrSib 4.181-82: “Dios mismo remodelará los huesos y la carne de los hombres y los resucitará tal como eran antes”.

⁴² En discrepancia con S. Fine, “A Note on Ossuary Burial and the Resurrection of the Dead in First-Century Jerusalem”: *JJS* 51 (2000) 69-66. Crossan y Reed objetan también al respecto, señalando que el osario de Caifás es el de un saduceo que, como tal, no creía en la resurrección (*Excavating Jesus*, 237-41, 244). Pero frente a la irrevocabilidad de la muerte, en algunos podrían haberse modificado creencias anteriormente firmes.

⁴³ “El milagro de los huesos muertos” de Ez 37 ofrece esperanza para la era futura en Eclo 40,10; 4Q385, fragmento 2 = 4Q386, fragmento 1 = 4Q388, fragmento 8; *Vidas de los Profetas* 3,12; OrSib 2.221-24.

⁴⁴ Moore, *Judaism* II, 385.

cuerpo muerto. La consecuencia habría sido la desaparición del (antiguo) cuerpo: la resurrección física implicaba una sepultura vacía⁴⁵.

Además es notable que en el material disponible no haya la menor traza de cuestionamiento de las primeras afirmaciones cristianas respecto a la resurrección de Jesús con referencia a un sepulcro mantenido intacto⁴⁶. La posterior polémica rabínica contra las afirmaciones cristianas no llegó al punto de sugerir, por ejemplo, que los discípulos habían olvidado dónde estaba el sepulcro de Jesús. Mateo nos dice que en sus días circulaba aún el rumor de que el cuerpo había sido robado (Mt 28,15)⁴⁷. Si tal era el caso, entonces parece ser que los contrarios a la interpretación cristiana de los acontecimientos no negaron que el sepulcro estuviera vacío. Antes al contrario, siguieron la misma lógica: que hubiese aparecido vacío el sepulcro podía suponer resurrección, a menos que la explicación fuera otra⁴⁸.

Ese silencio es tanto más significativo cuanto que el relato del sepulcro vacío fue referido en Jerusalén probablemente no con mucha posterioridad al suceso. Como veremos más adelante, hay marcados indicios de que el movimiento de Jesús “despegó” en Jerusalén poco tiempo después de la crucifixión⁴⁹. Cualesquiera que sean los precisos detalles y fechas, *la resurrección de Jesús, y no sólo su doctrina*, parece haber constituido, desde el principio, lo central del mensaje distintivo del cristianismo primitivo⁵⁰. Hechos indica que esa predicación desencadenó ataques por parte de los res-

⁴⁵ Contra la tesis de que Marcos creó el relato del sepulcro vacío (J. D. Crossan, “Empty Tomb and Absent Lord [Mark 16:1-8]”, en Kelber [ed.], *Passion in Mark*, 135-52; también *Birth*, 556-59; A. Yarbro Collins, “The Empty Tomb and Resurrection According to Mark”, *Beginnings of the Gospel*, 119-48) hay que preguntar si una tradición sobre el sepulcro vacío en apoyo de la creencia la resurrección habría surgido en algún lugar fuera de Palestina.

⁴⁶ Esto mismo valdría si se hubiera sabido o supuesto que el cuerpo de Jesús había sido abandonado sin consideración alguna; pero tampoco hay indicio de ello (§ 17.1g). En cuanto a la posibilidad (aún contemplada por Carnley, *Structure*, 55-57, y Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 65) de que no se supiera el lugar donde Jesús había sido sepultado/dejado, tampoco hay indicio de ella en la primitiva polémica anticristiana.

⁴⁷ G. Stanton, “Early Objections to the Resurrection of Jesus”, en S. Barton / G. Stanton (eds.), *Resurrection*, L. Houlden FS (Londres: SPCK, 1994) 79-94, señala que la misma explicación era corriente cuando Justino escribió *Diálogo con Trifón*, 108 (84-86).

⁴⁸ “El surgimiento de la polémica judía es de considerable importancia, porque muestra que ‘resurrección’ para la mentalidad judía significaba resurrección *desde la tumba*” (Fuller, *Formation* 73).

⁴⁹ Véase vol. II.

⁵⁰ A este respecto es notable el empleo por Lucas de material primitivo en los sermones de Hechos; cf. en especial 2,22-32; 3,13-15.19-21; 10,36-41 (véase también n. 4, *supra*, así como *infra*, vol. II).

ponsables de haber “entregado” a Jesús, las autoridades del templo de Jerusalén (Hch 4-5), y no hay razón para ponerlo en duda⁵¹. La cuestión, obviamente, es que nada habría invalidado mejor las afirmaciones de Pedro y de los otros que un testimonio en contra respecto a lo sucedido a Jesús: cuerpo intacto después de sepultado, o irreconocible tras la descomposición, o dejado en algún lugar no recordado. Además, dada la coincidencia parcial entre las autoridades del templo y los saduceos, y habida cuenta de que éstos no creían en la resurrección, nada mejor que tales argumentos para explicar lo sucedido con el cuerpo de Jesús y demoler así la nueva doctrina con más facilidad. Un sepulcro vacío daba a sus oponentes, tanto cristianos como fariseos, demasiado margen para defender su creencia en la resurrección (Hch 23,6-9).

d. *Ausencia de toda noticia de veneración del sepulcro*

Uno de los factores más sorprendentes a considerar es que nada indica que en las primeras décadas del cristianismo se venerase algún sepulcro por ser aquel en que fue depositado el cuerpo de Jesús. Pese a las teorías en contra, Lucas⁵², que compartía una idea muy física de la resurrección de Jesús (Lc 24,39), nunca hace la menor alusión a culto u oración en el lugar donde se dio sepultura a Jesús, al narrar los comienzos del cristianismo en Jerusalén (Hch 2-5). Tampoco Pablo indica en ningún momento que una de las razones por las que visitó Jerusalén fuera venerar el lugar que acogió el cuerpo sin vida de Jesús. Esto es tanto más sorprendente por cuanto en el judaísmo de la época, como en otras religiones, está bien atestigüada la costumbre de honrar la memoria de difuntos dignos de especial reverencia construyéndoles tumbas apropiadas y (por implicación) venerando su lugar de descanso⁵³. En Israel, hasta el presente, se conserva el conocimiento de sepulcros de famosos profetas y maestros de antaño; y aun cuando determinadas tradiciones relativas a esos enterramientos tienen un

⁵¹ Obviamente, la actividad de Pablo como “persecutor” (“el que nos persigue”: Gál 1,23; también 13), desarrollada posiblemente dentro de los dieciocho meses siguientes a la crucifixión de Jesús, precedió al menos en unos pocos meses a su conversión, lo cual confirma que ya había persecución de los seguidores de Jesús meses después (un año o dos) de su muerte. Véase vol. II.

⁵² Véase de nuevo Schenke (n. 22, *supra*).

⁵³ 1 Mac 13,27-30; Josefo, *Guerra* 4.531-32; 5.506; *Ant.* 7.392; 13.249 (la tumba dejada intacta durante siglos); 16.179-83 (nótese los comentarios); 18.108; 20.95; Hch 2,29; “los que son fieles a Dios oran en ese lugar [el sepulcro de Jeremías] hasta el día de hoy” (*Vidas de los Profetas* 2,4); véase J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Gotinga: Vandenhoeck, 1958).

origen muy posterior⁵⁴, ellas mismas atestiguan un instinto y un genio característicamente judíos cuyas raíces penetran en un pasado remoto, muy anterior al tiempo de Jesús. Tanto Mateo como Lucas recuerdan a Jesús haciendo referencia a ese instinto de honrar las tumbas de los profetas (y de los justos, añade Mateo) (Mt 23,29/Lc 11,47), y no hay razón para dudar de lo que podríamos definir como una válida observación sociológica.

¿Por qué los primeros cristianos no siguieron ese piadoso instinto y tradición? La única respuesta obvia, a la luz de los datos hasta ahora examinados, es que no creían que el cuerpo de Jesús estuviera en sepulcro alguno. No podían venerar sus restos porque no creían que hubiera restos que venerar⁵⁵. Lo mismo se podría decir contra la explicación alternativa más antigua del sepulcro vacío, según la cual los discípulos habían robado el cuerpo (Mt 28,13-15)⁵⁶. Porque, de habérselo llevado ellos, habría sido inconcebible que no lo hubieran depositado reverentemente en algún otro lugar adecuado. Y en tal caso, habría sido no menos inconcebible que no hubieran mantenido una práctica de veneración más o menos subrepticia y que no hubiera llegado ningún rumor de ella a un círculo de discípulos más amplio. Esta considera-

⁵⁴ Véase, p. ej., Murphy-O'Connor, *The Holy Land*, 116-18, 124, 126-27, 137-39, 370, 397, 456.

⁵⁵ Presenté por primera vez este argumento en *Jesus and the Spirit*, 120. Examinándolo críticamente, Wedderburn (*Beyond Resurrection*, 63-65) considera que una mejor explicación es que ellos no habían podido identificar el cuerpo en una fosa común (aunque admite que la práctica de recoger los huesos y depositarlos en un osario presupone algún tipo de identificación en esos casos [citando a Brown, *Death*, 1210]) o que no quisieron venerar un lugar adonde varios cadáveres habían sido arrojados sin ningún miramiento (como correspondería al "pozo de cal" de Crossan [cf. cap. 17, n. 94, *supra*]; similarmente B. R. McCane, "'Where No One Had Yet Been Laid': The Shame of Jesus' Burial", en Chilton / Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, 431-52. Pero ¿tiene eso sentido, cuando los cristianos no tardaron en venerar una cruz? Una tradición con un núcleo tan consistente (que el sepulcro estaba vacío) es más probable que represente el recuerdo original. Wedderburn cita también la idea con que Carnley rechaza el argumento a la vista del "piadoso interés existente en nuestros días por el supuesto lugar del santo sepulcro" (*Structure*, 58; cf. Barclay, "Resurrection", 23); pero Carnley no tiene en cuenta que ese "piadoso interés" no se desarrolló hasta el período siguiente a la entronización de Constantino. Es un hecho la absoluta falta de indicios sobre tal interés por el sepulcro (vacío o intacto) en las primeras décadas del cristianismo. Si acaso, el desconcertante final de Mc 16,1-8 atestigua el carácter problemático de los primeros relatos sobre el sepulcro vacío, mientras que la confianza en la exaltación de un mártir iba de la mano con la veneración de su tumba (Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 177-78). Lüdemann, un poco en direcciones opuestas entre sí, argumenta que José de Arimatea asistió a la sepultura de Jesús, una sepultura conocida como ignominiosa, pero también que los primeros cristianos habrían venerado el sepulcro de Jesús si hubieran sabido dónde se encontraba (*Resurrection*, 45).

⁵⁶ Ésta es también la solución de Reimarus, *Fragments*, 161-64, 212 y, algo sorprendentemente, de Jeremías, *Proclamation*, 304-305.

ción es válida independientemente de que fueran muchos o pocos los que estuvieran en el secreto. La explicación recogida en la tradición evangélica sigue siendo la mejor alternativa: los primeros cristianos guardaban memoria de dónde había sido sepultado el cuerpo de Jesús (recuerdo conservado aún en tiempos de Constantino)⁵⁷; pero no tenían interés en el asunto, conscientes de que el sepulcro estaba vacío. Jesús no había permanecido en él.

e. *¿Y el testimonio de Pablo?*

Frente a todo esto es importante preguntarse si Pablo conocía la tradición del sepulcro vacío. Porque llama la atención que la más clara noticia de la tradición relativa a la resurrección fuera de los evangelios (1 Cor 15,3-8) atestigüe sólo apariciones, sin ofrecer ninguna referencia al sepulcro. Aún más notable es el hecho de que Pablo muestra tener del cuerpo resucitado (incluido el de Jesús) un concepto que no corresponde con la idea de la reconstitución física (15,13-16.20-23). El de la resurrección es un cuerpo diferente de aquel al que se dio sepultura (15,37-38); es un “cuerpo espiritual”, en contraste con el “cuerpo natural” de la existencia terrena (15,44-50)⁵⁸. ¿Significa esto que Pablo negaba la idea de la reconstitución física de Jesús en su resurrección y que, por lo mismo, no sabía nada acerca del sepulcro vacío, o se desentendía de él, o incluso rechazaba toda tradición al respecto?

No parece que se pueda dar una respuesta afirmativa. La tradición recibida por Pablo a su conversión no sólo hablaba de la muerte de Jesús, sino también de su sepultura: “lo que recibí [como tradición ya establecida fue] que Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras, que fue sepultado y que se apareció...” (15,3-4). ¿Por qué la segunda frase (“que fue sepultado”)? ¿Por qué no hay un paso inmediato de la muerte a la resurrección, como en otras referencias?⁵⁹ La respuesta más obvia es que la sepultura del cuerpo era un elemento importante en las declaraciones confesionales primitivas⁶⁰. De ahí, probablemente, el lugar principal de los relatos sobre la sepultura del cuerpo, pero también sobre el sepulcro vacío, en las primeras tra-

⁵⁷ Véase *supra*, cap. 17, n. 105.

⁵⁸ Véase *infra*, § 18.5b y vol. II.

⁵⁹ P. ej., Hch 3,15; 10,39-40.

⁶⁰ Véase *supra*, cap. 17 n. 96. Incluso si 1 Cor 15,4 tiene como objeto confirmar la realidad de la muerte (Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 87), lo que la confirmaba era precisamente la sepultura del cuerpo. Aunque Pablo pudo haberse desinteresado respecto a si estaba (o no) vacío el sepulcro de Jesús (Grass, *Ostergeschehen*, 173; Lüdemann, *Resurrection*, 46), de ello no se sigue en absoluto que la tradición por él recibida reflejase un desinterés similar (K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* [Q1] 38; Friburgo: Herder, 1968] 78-86). Por otro lado, la confianza de Craig va más allá de los indicios: “Pablo creía ciertamente que el sepulcro estaba vacío” (*Assessing*, 11.3).

diciones de la resurrección⁶¹. En este punto, el argumento podría funcionar a la inversa. Porque se da el interesante hecho de que Pablo hace referencia a lo que pasó con el cuerpo de Jesús, aunque su concepto del cuerpo resucitado (acaso) no estaba tan estrechamente relacionado con el cuerpo muerto como hemos supuesto para el concepto jerosolimitano de la resurrección⁶².

Probablemente, la mejor explicación de los diferentes conceptos es que Pablo se desenvolvía en un ambiente más característicamente helenístico, donde se suponía una relación menos estrecha entre carne y espíritu que en la concepción judía del cuerpo. Más adelante retomaré esta cuestión⁶³. Por el momento su pertinencia es doble. 1) El concepto paulino parece ser de segunda etapa, ocasionado por la propagación del anuncio cristiano en el más amplio mundo helenístico allende Palestina. Lo cual implica que en cierto grado era una reacción o una huida frente a un concepto más antiguo (aún recordado sumariamente en la mención de la sepultura dentro de la declaración confesional recibida por Pablo). Lo que a su vez nos retrotrae a la tradición del sepulcro⁶⁴. 2) En cierta medida, los dos ramales de tradición (sepulcro vacío, apariciones posresurreccionales) eran independientes uno del otro⁶⁵. Pablo pudo prescindir virtualmente del primero; y las primeras refe-

⁶¹ Fitzmyer dirige la atención a la formulación similar que se encuentra en Hch 13,28-31: crucificado, sepultado, resucitado y aparecido (*Luke*, 1534); al igual que en Hch 2,29, "sepultado" significa, probablemente, depositado tanto en una fosa como en un sepulcro excavado en la roca. Como sugieren otros dos textos de Lucas (Lc 23,52-24,7 y Hch 13,28-31), la referencia a la sepultura entrañaba seguramente la idea de un sitio entonces libre de otros restos humanos. Quienes sugieren que la *afirmación* de que el sepulcro estaba vacío precedía al *relato* de su descubrimiento no se dan cuenta de que, casi con toda seguridad, tal afirmación habría tomado forma narrativa desde el principio.

⁶² Pero el argumento de M. Goulder ("Did Jesus of Nazareth Rise from the Dead?", en Barton / Stanton [eds.], *Resurrection*, 58-68) de que el relato marciano del sepulcro vacío fue creado para atender "una necesidad concreta de una iglesia paulina que creía en la resurrección física" (64-65), es extraño: ¿qué indicios hay de la creencia en una resurrección *física* por parte de una iglesia *paulina*?

⁶³ Véase *infra*, § 18.5b.

⁶⁴ Nótese que estoy dando la vuelta al habitual argumento de que las tradiciones más antiguas eran sólo de apariciones y que la tradición del sepulcro vacío es un embellecimiento legendario posterior, destinado a proporcionar una prueba para la preexistente creencia en la resurrección de Jesús e indicativo de una creciente concepción materialista de ella (véase esp. Grass, *Ostergeschehen*, 88-90, 173-86). El enfoque de Pablo no debe servir como ejemplo de anterior concepción de la resurrección de Jesús dentro de Palestina. Véase *infra*, § 18.5b.

⁶⁵ Véase la parte mollar de la conclusión a que llega Campenhausen en su análisis: los datos "esenciales y fiables" son "una serie de indudables apariciones de Cristo, que pueden ser situadas en Galilea, y el descubrimiento del sepulcro vacío en Jerusalén" ("Events of Easter", 77). Similarmente U. Wilkens, "The Tradition-History of the Resurrection of Jesus", en C. E. D. Moule (ed.), *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* (Londres: SCM, 1968) 51-76; J. E. Alsup, *The*

rencias sobre el sepulcro vacío no mencionan ninguna aparición en el mismo sepulcro. Esta contención hace difícil sostener que una tradición dio origen a la otra⁶⁶. Por el contrario, aunque interdependientes en lo tocante a la concepción más temprana de la resurrección de Jesús, las tradiciones parecen haber surgido de recuerdos independientes, mantenidos vivos por ellas.

Tenemos aquí además una tradición (Mc 16,1-8 parr.) que, como la mayor parte de las ya vistas, debió de comenzar como declaración de un testigo ocular, enseguida apreciada por su valor potencial y luego referida una y otra vez en los círculos de los primeros discípulos como un componente básico de su convicción de que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos.

18.3. Tradiciones sobre apariciones de Jesús

La segunda serie de tradiciones, mucho más extensa, es también mucho más diversa. De hecho no hay nada similar en la tradición de Jesús, y un análisis sinóptico efectivo resulta prácticamente imposible. En el cuadro siguiente expongo los datos en un orden cronológico tan ajustado como lo permiten nuestros conocimientos, aunque no doy ningún valor a las relaciones cronológicas en esta fase.

¿A quién?	¿Dónde?	¿Cuándo?	Mateo	Marcos	Lucas	Juan	1 Corintios
1. María	Sepulcro	Dom. a.m.		(16,9)		20,11-18	
2. Mujeres	Cerca sepul.	Dom. a.m.	28,8-10				
3. Pedro	?	Domingo			24,34		15,5
4. Cleofás	Emaús	Dom. p.m.		(16,12-13)	24,13-35		
5. Los Once	Sala arriba	Dom. atard.			24,36-49	20,19-23	15,5
6. Los Once	Sala arriba	+ 7 días				20,26-29	
7. ¿120?	Jerusalén	40 días			Hch 1,3-11		
8. Los Once	Galilea	?	28,16-20	16,7		21,1-23	
9. 500+	?	?					15,6
10. Santiago	?	?					15,7
11. Apóstoles	?	?					15,7
12. Pablo	Damascos	¿+ 2 años?			Hch 9, etc.		15,8

Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition (Stuttgart: Calwer, 1975) 85-116. La misma observación constituye el argumento inicial del estudio de Panenberg, "Jesus' Resurrection as a Historical Problem", *Jesus*, 88-89. Véase también I. U. Dalferth, "Volles Grab leerer Glaube? Zum Streit um die Auferwekung des Ge-kruezigten": *ZTK* 95 (1988) 379-409.

⁶⁶ Cf. Lüdemann, *Resurrection*, 171-72; pero contrástese con su antigua conclusión de que "El relato [Mc 16,1-8] se formó a partir del 'dogma'" (121), en referencia a 1 Cor 15,3-5.

1) y 2) *Aparición(es) a las mujeres* – Mt 28,8-10; Jn 20,11-18.

Mt 28,8-10	Jn 20,11-18
⁸Ellas dejaron el sepulcro con miedo y gran alegría, y corrieron a comunicárselo a los discípulos. ⁹He aquí que Jesús les salió al encuentro y les dijo: “¡Dios os guarde!” Acercándose, ellas se abrazaron a sus pies y lo adoraron. ¹⁰Entonces les dijo Jesús: “No temáis. Id a decir a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán”.	¹¹Pero María estaba llorando fuera del sepulcro. Mientras lloraba se inclinó hacia el sepulcro; ¹²y vio dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y el otro a los pies. ¹³Le dijeron: “Mujer, ¿por qué lloras?” Les respondió: “Se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto”. ¹⁴Dicho esto, ella se volvió y vio a Jesús allí de pie, pero no sabía que era Jesús. ¹⁵Jesús le dijo: “Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?” Ella, suponiendo que era el encargado del huerto, le dijo: “Señor, si te lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, y yo misma iré a llevármelo”. ¹⁶Jesús le dijo: “¡María!” Ella lo reconoció y le dijo en hebreo: “¡Rabbuni!” (que significa “Maestro”). ¹⁷Jesús le dijo: “No me retengas, porque todavía no he subido al Padre. Pero ve adonde mis hermanos y diles: ‘Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios’”. ¹⁸María Magdalena se fue y anunció a los discípulos: “He visto al Señor”; y les contó que él le había dicho estas cosas.

¿Estamos aquí ante versiones variantes de una misma tradición? A primera vista, la respuesta obvia es “no”. Difieren en cuanto a participantes, emplazamiento y contenido, aparte de carecer de un núcleo común. Pero es que además hay un manifiesto contraste entre el vago y poco satisfactorio relato de Mateo y el primero de una serie de encuentros artística y emocionalmente deliciosos (sobre todo en los diálogos de Jesús con María, Tomás y Pedro) con que finaliza el cuarto evangelio⁶⁷. A mayor abundancia, el relato de Juan tiene los temas característicamente joánicos de las referencias de Jesús a su Padre y a su ascensión⁶⁸, ésta curiosamente situada, al parecer, entre la primera aparición y las restantes⁶⁹. Por otro lado hay varios puntos de coincidencia: la primera aparición, la participación de María Magdalena, la estrecha conexión de lo narrado con el sepulcro vacío, la acción de agarrar (*kratein* [Mateo]) o de tocar (*haptesthai* [Juan]) a Jesús y el encargo de informar a los otros discípulos (“mis hermanos”)⁷⁰.

⁶⁷ Es fácil comprender por qué el relato joánico ha inspirado a los artistas mucho más que el mateano.

⁶⁸ Cf. en particular Jn 1,51 y 3,13, así como las referencias de Juan a Jesús “levantado” (3,14; 8,28; 12,32.34) y glorificado (7,39; 12,16.23; 13,31; 17,1.5).

⁶⁹ Véase especialmente Brown, *John*, 992-93, 1011-17.

⁷⁰ Davies / Allison, *Matthew* III, 668-69. En disenso de quienes sostienen que Mt 28,9-10 se construyó a partir de Mc 16,1-8, como Grass, *Ostergeschehen*, 111 (“un simple duplicado de la angelofanía”); Fuller, *Formation*, 78 (y de nuevo en 137), quien concluye que la anterior tradición de la angelofanía fue convertida en una cristofanía (pero Mateo *conservó* la angelofanía!); Alsop, *Post-Resurrection Appearance Stories*, 111-14.

En realidad, las variaciones no son mayores que en otros casos donde Juan parece haber utilizado una versión similar a la que encontramos en los sinópticos⁷¹. ¿Ocurre simplemente, pues, que una tradición del mismo acontecimiento (o de la misma declaración) adquirió formas tan diversas a través de sucesivas comunicaciones orales?

Cualquiera que sea la historia de la tradición subyacente a los dos relatos, la cuestión clave para nosotros es la planteada anteriormente en relación con las tradiciones del sepulcro vacío: ¿por qué esos evangelistas reconocieron el papel de primeros testigos a las mujeres? Como ya hemos visto (§ 18.2a), mal podía ser una táctica para inspirar confianza en que Dios había resucitado a Jesús. Es más, ¿por qué incluyó Mateo la aparición a las mujeres, cuando la principal finalidad del relato no era sino reforzar el mensaje ya dado por los ángeles de que los discípulos verían en Galilea a Jesús resucitado? Mateo podía haber omitido fácilmente 28,9-10, con lo cual la transición a la aparición en Galilea (28,16-20) habría resultado incluso más ágil⁷². La única respuesta obvia es que en la memoria colectiva de las iglesias primitivas había un persistente recuerdo de que los primeros testigos habían sido mujeres, recuerdo que Mateo no podía pasar por alto aunque su inclusión supusiera un engorro desde el punto de vista narrativo.

Similarmemente, ¿por qué dio Juan tal prominencia a María Magdalena en esta etapa tardía de su narración? A diferencia de otros personajes que destacan en los relatos joánicos de apariciones⁷³, ella no tiene papel hablado anteriormente en el cuarto evangelio. Juan no intenta identificarla como la mujer sorprendida en adulterio (8,2-11, si tal texto era parte de la narración joánica original) ni como la María que ungió los pies a Jesús

⁷¹ Señaladamente en Jn 4,46-54 par.; Mt 8,5-13/Lc 7,1-10 (*supra*, § 8.4b); Jn 6,1-14 parr.; Mc 6,32-44 parr. (*supra*, § 15.7f). Como en estos casos, es poco probable que Juan derivase su versión del paralelo sinóptico (pese a la opinión de Crossan, *Birth*, 560-61); la prueba de Crossan sobre "peculiaridades redaccionales de un escritor descubiertas en otro" (565), en este caso en que Juan conoce la peculiaridad redaccional mateana "mis hermanos" (561), depende de la idea de que Mt 28,9-10 es una derivación redaccional de Mc 16,1-8 (560), idea insostenible porque supone que todas las divergencias en la tradición evangélica deben ser explicadas desde el punto de vista de la dependencia literaria. Muy diferente es la opinión de Koester: "Cada uno de los autores de los evangelios llegados hasta nosotros y de sus finales secundarios obtuvo esos relatos epifánicos de su tradición particular, no de una fuente común" (*Ancient Christian Gospels*, 220).

⁷² No veo de qué modo 28,9-10 proporciona "una mejor transición entre el relato sobre el sepulcro y la cristofanía final" (Lüdemann, *Resurrección*, 131).

⁷³ Tomás en 11,16; 14,5; Simón Pedro en, p. ej., 1,42; 6,68; 13,6-11.36-38; 18,15-18.25-27.

(12,1-8)⁷⁴. María Magdalena aparece por primera vez como testigo de la crucifixión (19,25) antes de tomar un papel protagonista en el drama en los episodios de 20,1-18. También aquí la explicación más obvia es que Juan (la tradición joánica) guardaba un recuerdo temprano (¿procedente del discípulo amado?) de que María de Magdala había sido realmente la primera en ver a Jesús⁷⁵.

3) *Aparición a Pedro* – Lc 24,34; 1 Cor 15,5.

Lc 24,34	1 Cor 15,5
El Señor ha resucitado realmente y se ha aparecido (<i>ōphthē</i>) a Simón.	y se apareció (<i>ōphthē</i>) a Cefas.

Ambas declaraciones tienen un tono formulario: este lenguaje es más de confesión eclesial que de testimonio personal. Su función aquí es situar la aparición a Pedro⁷⁶ en primer lugar en cuanto a importancia. En la lista paulina de testigos, Pedro es el primero (1 Cor 15,5). En el relato de Lucas, la escena de la aparición a Cleofás y su compañero es desarrollada por completo (Lc 24,13-32); pero, a su regreso a Jerusalén, la declaración confesional de los Once se antepone (24,34) a su relato de la aparición (24,35). Puesto que ni Lucas ni Pablo mencionan apariciones a mujeres, mal podemos evitar preguntarnos si llegó hasta ellos noticia de tales sucesos pero optaron por no mencionarlos o incluso por suprimir las referencias recibidas. Esto podemos juzgarlo como muy posible. La alternativa –que no tenían conocimiento de tales apariciones– es bastante improba-

⁷⁴ La tradición popular de siglos posteriores de que María había sido una prostituta está basada (sin justificación) en la identificación que se hace de ella con la mujer de Jn 8,2-11 y/o con la “pecadora” del relato lucano de la unción (Lc 7,36-38) paralelo a Jn 12,1-8 (hay una llamativa coincidencia parcial entre Lc 7,38/Jn 12,3); véase, p. ej., R. F. Collins, “Mary”, *ABD* IV, 580, 581-82.

⁷⁵ Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 496-99; Funk, *Acts of Jesus*, 478-79 (“María estuvo entre los primeros testigos de la resurrección de Jesús”). Lüdemann hace un análisis bastante confuso (*Resurrection*, 157-60). Byrskog se pregunta con razón respecto al testimonio de las mujeres, y el de María Magdalena en particular: “¿Cómo sino por la influencia de ellas en la comunidad primitiva habría resistido la noticia de su presencia la fuerza androcéntrica de transmisión y redacción?” (*Story as History*, 78-82). “La tradición tenía demasiada fuerza para quedar borrada” (J. Lieu, “The Women’s Resurrection Testimony”, en Barton / Stanton [eds.], *Resurrection*, 34-44). Véase C. Setzer, “Excellent Women: Female Witness to the Resurrection”: *JBL* 116 (1997) 259-72.

⁷⁶ En sus cartas, Pablo suele referirse a Pedro llamándolo Cefas (*Kēphas*, 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14), el nombre que, según la tradición, le puso Jesús (Jn 1,42; Mt 16,18); véase J. A. Fitzmyer, “Aramaic *Kēpha*’ and Peter’s Name in the New Testament”, *To Advance the Gospel: New Testament Studies* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 1988) 112-24.

ble, habida cuenta de las tradiciones que influyeron en Mateo y Juan. Una vez más la motivación parece estar clara: la poca estima en que se tenía el testimonio de las mujeres en general.

Al mismo tiempo conviene señalar que Lucas no ha forzado la prioridad temporal de la aparición a Pedro situándola, por ejemplo, en el sepulcro (¿en sustitución de la referencia en que Jn 20,11-18 estaba basado?). Por el contrario, manifiesta explícitamente que los hombres que fueron al sepulcro no vieron allí a Jesús (24,24). La prioridad de la aparición a Pedro no es anunciada con tambores y trompetas. Hay al respecto una reticencia que podría reflejar la reticencia del propio Pedro sobre la cuestión ⁷⁷.

¿Deberíamos incluir Jn 21,15-24 en este punto?

¹⁵Cuando hubieron terminado de comer, dijo Jesús a Pedro: “Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?” Él le dijo: “Sí, Señor, tú sabes que te amo”. Le dijo Jesús: “Apacienta mis corderos”. ¹⁶Le dijo por segunda vez: “Simón, hijo de Juan, ¿me amas?” Él le dijo: “Sí, Señor, tú sabes que te amo”. Le dijo Jesús: “Cuida de mis ovejas”. ¹⁷Le dijo por tercera vez: “Simón, hijo de Pedro, ¿me amas?” Pedro se sintió herido al ser preguntado por tercera vez: “¿Me amas?” Y le dijo: “Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te amo”. Le dijo Jesús: “Apacienta mis ovejas”. ¹⁸En verdad, en verdad te digo que, cuando eras joven, tú mismo te ceñías el cinto e ibas adonde querías. Pero cuando seas viejo extenderás los brazos y otro te ceñirá y te llevará adonde no quieras”. ¹⁹(Dijo esto para indicar la clase de muerte con la que iba a glorificar a Dios.) Después le dijo: “Sígueme”. ²⁰Pedro se dio la vuelta y vio que los seguía el discípulo al que Jesús amaba; era el que durante la cena se había reclinado en Jesús y había dicho: “Señor, ¿quién es el que te va a traicionar?” ²¹Al verlo, Pedro dijo a Jesús: “Señor, y éste, ¿qué?” ²²Jesús le dijo: “Si quiero que se quede hasta que yo venga, ¿a ti qué te importa? ¡Sígueme!” ²³Por eso en la comunidad se extendió el rumor de que este discípulo no iba a morir. Pero Jesús no había dicho a Pedro que no moriría, sino: “Si quiero que se quede hasta que yo venga, ¿a ti qué te importa?” ²⁴Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero.

⁷⁷ Esta observación debilita el argumento de W. Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth* (Londres: SCM, 1970) 89-96, de que la fe de todos los otros discípulos en la resurrección derivaba de la de Pedro (“Sólo la aparición a Pedro fue trascendente”, 93). Para sostener la prioridad de la fe de Pedro se ve en la necesidad de argüir que 20,8 implica que Pedro también creía y que el discípulo amado fue el “segundo en creer” (58-59). Similarmente Lüdemann: “Todas las otras experiencias pascuales tienen como base el primer credo cristiano: que Jesús había resucitado y se había aparecido a Simón”; “la primera aparición a Pedro demostró ser formalmente ‘contagiosa’” (*Resurrection*, 143, 174). Un buen ejemplo de la anterior confianza en cuanto a esto es la cita que hace Weiss de Weizsäcker: “El hecho de que Pedro fuera el primero en ver al Señor resucitado es el dato histórico más seguro en toda esta oscura historia” (*Earliest Christianity*, 24).

Aunque situado en el contexto de una aparición a siete discípulos (21,1-14), el relato joánico⁷⁸ tiene un carácter personal, incluso íntimo. La triple formulación de la pregunta “¿Me amas?” tiene obviamente como fin reflejar la triple negación de Jesús por Pedro (18,17-18.25-27). El comentario sobre el discípulo amado (21,20) conecta hacia atrás con el relato de la última cena (13,23-25). Y la perspectiva es claramente la del narrador posterior (21,19a.23). Pero aparte del “en verdad, en verdad” de 21,18, el lenguaje de la parte dialogada (21,15-19) no es particularmente joánico⁷⁹. Y una vez más encontramos un testimonio referente al discípulo amado, quien luego es identificado como la fuente de la tradición, incluida una frase de Jesús resucitado a partir de la cual se había creado un rumor que los redactores finales⁸⁰ consideraron necesario sofocar (21,23-24).

¿Qué sentido dar a todo esto? ¿Es la aparición a Pedro que faltaba? El hecho de que esté localizada en Galilea contradice la clara afirmación de Lucas de que la aparición tuvo lugar en Jerusalén el primer domingo (Lc 24,34). Por otro lado, ya hemos notado la aparente determinación de Lucas a restringir a Jerusalén las apariciones posresurreccionales⁸¹. Y los paralelos entre Jn 21,1-8 y el relato lucano de la llamada de Jesús a Pedro (Lc 5,1-11) sugieren a algunos que Lucas conocía una aparición posresurreccional a Pedro junto al lago en Galilea⁸². Más aún, el anuncio de Mc 16,7 (“irá delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis”) ¡parece excluir apariciones en Jerusalén! ¿Podría ser, como muchos suponen, que la memoria colectiva recogiera apariciones iniciales *en Galilea*, y que toda la tradición de apariciones iniciales en Jerusalén (y alrededores) fuera desarrollada para consumo público por la iglesia jerosolimitana? O, por no enredar más el enredo, ¿se trata simplemente de que sobre este asunto hay una confusión ya imposible de desenmarañar?

⁷⁸ O más precisamente, el redactor final del relato. Juan 21 es considerado generalmente una adición a un evangelio que concluía en 20,30-31 (véase, p. ej., Brown, *John*, xxxii-xxxix, 1077-82).

⁷⁹ Esto da lugar a debates, no sólo en relación con la cuestión de si el autor de Jn 21 es el mismo que el evangelista (detalles en Brown, *John*, 1080).

⁸⁰ ¿O deberíamos decir los “redactores finales del final”? (véase de nuevo Brown, *John*, 1124-25).

⁸¹ Lc 24,49; Hch 1,4.

⁸² Jn 21 da por supuesto que (algunos de) los discípulos eran pescadores, un dato no mencionado antes en el evangelio; véase, p. ej., Grass, *Ostergeschehen*, 79-81; Lüdemann, *Resurrection*, 86-87; Funk, *Acts of Jesus*, 278-80. Los aspectos en que existe paralelo son similares en cuanto al alcance a los que relacionan entre sí Q 7,1-10/Jn 4,46-54 y Mt 28,9-10/Jn 20,11-18; véase su estudio en Brown, *John*, 1089-92. Para Crossan, todos los milagros de Jesús sobre la naturaleza tienen como telón de fondo “la victoria resurreccional de Jesús sobre la muerte” (*Historical Jesus*, 396-410). Barker da la vuelta a ese argumento afirmando que la “resurrección” original de Jesús fue en su bautismo (*The Risen Lord*, 26).

La cuestión esencial para nosotros es si podemos dar crédito a la tradición joánica de que fue el discípulo amado quien, desde los albores del movimiento, conservó una fuente de testimonio no explotada por nadie más. De ser así, una posible solución del problema creado por versiones tan divergentes sería que a lo largo de la vida de Pedro la aparición a él hubiera sido considerada una vivencia de carácter privado y que, por lo mismo, no se hubiera permitido que se convirtiera en tradición eclesial. En tal caso, ese testimonio habría sido comunicado sólo después de muerto Pedro y sólo desde una perspectiva joánica (la del discípulo amado). Una perspectiva desde la que, al parecer, la cuestión de la prioridad petrina y de Jerusalén no era un factor importante⁸³.

4) *Aparición en el camino de Emaús*: Lc 24,13-35.

¹³Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, distante unos once kilómetros de Jerusalén, ¹⁴y conversaban sobre todo lo que había pasado. ¹⁵Mientras hablaban y discutían, el mismo Jesús se les acercó y siguió con ellos; ¹⁶pero sus ojos estaban ofuscados y no podían reconocerlo. ¹⁷Y él les dijo: “¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando?” Ellos se detuvieron con aire triste. ¹⁸Entonces uno de ellos, llamado Cleofás, le preguntó: “¿Acaso eres el único de Jerusalén que no sabe las cosas que han pasado allí estos días?” ¹⁹Les preguntó: “¿Qué cosas?” Le respondieron: “Lo sucedido a Jesús de Nazaret, que era un profeta poderoso en hechos y palabras delante de Dios y de todo el pueblo, ²⁰y cómo los jefes de los sacerdotes y nuestras autoridades lo entregaron para que lo condenaran a muerte y lo crucificaran. ²¹Nosotros esperábamos que él fuera el libertador de Israel; sin embargo, hace ya tres días que ocurrió todo esto. ²²Además, algunas mujeres de nuestro grupo nos han sobresaltado. Fueron esta mañana temprano al sepulcro ²³y, no hallando allí su cuerpo, vinieron a decirnos que se les habían aparecido unos ángeles y les habían dicho que él estaba vivo. ²⁴Algunos de los nuestros fueron al sepulcro y lo encontraron tal como decían las mujeres; pero a él no lo vieron”. ²⁵Entonces él les dijo: “¿Qué torpes sois para comprender, y qué tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ²⁶¿Acaso no era necesario que el Mesías padeciera todo eso para entrar en su gloria?” ²⁷Y empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó cuanto se decía sobre él en todas las Escrituras. ²⁸Al llegar al pueblo adonde se dirigían, él hizo ademán de seguir adelante. ²⁹Pero ellos le insistieron, diciendo: “Quédate con nosotros, porque es tarde y el día está a punto de terminar”. Y entró a quedarse con ellos. ³⁰Cuando estaban a la mesa, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo dio a ellos. ³¹Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron; pero él desapareció de su vista. ³²Se decían uno al otro: “¿No estaban ardiendo nuestros corazones mientras nos ha-

⁸³ Incorporando el encuentro con Pedro a la aparición explícitamente numerada como “tercera” (21,14), el redactor parece haber rechazado (o renunciado a) todo intento de hacer de ésta la primera de Jesús.

blaba y nos explicaba las Escrituras?" ³³En ese mismo momento se levantaron y regresaron a Jerusalén. Allí encontraron reunidos a los Once y a los demás, ³⁴que les dijeron: "¡El Señor ha resucitado realmente y se ha aparecido a Simón!" ³⁵Entonces ellos contaron lo que les había sucedido en el camino y cómo lo habían conocido al partir el pan.

Tenemos aquí otro relato carente de apoyo. Es sin duda una versión lucana: el estilo ⁸⁴ de Lucas y su habilidad como narrador resultan evidentes ⁸⁵. En particular, la presentación de Jesús como profeta (24,19) es característica de Lucas ⁸⁶, al igual que la atribución de la crucifixión de Jesús a los dirigentes judíos (24,20) ⁸⁷. La indicación de que según la Escritura era necesario que padeciera el Mesías (24,26) es también un tema importante en Lucas-Hechos ⁸⁸. Y, sobre todo, la manera en que la aparición culmina en la reveladora partición del pan (24,30-31.35) proporciona a Lucas el vínculo evidentemente deseado entre el compartir mesa, característico de la misión de Jesús, y el partir el pan, característico de la Iglesia primitiva (Hch 2,42-46) ⁸⁹.

Al mismo tiempo, los indicios de que Lucas utilizó aquí una tradición anterior son también claros: la identificación de uno de los dos caminantes (Cleofás) ⁹⁰ y de su lugar de destino (Emaús) ⁹¹, la clase de ex-

⁸⁴ Los rasgos estilísticos son enumerados por Fitzmyer, *Luke*, 1555-56.

⁸⁵ Véase *ibid.*, 1557-60; también Catchpole, *Resurrection People*, cap. 3, que pone de relieve los paralelos con el relato sobre Tobías y el ángel Rafael (94-98). Lucas 24 es una historia tan espléndida que invita a ser examinada con un enfoque como el de J. I. H. McDonald, *The Resurrection: Narrative and Belief* (Londres: SPCK, 1989) 103-109 (crítica en Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 33). Aun así, es útil y necesario plantearse interrogantes acerca de la tradición que Lucas narró de esta manera magistral.

⁸⁶ Nótese especialmente Lc 4,24; 7,16.39; 9,8.19; 13,33-34; Hch 3,22-23; 7,37; véase R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word: Tradition and Composition in Luke 24* (Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1978) 114-27; D. P. Moessner, *Lord of the Banquet* (Minneapolis: Fortress, 1989).

⁸⁷ Hch 2,23.36; 3,14-15.17; 4,10; 5,30; 10,39; 13,28.

⁸⁸ Lc 24,26-27.45-46; Hch 26,23.

⁸⁹ Véase *supra*, § 14.8a.

⁹⁰ De haberse añadido el nombre con posterioridad (una tendencia en la narración oral), es probable que también hubiera sido nombrado el otro discípulo. ¿Era éste una mujer, y concretamente la de Cleofás? Véase Jn 19,25, donde es la mujer de Cleofás (no Cleofás) quien muestra su vinculación a Jesús (cf. BDAG, *Kleopas*; Fitzmyer, *Luke*, 1563). Según Hegesipo, había un Cleofás que era hermano de José y, por tanto, tío de Jesús (*Eusebio*, *HE* III.11). Lüdemann, *Jesus*, 412, se confunde aquí: era Simeón, hijo de Cleofás, el "primo (*anepsios*)" de Jesús (*HE* IV.22.4). Véase A. M. Schwemer, "Der Auferstandene und die Emmausjünger", en Avemarie / Lichtenberger, *Auferstehung*, 95-117.

⁹¹ Sobre la confusión respecto a la localización de Emaús, cf. J. F. Strange, "Emmaus", *ABD* II, 497-98; Schwemer, "Auferstandene", 100-101.

pectativas que la misión de Jesús debió de crear en muchos de sus seguidores (24,19.21)⁹² y la nota de que también algunos discípulos varones vieron el sepulcro vacío, a pesar del silencio sobre la cuestión en el resto de la tradición sinóptica (24,24)⁹³. Además, la referencia a la razón de sí ofrecida por Jesús desde la Escritura (24,27) refleja probablemente cierto convencimiento entre los primeros grupos de discípulos pospascuales de que sólo a la luz de la resurrección podían ellos entender las profecías de la Escritura para las que hasta entonces habían estado ciegos⁹⁴. Del mismo modo, el episodio podría reflejar que fue precisamente la participación del pan lo que hizo conscientes a los primeros discípulos de la presencia continua de Jesús, no ya como un recuerdo de cuando él compartía mesa con ellos, sino como un nuevo modo de estar presente en la celebración⁹⁵. Éste es un aspecto de las apariciones posresurreccionales que Lucas destaca repetidamente⁹⁶, pero que también encontramos en Juan (Jn 21,12-13).

¿Se puede pensar, pues, que Lucas llegó a conocimiento del episodio de Emaús en su búsqueda de datos procedentes de testigos oculares (Lc 1,2)?⁹⁷ En otro caso, ¿por qué habría relacionado la primera aparición de Jesús narrada completa con oscuros discípulos, de los que sólo se conoce el nombre de uno (Cleofás)? El relato contradice la prioridad dada a las apariciones a Pedro (pese a 24,34) y a los Doce. Por eso lo más probable es que Lucas hiciera uso de la tradición básica simplemente porque estaba disponible, sin atender a su difícil encaje en el esquema general.

5) *Apariciones a los Once en Jerusalén*: Lc 24,36-49; Jn 20,19-23; 1 Cor 15,5.

⁹² Véase *supra*, § 15.3e-h.

⁹³ También Fitzmyer cree que Mc 16,12-13 es más bien un fragmento de tradición prelucana, utilizada por Lucas para su relato, que un resumen de éste incluido tardíamente en Marcos.

⁹⁴ Tan atrás como seamos capaces de retrotraernos en el cristianismo, textos de las Escrituras como Sal 16 y 110 e Is 53 eran considerados anunciadores de la pasión y resurrección de Jesús. ¿Habría estado alguno de los primeros cristianos en desacuerdo con la atribución por Lucas de esa interpretación a Jesús resucitado? Schwemer señala el vínculo existente con el tema de Is 6,9-10 (véase *supra*, § 13.1) y con la experiencia a la que se refiere 2 Cor 3,13-16 ("Auferstandene", 113-15).

⁹⁵ Pablo parece considerar dato generalmente admitido que la cena del Señor era celebrada con Cristo como anfitrión (1 Cor 10,21; véase mi *Theology of Paul*, 620-21).

⁹⁶ Lc 24,41-43; Hch 1,4; 10,41. Sobre Hch 1,4 véase *infra* (7).

⁹⁷ Sorprendentemente Byrskog, *Story as History*, no tiene en cuenta esta posibilidad.

Lc 24,36-49	Jn 20,19-23
³⁶Mientras hablaban de todo esto, él (Jesús) <u>se presentó en medio de ellos y les dijo: "La paz esté con vosotros"</u>. ³⁷Ellos se sobresaltaron y, llenos de miedo, pensaban que estaban viendo un espíritu. ³⁸Les dijo: "¿Por qué os asustáis, y por qué surgen dudas en vuestro corazón? ³⁹Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Tocadme y ved; porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo". ⁴⁰<u>Y habiendo dicho esto, les mostró las manos y los pies.</u> ⁴¹Como ellos, pese a su alegría, aún se resistían a creer y seguían asombrados, les dijo: "¿Tenéis algo de comer?" ⁴²Ellos le dieron un trozo de pescado asado. ⁴³Lo tomó y se lo comió en su presencia. ⁴⁴Luego les dijo: "Éstas son las palabras que os hablé cuando estaba aún con vosotros: 'Es necesario que se cumpla todo lo escrito sobre mí en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos'". ⁴⁵Entonces les abrió la mente para que entendieran las Escrituras, ⁴⁶y les dijo: "Así está escrito que el Mesías tenía que sufrir y resucitar de entre los muertos al tercer día; ⁴⁷y que hay que predicar en su nombre la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. ⁴⁸Vosotros sois testigos de estas cosas. ⁴⁹Y mirad: os voy a enviar lo prometido por mi Padre; así que permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder que viene de lo alto".	¹⁹Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando ya cerradas por miedo a los judíos las puertas de la casa donde se encontraban reunidos los discípulos, llegó Jesús, <u>se presentó en medio de ellos y dijo: "La paz esté con vosotros"</u>. ²⁰<u>Y habiendo dicho esto, les mostró las manos y el costado.</u> Los discípulos se llenaron de alegría al ver al Señor. ²¹Jesús les dijo de nuevo: "La paz esté con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío". ²²Cuando hubo dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo. ²³A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos".

En las tradiciones de apariciones posresurreccionales, esto es lo más parecido al modelo que ya no es tan familiar por capítulos anteriores. Parece haber un núcleo común: "Jesús se presentó en medio de ellos y dijo: 'La paz esté con vosotros', y habiendo dicho esto, les mostró las manos y los pies/el costado"⁹⁸, seguido por una indicación de la alegría de los discípulos. Que el núcleo quede de manifiesto en un paralelo Lucas-Juan, y no en el típico paralelo sinóptico, es también un hecho significativo, puesto que las tradiciones sinóptica y joánica raras veces se aproximan tanto entre sí.

⁹⁸ Los textos Lc 24,36b y 40 corresponden al llamado fenómeno de las "no interpolaciones occidentales". Es decir, *no se encuentran* en los testimonios occidentales de la tradición textual, los cuales tienden normalmente a presentar *adiciones* al texto tradicional. Esto induce a pensar en la posibilidad de que aquí las referencias hayan sido interpoladas en Lucas, tomadas, presumiblemente, del paralelo joánico. Sin embargo, la teoría de las "no interpolaciones occidentales" quedó minada con la publicación en 1961 de p⁷⁵ (siglo III), que contiene los pasajes en cuestión, y la opinión mayoritaria es ahora que éstos formaban parte del texto de Lucas. Véase Metzger, *Textual Commentary*, 186-87 (donde se observa que una interpolación habría dado probablemente la lectura "el costado", en vez de "los pies"), 191-93; Aland / Aland, *Text of the New Testament*, 33, 37.

El núcleo ha sido desarrollado por cada evangelista según su manera característica. Lucas subraya la materialidad del cuerpo de Jesús resucitado (24,39.43)⁹⁹; continúa con el tema de la profecía cumplida (24,44-46)¹⁰⁰; anticipa el tema de la acción de un testigo “empezando desde Jerusalén” (24,47-48)¹⁰¹, y ofrece la primera indicación clara de que, al menos a su entender, los discípulos nunca se movieron de Jerusalén (24,49)¹⁰². Juan sigue con su imagen negativa de “los judíos” (20,19)¹⁰³; potencia el tema de la “paz” (20,19.21)¹⁰⁴, y en su primera aparición de Jesús a los discípulos principales comprime su equivalente del encargo pentecostal (20,21-22)¹⁰⁵ y de la autorización eclesiástica (20,23)¹⁰⁶.

Aquí, pues, podemos seguramente hablar de una tradición narrada repetidamente en las primeras comunidades cristianas; y la tenemos sólo en dos versiones bien desarrolladas y en una fórmula credal (1 Cor 15,5). Que lo recordado mediante ella sea una experiencia de grupo y no individual puede ser significativo. Ésta fue desde el principio una tradición eclesial, que presumiblemente recibió su estructura, todavía visible, de conversaciones sobre aquella experiencia entre los que vivieron¹⁰⁷. Su

⁹⁹ Lucas se interesa en mostrar la acción divina en el mundo desarrollada a través de seres tangibles: la paloma en el Jordán, “en forma corporal” (Lc 3,22); los testigos de la transfiguración, no un sueño (9,32); las “muchas pruebas convincentes” de la resurrección (Hch 1,3); el ángel que saca a Pedro de la cárcel, un ser real, no una visión (12,9); la llegada del Espíritu, evidenciada por fenómenos visibles y audibles (2,4.6.33; 4,31; 8,17-18; 10,45-46; 19,6), y otros ejemplos (véase mi *Unity and Diversity*, 180-84).

¹⁰⁰ Cf. *supra*, n. 88.

¹⁰¹ Cf. *supra*, § 8.1c.

¹⁰² Sobre la centralidad de Jerusalén como el punto de continuidad con la historia de Israel y venero de la misión cristiana, véase *infra*, vol. II.

¹⁰³ El papel negativo atribuido a “los judíos” es una característica del cuarto evangelio; véanse, p. ej., diversos ensayos en R. Bieringer et al. (eds.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Assen: Van Gorcum, 2001), y también *infra*, vol. III.

¹⁰⁴ El triple saludo “La paz esté con vosotros” (20,19.21.26) tiene la clara finalidad de recordar las palabras de 14,27 (también 16,33) en que Jesús da la paz.

¹⁰⁵ Tradicionalmente, Jn 20,22 es llamado “el Pentecostés joánico”, y de hecho puede considerarse como la compresión teológica por Juan de la tradición de Pentecostés (Hch 2) en el conjunto formado por la muerte y resurrección/ascensión de Jesús (cf. 19,30). Nótese también el uso deliberado de *emphysaō* (“soplar”), en un eco manifiesto de LXX Gn 2,7 (ya reflejado en Ez 37,9 y Sab 15,11); esto es nueva creación. Véase mi *Baptism*, 173-82.

¹⁰⁶ Jn 20,23 está más cerca de Mt 16,19 y 18,18 que de Lc 24,47 (véase Brown, *John*, 1039-45).

¹⁰⁷ Subrayo esto frente a los que demasiado fácilmente argumentan partiendo del hecho de que la tradición más antigua es *confesión* de apariciones posresurreccionales (1 Cor 15,5-8) y concluyen que al principio no había *relatos* sobre apariciones de Jesús resucitado (p. ej., Wilkens, “Tradition-History”, 73-75). Una forma (confesión

primera formulación fue como una expresión de experiencia compartida ¹⁰⁸.

6) *Aparición a Tomás*: Jn 20,24-29.

²⁴Pero Tomás, uno de los Doce (a quien llamaban el Mellizo), no estaba con ellos cuando vino Jesús. ²⁵Por eso los otros discípulos le dijeron: "Hemos visto al Señor". Pero él les dijo: "A menos que yo vea las señales de los clavos en sus manos y meta mi dedo en ellas y mi mano en su costado, no creeré". ²⁶Una semana más tarde, sus discípulos se encontraban otra vez en la casa, y Tomás con ellos. Aunque las puertas estaban cerradas, Jesús *se presentó en medio de ellos y dijo*: "La paz esté con vosotros". ²⁷Entonces dijo a Tomás: "Pon aquí tu dedo y mira mis manos; alarga la mano y ponla en mi costado. Y no seas incrédulo, sino creyente". ²⁸Tomás le respondió: "¿Señor mío y Dios mío!" ²⁹Le dijo Jesús: "¿Has creído porque me has visto? Bienaventurados los que, aun no habiendo visto, creen".

Esto debe considerarse probablemente como una ulterior variación sobre la tradición básica de la aparición a los Once. Tiene los mismos elementos nucleares: Jesús (de nuevo) se presenta en medio de ellos y dice: "La paz esté con vosotros" (20,26) y después (de nuevo) muestra (a Tomás) las manos y el costado (20,27). Supuestamente, la función de la perícopa en el evangelio de Juan es ofrecer una respuesta a los que (como Tomás, ¡uno de los Doce!) ponían en duda el testimonio de la resurrección de Jesús (20,25) ¹⁰⁹. Significativamente, Juan no presenta a Tomás metiendo el dedo en las heridas de Jesús, ni siquiera tocándolas. La vista de ellas basta para que Tomás haga una confesión de fe que va más allá de todo lo atestiguado sobre los discípulos hasta aquel momento (20,27-28) ¹¹⁰. Y la bendición final es para aquellos que creen simplemente sobre la base del testimonio apostólico, sin haber visto (y no digamos comprobado) por sí mismos (20,29).

kerigmática) no excluye la otra (relato). Es mucho más probable que la conversación sobre la experiencia grupal entre los que participaron en ella tomase una forma *narrativa*.

¹⁰⁸ Cf. Theissen y Merz: "Las coincidencias son suficientemente claras para que podamos inferir la existencia de un acontecimiento real detrás de los relatos. ... En nuestra opinión, no hay duda de que aquello sucedió realmente" (*Historical Jesus*, 496). Pero ¿qué fue "aquello"?

¹⁰⁹ Véase particularmente Brown, *John*, 1031-33. "Al relato de 'la duda de Tomás' subyacen los problemas de la segunda generación cristiana, que tenía el testimonio pascual sólo en la forma del evangelio de Juan" (Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 495).

¹¹⁰ En la confesión "Mi Señor y mi Dios" culmina no sólo la alta cristología de Juan (cf. particularmente 1,1.18; 5,18, y 10,33), sino también la creciente percepción de la segunda generación cristiana de lo que Jesús era realmente (véase mi *Parting of the Ways*, cap. 11).

7) *Apariciones en Jerusalén*: Hch 1,3-11. El inicio de la narración de Hechos tiene tanto que ver con la trama de este segundo libro lucano que me ha parecido más apropiado dejar su tratamiento para el volumen II (como también el final del tercer evangelio [Lc 24,50-52]). Sí es oportuno, sin embargo, señalar el modo en que Lucas refiere la relación de Jesús con los discípulos en los días subsiguientes a su resurrección.

³Después de su pasión se les presentó vivo (*zōnta*) con muchas pruebas convincentes (*tekmēriois*), apareciéndose (*optanomenos*) a ellos durante cuarenta días y hablándoles del reino de Dios. ⁴Mientras estaba comiendo con ellos (*synalizomenos*), les ordenó que no abandonaran Jerusalén, sino que aguardaran allí la promesa del Padre.

Tres detalles merecen aquí comentario. 1) Lucas describe a Jesús simplemente como “vivo”, en vez de como “resucitado”. Esto, claro está, constituye una variación con respecto a la descripción de Lc 24,7.46; pero es un aspecto típicamente subrayado por Lucas (cf. Lc 24,5.23) y probablemente refleja una de las primeras reacciones: que Jesús (habiendo muerto) ¡estaba vivo (de nuevo)! Al hablar de *tekmēria*¹¹¹, Lucas refleja su creencia en la tangibilidad del Jesús de las apariciones posresurreccionales (Lc 24,39)¹¹²; pero, presumiblemente, ese término indica también la respuesta del evangelista a los que cuestionaban las afirmaciones cristianas relativas a la resurrección de Jesús (cf. Hch 17,32). 3) Muy interesante es el uso de *synalizō* en 1,4. Significa literalmente “comer sal (gr. *hals*) con” y, de ahí, “comer a la misma mesa con”, “compartir mesa con”¹¹³. Lucas trae también aquí su tema de la comensalidad¹¹⁴, posiblemente como parte de las “pruebas convincentes” (cf. Lc 24,39). Del contexto casi parece deducirse que la aparición fue durante un período continuo: ¡una aparición posresurreccional de cuarenta días de duración!¹¹⁵ ¿Habría negado esto Lucas? Probablemente sí, a juzgar por Lc 24,31. Pero él no hizo ningún esfuerzo por evitar tal impresión. Hay aquí una confusa mezcla de afirmación trascendental y de formulación imprecisa, un poco como sucede en las dos apariciones mateanas de Jesús resucitado (Mt 28,9-10.16-17), que probablemente refleja más bien la vaguedad de la memoria tradicional que un modo de expresión deliberado por parte de los escritores.

¹¹¹ *Tekmērion*: “Lo que hace que algo se conozca de manera convincente y decisiva” (BDAG, *tekmērion*); “pruebas convincentes ... que llevan a conclusiones ciertas” (Barrett, *Acts* I, 70).

¹¹² Véase *supra*, n. 99.

¹¹³ BAGD, *synalizō* 1; el texto tiene aquí bastante sentido, por lo cual no hay necesidad de plantear la hipótesis de que *synaulizō* fuera la grafía original (“estar con”), variante recogida en la NRSV (véase Barrett, *Acts* I, 71-72).

¹¹⁴ Véase *supra*, § 14.8a.

¹¹⁵ Grass, *Ostergeschehen*, 48-49.

8) *Apariciones en Galilea*: Mc 16,7; Mt 28,16-20; Jn 21,1-23.

Mt 28,16-20	Jn 21,1-14
¹⁶Los once discípulos fueron a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. ¹⁷Y al ver a Jesús lo adoraron; pero algunos dudaron. ¹⁸Él se les acercó y les dijo: “Me ha sido dada toda autoridad en cielo y en la tierra. ¹⁹Id, pues, y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ²⁰y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y recordad que estoy siempre con vosotros, hasta el fin del mundo”.	¹Después de estas cosas, Jesús se apareció otra vez junto al mar de Tiberíades. Y se apareció de este modo. ²Estaban allí juntos Simón Pedro; Tomás, llamado el Mellizo; Natanael, de Caná de Galilea; los hijos de Zebedeo, y otros dos de sus discípulos. ³Les dijo Simón Pedro: “Voy a pescar”. Ellos le dijeron: “Vamos contigo”. Fueron y subieron a la barca; pero aquella noche no pescaron nada. ⁴Poco después del amanecer estaba Jesús en la orilla; pero los discípulos no sabían que era él. ⁵Jesús les dijo: “Muchachos, ¿tenéis algo de pescado?” “No”, le respondieron. ⁶Él les dijo: “Echad la red a la derecha de la barca, y encontraréis”. La echaron, y luego no podían arrastrarla, por los muchos peces que había en ella. ⁷El discípulo al que Jesús amaba dijo a Pedro: “¿Es el Señor!” Al oír Pedro que era el Señor, se puso algo de ropa, pues estaba desnudo, y se arrojó al mar. ⁸Pero los otros discípulos vinieron a la barca, arrastrando la red con los peces, porque no estaban lejos de tierra; tan sólo a unos cien metros. ⁹Llegados a tierra, vieron que había unas brasas con pescado sobre ellas, y pan. ¹⁰Jesús les dijo: “Traed algunos de los peces que acabáis de pescar”. ¹¹Simón subió a la barca y sacó a tierra la red llena de peces grandes, ciento cincuenta y tres; y aunque eran tantos, no se rompió la red. ¹²Jesús les dijo: “Venid a desayunar”. Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle “¿Quién eres?”, porque sabían que era el Señor. ¹³Vino Jesús, tomó el pan y se lo dio, e hizo lo mismo con el pescado. ¹⁴Ésta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos después de haber sido resucitado de entre los muertos.

En contraste con los relatos de las apariciones a los Once en Jerusalén, los relatos de las apariciones en Galilea no tienen puntos de contacto entre sí. Ni siquiera coinciden las respectivas localizaciones, aparte del territorio galileo compartido: Mateo sitúa el encuentro con Jesús en un monte¹¹⁶, mientras que Juan lo presenta en la orilla del lago.

Es obvio que Mateo utilizó cualquier tradición de la que podía disponer¹¹⁷, a fin de llevar su evangelio a un clímax con la afirmación de la au-

¹¹⁶ Evidentemente, la intención de Mateo era que el “monte” fuera entendido como lugar de revelación divina (Mt 5,1; 15,29; 17,1; 24,3; 28,16); véase en especial T. L. Donaldson, *Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Theology* (JSNTS 8; Sheffield: JSOT, 1985).

¹¹⁷ B. J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning* (SBDLS 19; Missoula: Scholars, 1974), reconstruye un relato primitivo de encargo misionero subyacente a diversas apariciones a los discípulos: “Jesús se apareció a los Once. Al verlo, ellos se llenaron de alegría, aunque algunos se mostraban incrédulos. Entonces él dijo: ‘Predicad (el evangelio) a todas las naciones, (bautizad) en mi nombre para el perdón de los pecados. (Y sabed que) voy a enviar el Espíritu Santo sobre vosotros’” (1,31).

toridad divina de Jesús, la misión universal y la conclusión de su tema “Dios con nosotros”¹¹⁸. Simplemente esto ya distingue la aparición de otras “a ras del suelo”, dándole un carácter más “celestial”¹¹⁹. También interesante es esta parte de 28,17: “lo adoraron (*prosekynēsan*); pero algunos dudaron (*edistasan*)”¹²⁰. Si el primer verbo es uno de los favoritos de Mateo¹²¹, el segundo, a lo largo del NT, sólo se encuentra en su evangelio (14,31; 28,17). Hasta el final tiene esos hombres de “poca fe (*oligopistos*)” (14,31), a los que Jesús se aparece (14,31) e incluso encomienda la gran misión a pesar de sus dudas. A diferencia de Lucas y Juan, que muestran cómo se resolvieron las dudas de los discípulos¹²², Mateo deja la nota de la duda en el aire (como en 14,31)¹²³. ¿Es esto una sutil táctica pastoral de Mateo, o una reminiscencia de que en la experiencia compartida de las que llamamos “apariciones posresurreccionales” no todos estaban tan persuadidos de la realidad de lo que habían visto y experimentado?

Un tanto sorprendentemente, en Jn 21,1-14 faltan los típicos vestigios de reutilización de tradición por Juan, salvo la identificación del discípulo amado como uno de los siete que intervienen en el relato (21,7). Quizá Juan veía el episodio simplemente como una ambientación para el subsiguiente diálogo con Pedro (21,15-23). Sin embargo, lo que llama la atención son los indicios de una reminiscencia en gran parte condicionada por una perspectiva posterior. Explícitamente vinculado a siete discípulos, dos de los cuales no son identificados acaso porque de ellos quedaba ya memoria borrosa¹²⁴, hay en el relato un recuerdo básico. Es

¹¹⁸ Desde O. Michel, “The Conclusion of Matthew’s Gospel” (1950), trad. ingl. en G. N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew* (Londres: SPCK, 1983) 30-41, viene siendo habitual considerar 28,18-20 como la culminación, cuando no la clave, del evangelio de Mateo. Sobre el tema “Dios con nosotros” (Mt 1,23; 18,20; 28,20) véase *supra*, cap. 11, n. 20. Es notable la ausencia de todo relato sobre una ascensión.

¹¹⁹ Véase mi *Jesus and the Spirit*, 124, y la distinción propuesta por J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen* (Lund: Gleerup, 1968) 104-105, 108-109, 111-12, entre apariciones en la tierra (que él llama “cristepifanías”) y apariciones desde el cielo (“cristofanías”).

¹²⁰ En el contexto, “algunos” sólo puede significar “algunos de los Once” (Davies / Allison, *Matthew III*, 681-82).

¹²¹ Mt 2,2.8.11; 4,9-10 (= Lc 4,7-8); 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 18,26; 20,20; 28,9.17 (cf. Lc 24,52).

¹²² Lc 24,41-43; Jn 20,24-29. El tema adquiere cierta amplitud en la *Epistula Apostolorum* (¿siglo II?) 10-12.

¹²³ Cf. mi *Jesus and the Spirit*, 123-25.

¹²⁴ El *Evangelio de Pedro* se interrumpe en medio de una lista que seguramente era más larga: “Pedro, Andrés, Leví, el hijo de Alfeo, a quien el Señor...” (*EvPe* 14,60). ¿Por qué Juan no mencionó a Andrés? En cualquier caso, es oportuno recordar la confusión de la tradición de Jesús sobre la identidad de los miembros de los Doce menos conocidos (véase *supra*, § 13.3b[2]).

el recuerdo de unos discípulos que habían perdido todo sentido de dirección o motivación (21,3). La escena en sí es de una sencillez trivial: pescadores cansados y frustrados (21,3-5), Pedro desnudo para la tarea del momento (21,7), los detalles relativos a la distancia de la orilla y al número de peces (21,8.11)¹²⁵, y el desayuno a base de pescado y pan supuestamente en la orilla (21,9.12-13). ¿Es éste otro recuerdo que Juan atribuye al discípulo amado, y de ahí que numere como *tercera* esta aparición de Jesús (21,14)?

9-12) *Otras apariciones*: 1 Cor 15,6-8.

⁶Luego se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayor parte de los cuales viven todavía, aunque algunos han muerto; ⁷luego se apareció a Santiago; luego, a todos los apóstoles. ⁸Y al final de todos se me apareció también a mí, siendo como soy abortivo.

Pese a todas las incertidumbres sobre el alcance de la tradición que recibió Pablo ¹²⁶, no hay razón para dudar de que esta información le fue comunicada como parte de su catequesis introductoria (15,3)¹²⁷. Habría necesitado conocer precedentes para entender mejor lo que le había sucedido a él. Cuando escribe: “Os transmití (*paredōka*) como de primera importancia (*en prōtois*) lo que a mi vez recibí (*parelabon*)” (15,3)” seguramente no se refiere a que la tradición no adquirió importancia para él hasta después de alguna fecha posterior a su recepción. Más probablemente indica que la consideró importante desde el principio, razón por la cual procuró transmitirla a su vez a los corintios cuando ellos llegaron a la fe (15,1-2)¹²⁸. Y,

¹²⁵ Ninguna explicación de la cantidad de ciento cincuenta y tres como símbolo ha obtenido un apoyo significativo (véase, p. ej., Brown, *John*, 1074-76).

¹²⁶ Véanse, p. ej., los debates y la bibliografía citados en Craig, *Assessing*, 1-49; Schrage, *1 Korinther* 4,19-24. Sobre la cuestión de si la fórmula se originó en arameo, véase el examen de las distintas tesis en Lehmann, *Auferweckt*, 87-115; si surgió en griego, la fórmula credal tendría que remontarse a los helenistas de lengua griega de los que habla Hechos (6,1; 8,1-3; 9,1-2; 11,19). En cualquier caso está fuera de discusión que la tradición incluía apariciones posresurreccionales, al menos a Pedro y a los Doce: Pablo emplea el arameo *Kēphas*, y “los Doce” (*hoi dōdeka*) es un hāpax en la obra paulina. El *hoti* al comienzo del v. 5 incluye al menos esas apariciones mencionadas en la tradición recibida, y precisamente por esta tradición de apariciones introdujo Pablo con ella su discurso sobre la resurrección.

¹²⁷ El lenguaje de transmisión de tradición (*paradidōmi*, *paralambanō*) es inconfundible (BDAG, *paradidōmi*, 3).

¹²⁸ De ahí también los frecuentes ecos en las cartas paulinas de fórmulas en las que se confesaba la resurrección de Jesús (*supra*, n. 4); es claro que Pablo consideraba la resurrección de Jesús crucial para la fe cristiana en su conjunto, a juzgar por 1 Cor 15,12-19. Véase el examen del debate sobre 1 Cor 15,3-8 en Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 487-90.

sin duda, esa tradición *fue formulada como tradición meses después de la muerte de Jesús*¹²⁹.

Es lástima, pues, que no dispongamos de otras referencias sobre las apariciones enumeradas por Pablo como tercera, cuarta y quinta, probablemente en orden cronológico¹³⁰. Suscitan la interesante cuestión de cuál fue la extensión del período durante el que acontecieron esas apariciones. La aparición a Pablo no pudo ocurrir hasta unos ocho meses después de la muerte de Jesús¹³¹. Ahora bien, si no hubiera habido apariciones más allá de unas pocas semanas después de la resurrección —Lucas dice cuarenta días (Hch 1,3)—, seguramente se habría dado poco crédito a la acontecida a Saulo/Pablo. Que él pudiera referirse a ella tan enfáticamente¹³² y que fuera aceptada por los dirigentes de la iglesia de Jerusalén¹³³ es un probable indicio de que el período de las apariciones duró hasta aproximadamente el tiempo de la conversión de Pablo¹³⁴. Esta deducción concuerda con los números y personas mencionados. Porque cabe pensar que una aparición a “más de quinientos” ocurrió cuando el nuevo movimiento había empezado a ganar adeptos y simpatizantes¹³⁵. Y “todos los apóstoles”

¹²⁹ “Podemos dar por cierto que todos los elementos de la tradición [15,3b-5.6a.7] datan de los dos primeros años después de la crucifixión de Jesús” (Lüdemann, *Resurrection*, 38). En cambio, para Funk, existe “sospecha de que las listas y datos fueron reunidos largo tiempo después del hecho” (*Honest*, 267).

¹³⁰ La serie “luego ... luego ... luego (*epeita/eita*)” que une la segunda aparición con la quinta podría denotar simplemente una relación ordenada. Pero su uso en otros escritos sugiere un orden cronológico (BDAG, *eita*, *epeita*), y el hecho de que Pablo introduzca el elemento final (la aparición a él mismo) con “al final de todos” (*eschaton de pantōn*)” confirma que está pensando en una serie escalonada de tiempo (cf. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 101, y los citados en 385-86 nn. 13-15; Schrage, *I Korinther IV*, 51-52). Sin embargo, el argumento del párrafo siguiente no depende de que las seis apariciones enumeradas sigan un orden estrictamente cronológico.

¹³¹ Sobre la fecha de la conversión de Pablo véase *infra*, vol. II.

¹³² Empleando para la aparición a él la misma fórmula (“se [me] apareció”, *ōphthē*), Pablo da a entender que la acontecida en su caso era del mismo orden que las enumeradas antes en la lista. Y la pregunta planteada en 1 Cor 9,1 (“¿Acaso no he visto yo a Jesús, nuestro Señor?”) supone que ninguna persona responsable podía responder negativamente.

¹³³ Ninguna otra conclusión puede sacarse del discurso, aunque defensivo, de Gál 1,1-2,10.

¹³⁴ Craig prefiere ceñirse al calendario de Lucas (ninguna aparición después de Pentecostés); pero no responde a la cuestión de si, en tal caso, una aparición mucho más tardía, como la acontecida a Pablo, pudo ser aceptada y por qué.

¹³⁵ Cf. Grass, *Ostergeschehen*, 101, 109-10; Fuller, *Formation*, 36. Crossan intenta obviar la clara implicación de 1 Cor 15,5-8 con idea de “un itinerario de apariciones reveladoras que de manera lenta pero firme trasladaron el acento desde la *comunidad* al *grupo* y de éste al *líder*” (*Historical Jesus*, 397-98). Lüdemann, *Resurrection*, 100-108, adopta la trillada idea de que la aparición a los “más de quinientos” es una tradición

apunta seguramente a un tiempo en que el movimiento estaba tomando una orientación más misionera¹³⁶. En lo que coinciden Lucas y Pablo es en señalar que el período de apariciones tuvo su fin: al cabo de cuarenta días, según Lucas; cuando “al final de todos se me apareció también a mí, siendo como soy abortivo”, dice Pablo¹³⁷.

La inclusión de la aparición a Pablo entre las enumeradas crea un contraste considerable. Es debido a que, según el relato de Hechos, esa aparición se produjo desde el cielo¹³⁸, mientras que las otras son referidas como apariciones en *terra firma*. Esto añade una nueva dimensión a las cuestiones planteadas por los relatos, a las que volveremos más adelante (§ 18.5c). La compensación, si puede valer tal término, es que gracias a la aparición a Pablo tenemos lo más próximo a un testimonio personal, de primera mano, de una aparición posresurreccional. No es que lo narrado al respecto en Hechos se pueda atribuir sin más a él mismo, sino que a la aparición en el camino de Damasco parece referirse Pablo en otras ocasiones, como 1 Cor 15,8. “¿Acaso no he visto yo a Jesús, nuestro Señor?”, pregunta en 1 Cor 9,1. Cuando habla de ver “brillar la luz del evangelio de la gloria de Cristo” y de “la luz del conocimiento de la gloria de Dios es el rostro Jesucristo” (2 Cor 4,4.6) probablemente alude a su experiencia de la gran luz en el camino de Damasco (n. 138)¹³⁹. Y en Gál 1,16 se muestra convencido y agradecido de que Dios, por su gracia, “tuvo a bien revelar a su Hijo en mí”, en un contexto donde, evidentemente, Pablo está pensando en su conversión y en su encomienda como apóstol¹⁴⁰.

variante de Pentecostés (Hch 2,1-13) (similarmente Funk, *Acts of Jesus*, 455); pero véase mi *Jesus and the Spirit*, 142-46.

¹³⁶ Cf. Fuller, *Formation*, 40-42, y mi *Jesus and the Spirit*, 98, donde se pone de manifiesto que, al menos para Pablo, “los apóstoles” no era simplemente otra manera de referirse a los Doce, sino que incluía personas como Andrónico y Junia (Rom 16,7) y Bernabé (Gál 2,9; 1 Cor 9,5-6); véase más en vol. II. Aunque probablemente no tiene conexión con lo que aquí nos ocupa, merece ser señalado que Lucas parece contar a Cleofás y su innominado compañero como apóstoles (Lc 14,10.13).

¹³⁷ A menudo no se entiende el sentido en que Pablo se califica de “abortivo”. Propiamente hablando, abortivo es el nacido antes de tiempo. La implicación es que la conversión de Pablo tuvo que ser adelantada antes del tiempo debido, a fin de que él pudiera ser incluido en el círculo de apóstoles beneficiados con apariciones posresurreccionales antes de que éstas concluyesen (véase mi *Jesus and the Spirit*, 101-102; *Theology of Paul*, 331, n. 87; también *infra*, vol. II).

¹³⁸ “Una luz venida del cielo” (Hch 9,3; 22,6: luz y voz con origen —cabe suponer— en la misma fuente; 26,13.19: “la visión celestial”).

¹³⁹ Véase, p. ej., M. E. Thrall, *2 Corinthians* (ICC; Edimburgo: Clark, 1994, 2000) I, 316-20 (bibliografía en n. 878).

¹⁴⁰ Véase, p. ej., mi *Theology of Paul*, 177-79.

18.4. La tradición dentro de las tradiciones

a. *La diversidad*

¿Es posible, a través de las tradiciones, llegar hasta su origen? En comparación con la tradición sinóptica de la misión de Jesús, las perspectivas no son halagüeñas¹⁴¹. Los datos tienen demasiados aspectos curiosos, peculiares y desconcertantes¹⁴².

1) Varias apariciones —cuatro de las doce que antes hemos enumerado— cuentan con un solo testimonio: las apariciones a Cleofás y su compañero no identificado, a los más de quinientos, a Santiago, a “todos los apóstoles”. Además, dos veces se hace referencia a la aparición a Pedro, pero como una simple mención cada vez, a menos que incluyamos Jn 21,15-19.

2) Donde en los testimonios hay alguna coincidencia es casi tangencial, particularmente en el caso de las apariciones a María/las mujeres en/cerca del sepulcro y en la aparición a los Once en Galilea. Las únicas imbricaciones importantes entre las tradiciones se encuentran en los relatos de apariciones al resto de los Doce en Jerusalén. Hay en ellas un núcleo manifiesto, más sustancial que en ninguna otra perícopa compartida por los sinópticos y Juan.

3) Por otro lado son precisamente las apariciones a los Once las que plantean con más insistencia la pregunta: “¿Dónde?” (¿Jerusalén o Galilea?). Alguna divergencia de localización es propia de la transmisión oral. Pero, en general, las divergencias superan en este caso todo lo que hemos encontrado hasta ahora, exceptuados los dos relatos de la muerte de Judas (Mt 27,3-10/Hch 1,16-19), donde la falta de coincidencia entre ambas versiones se corresponde, si acaso, con la relativa *falta* de importancia de la tradición para las primeras comunidades cristianas. En cambio, ya he señalado que los varios relatos de la aparición a Pablo, todos los cuales se encuentran en el mismo escrito (Hechos), ofrecen un buen ejemplo de lo que ha mostrado ser el típico proceso de tradición de la tradición de Jesús (§ 8.4a). Estrictamente hablando, sin embargo, no pertenecen a ella, mientras que las apariciones a los Doce/Once son la conclusión de la tra-

¹⁴¹ “Llama la atención que en el material relativo a la muerte y sepultura de Jesús haya quedado recogido casi hora por hora el recuerdo de los acontecimientos, mientras que ha prevalecido una discrepancia casi total entre los datos sobre un evento supuestamente mucho más importante: el extraordinario regreso de Jesús de más allá de la tumba” (Crossan, *Historical Jesus*, 395).

¹⁴² Como ya he indicado (cap. 4, n. 23), en el clásico estudio de Reimarus se analizan detenidamente las contradicciones de los relatos sobre la resurrección de Jesús; para un examen sumario, cf. Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 24-25.

dición de Jesús según la voz unánime de los evangelios canónicos. ¿Debemos concluir, entonces, que estos relatos carecían también de importancia para las primeras comunidades de discípulos de Jesús?

4) Igualmente desconcertante es la tensión entre apariciones en la tierra y apariciones desde el cielo. ¿Cómo pudo la aparición a Pablo resultar tan aceptable para los dirigentes cristianos de Jerusalén, si la que claramente fue entendida como una aparición desde el cielo era excepcional? ¿O acaso la ambigüedad de la referida en Mt 28,16-28 indica alguna percepción confusa al respecto?¹⁴³ Y no sabemos en qué “categoría” entran otras apariciones (a los más de quinientos, a “todos los apóstoles”). ¿Hay, entonces, cabida para un argumento como el de Peter Carnley, de que todas las apariciones primitivas fueron realmente “desde el cielo”?¹⁴⁴

No hay duda, pues, en cuanto a la diversidad de las tradiciones sobre las apariciones de Jesús. La cuestión más importante, sin embargo, es si las diferencias no son características de un proceso de tradición que presupone variabilidad entre las comunicaciones orales¹⁴⁵. Lo cual suscita la ulterior cuestión de si antes de llegar a la conclusión de que las tradiciones en sus formas actuales son armonizables se ha prestado atención suficiente al carácter de la tradición y del proceso de transmitirla¹⁴⁶.

b. ¿Una tradición nuclear?

En realidad, sin embargo, las tradiciones sobre apariciones de Jesús contienen elementos comunes fáciles de distinguir que salvan una buena parte de esa diversidad.

1) Un elemento clave es que Jesús se deja “ver”: María ve a Jesús (Jn 20,14); él se aparece (*ōphthē*) a Pedro (Lc 24,34/1 Cor 15,5) y a los otros mencionados en la lista de 1 Cor 5,5-8¹⁴⁷; Cleofás reconoce finalmente al

¹⁴³ Véase, *supra*, n. 120.

¹⁴⁴ Carnley, *Structure*, 236-41: “Todos los datos invitan a pesar que lo ‘visto’, fuera lo que fuera, apareció ‘desde el cielo’” (242-43).

¹⁴⁵ Al observar que “Difícilmente puede ser el mismo Señor quien habla: en Mateo es un Señor evidentemente mateano; en Lucas, un Señor lucano, y en Juan, un Señor joánico” (*Resurrection*, 67), ¿hace Evans algo más que simplemente observar los rasgos característicos de la variación en la transmisión oral?

¹⁴⁶ De manera igualmente insatisfactoria, Evans se limita a señalar que “el proceso de control por parte de testigos oculares aún vivos debió de impedir una significativa adición de leyenda” (*Assessing*, 387). Lo que hace falta, y lo que yo trato de ofrecer, es una presentación convincente del proceso de tradición mismo.

¹⁴⁷ Es importante observar, como nos recuerda Carnley (*Structure*, 139-43), que los datos de 1 Cor 15,7-9 son presentados como prueba.

Señor (Lc 24,31); Jesús muestra sus heridas (Lc 24,40/Jn 20,20); los otros discípulos dicen a Tomás: “Hemos visto al Señor (Jn 20,25), y Tomás llega a creer después de haber visto (20,29); los Once ven a Jesús en Galilea (Mt 28,17), y él se le aparece (Jn 21,1); por último, Pablo “ve” a Jesús en el camino de Damasco¹⁴⁸. Ese “ver” era considerado de importancia primordial, como atestiguan Lucas (Hch 1,22) y Pablo (1 Cor 9,1). Nadie que no hubiera visto al Señor podía ser reconocido como “apóstol”.

2) De manera un tanto paradójica, casi igualmente atestiguado está el tema de la *incapacidad de reconocer* a Jesús. Es un fallo señalado en varios de estos relatos más desarrollados: los de las apariciones a María Magdalena (Jn 20,14-15), a Cleofás (Lc 24,16) y a los siete discípulos en el lago (Jn 21,4). Va acompañado de una nota de duda e incredulidad, sobre todo en las apariciones a los Once en Jerusalén (Lc 24,41), a Tomás (Jn 20,24-29) y a los Once en Galilea (Mt 28,17). Mientras que el fallo en reconocer a Jesús es remediado en los correspondientes relatos, y la duda de Tomás resuelta satisfactoriamente, Mateo no recoge indicación alguna de que los discípulos que dudaban en el reencuentro posresurreccional de Jesús con los Once en Galilea llegasen a creer plenamente en esa aparición¹⁴⁹.

3) Otro tema común es el de la *comisión*: las mujeres (María) tienen que ir a avisar a los hermanos (Mt 28,10/Jn 20,17); a Pedro le es encomendado apacentar las ovejas (Jn 21,15-19); la comisión de referir el suceso está implícita en la prisa de Cleofás por regresar a Jerusalén, pese a que ya ha atardecido (Lc 24,31-35); los Once reciben explícitamente el encargo misionero en Jerusalén¹⁵⁰ y en Galilea (Mt 28,19-20), y la aparición a “todos los apóstoles” antes de la aparición a Pablo fue supuestamente lo que los hizo apóstoles (1 Cor 15,7)¹⁵¹. La comisión era, al parecer, elemento también esencial para que alguien que había “visto al Señor” fuera reconocido como apóstol¹⁵².

¹⁴⁸ Hch 9,17.27; 22,14-15; 26,16.

¹⁴⁹ Cf. Jeremías: “Rasgo característico del estrato más primitivo de la tradición es que conserva todavía un recuerdo de la naturaleza arrolladora, desconcertante y misteriosa de los acontecimientos ... el mismo claroscuro misterioso” (*Proclamation*, 303).

¹⁵⁰ Lc 24,47/Jn 20,21; Hch 1,8.

¹⁵¹ “Ver” solamente no bastaba para ser considerado apóstol, como parece indicar la distinción entre las apariciones a los “más de quinientos” y a “todos los apóstoles”. Aun así, los primeros son citados como testigos, estando la mayor parte de ellos todavía en vida (1 Cor 15,6) y por lo tanto (implícitamente) en disposición de dar testimonio.

¹⁵² Hch 1,22; 1 Cor 9,1-2; 15,8-11. Éste es el sentido en que U. Wilkens define esas frases de encomienda como “fórmulas de legitimación” (“Tradition-History”, 59-60; *Resurrection*, 12-13, 114), aunque se excede en disquisiciones (*ibid.* 66). Véase también mi *Jesus and the Spirit*, 110-14, 128-32; Perkins, *Resurrection*, 195-214.

4) Menos común, pero presente en varios relatos, es el tema de la aparición en el contexto de una comida o con mención de ella, como en Lucas-Hechos¹⁵³, en Jn 21,12-13, en Jn 21,12-13, en el final marcano más extenso (Mc 16,14) y en *IgnEsm* 3,3¹⁵⁴.

5) No última en pertinencia es la tradición de que Jesús se apareció por primera vez “el primer día de la semana” (domingo) tras su crucifixión y sepultura, tradición explícita o implícita en las primeras cinco apariciones enumeradas en § 18.3. Aquí conviene recordar que “el primer día de la semana” era parte de la tradición nuclear del descubrimiento del sepulcro vacío (§ 18.2). Además concuerda claramente con la tradición del “tercer día”, ya sólidamente unida a la fórmula confesional que recibió Pablo después de su conversión: “que fue resucitado al tercer día, según las Escrituras” (1 Cor 15,4). No debemos olvidar el hecho notable, pero a menudo pasado por alto, de que tan atrás en el cristianismo como podamos remontarnos, el domingo tenía ya una importancia especial para los cristianos¹⁵⁵: era “el día del Señor”¹⁵⁶ precisamente por ser el día en que celebraban su resurrección.

El surgimiento de esta tradición podría explicarse como uno de los frutos de la búsqueda de pruebas en las profecías¹⁵⁷, o incluso en el recuerdo de algo que hubiera dicho Jesús. El problema en el primer caso es que la única profecía que podría haber servido de inspiración sería Os 6,2¹⁵⁸; pero resulta que ningún escritor neotestamentario la cita como

¹⁵³ Lc 24,30-31.35.41-43; Hch 1,4; 10,41.

¹⁵⁴ Crossan añade las multiplicaciones de alimentos (Mc 6 y Jn 6), en la idea de que “Esas eucaristías de pan y pescado y los relatos de su institucionalización se remontan a un tiempo anterior a que alguien pensase escribir una narración biográfica de Jesús y, en consecuencia, tuviera que decidir qué era anterior y qué posterior a su muerte” (*Historical Jesus*, 399). En cambio, Roloff percibe una tensión entre las tradiciones relativas a comidas y el sentido del kerigma de la resurrección (*Kerygma*, 263).

¹⁵⁵ Hch 20,7; 1 Cor 16,2.

¹⁵⁶ Ap 1,10; *Did* 14,1; *IgnMagn* 9,1; *EvPe* 9,35; 12,50. Para un estudio completo véase W. Rordorf, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church* (Londres: SCM, 1968).

¹⁵⁷ Grass, *Ostergeschehen*, 127-38; Evans, *Resurrection*, 47-50, 75-76: “no entendidas como declaración cronológica, sino teológica” (48); Fuller, *Formation*, 23-27; Lüdemann, *Resurrection*, 47.

¹⁵⁸ Os 6,1-2: “Venid, volvamos al Señor; porque él ha desgarrado y él nos curará; él ha herido y él nos vendará. Después de dos días nos dará la vida y al tercer día nos levantará para que vivamos en su presencia”. Así, recientemente, Evans, “Did Jesus Predict?”, 94-96. Los anteriores intentos de Lehmann, *Auferweckt*, 262-90, y H. K. McArthur, “On the Third Day”: *NTS* 18 (1971-71) 81-86, de explicar la referencia a partir de interpretación rabínica de este y otros pasajes relativos al “tercer día” carecen de peso suficiente, a la vista de esta temprana fórmula credal cristiana; pero cf. Schrage, *1 Korinther* IV, 39-43.

prueba. Tal realidad es muy digna de ser tenida en cuenta, considerado el abundante uso de la Escritura que se hace en el NT en relación con la muerte y resurrección de Jesús¹⁵⁹. Y en el segundo caso, la memoria más antigua de lo que Jesús pudo haber dicho, p. ej., “después de tres días”¹⁶⁰, no era tan precisa como “al tercer día”; y en las predicciones de la pasión se mejoró con esta última expresión, seguramente porque se recordaba que lo sucedido había tenido lugar “al tercer día”¹⁶¹.

Si buscamos elementos “nucleares” en las tradiciones, el primero, el tercero y el quinto de los que acabamos de enumerar bien pueden ser considerados como tales. Y como sucede con los elementos de la tradición de Jesús propiamente dicha, hay razón para pensar que formaban parte de la tradición desde el principio; es más, que la tradición surgió como expresión del impacto causado por las experiencias recogidas en el núcleo¹⁶². Nadie que haya estudiado los datos puede dudar que el testimonio cristiano sobre esta cuestión partió de varias experiencias entendidas como visiones de Jesús vivo después de haber muerto¹⁶³. No era que alguna convicción relativa a Jesús se hubiera plasmado luego en relatos sobre percepciones de él resucitado. En los relatos se recordaban experiencias visuales o visionarias, porque era así como se habían vivido; así era el impacto cristalizado en la tradición nuclear. Los discípulos no sólo *creían* haber visto al Señor; habían *experimentado* una visión del Señor vivo de vuelta de la muerte.

Además, esas experiencias germinales fueron también, manifiestamente, experiencias de encuentro y comunicación personal. Los favorecidos

¹⁵⁹ Jeremias observa que Tertuliano, *Adv. Judaeos* 13, es el primero en citar el texto de Os 6,2 relacionándolo con la resurrección (*Proclamation*, 304). Podría ser, naturalmente, que “según las Escrituras” hiciera referencia a “fue resucitado”, en vez de específicamente “al tercer día”. Véase Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 48-53.

¹⁶⁰ Cf. Mc 8,31; 9,31; 10,34; 14,58.

¹⁶¹ Véase *supra*, § 17.4c(2).

¹⁶² Cf. el análisis de Alsup en *Post-Resurrection Appearance Stories*, cap. 3, que él resume de este modo: “Aunque en la tradición evangélica los relatos de apariciones muestran una inestabilidad casi sin precedentes y una tendencia también poco común a la libertad y variación redaccional, detrás de esa mutabilidad es discernible una forma prerredaccional con constantes de tema y asunto, una forma lo bastante fija ... [para ser considerada] una *Gattung* neotestamentaria”. “Se diría que lo más atrás que podemos llegar en los orígenes de la tradición es la *Gattung* misma, la cual afirmaba que el Señor resucitado se encontró con los suyos, restableció los lazos con ellos y los envió en misión” (213, 274).

¹⁶³ Cf., p. ej., Pannenberg, quien cita a J. Leipoldt: “Es indudable que los discípulos estaban convencidos de haber visto al Señor resucitado. De otro modo, el origen de la comunidad jerosolimitana, y también el de la Iglesia, se convierten en un enigma” (*Jesus*, 91).

con ellas las percibieron como un encargo directo. Así fue, al parecer, como experimentó Pablo la aparición a él¹⁶⁴. Y seguramente el grado de semejanza entre la experiencia paulina y las apariciones ya acontecidas fue lo que persuadió a los primeros discípulos de que su anterior archienemigo había sido llevado a la conversión y encima encargado de incorporarse a sus filas para proclamar la resurrección del Señor. Cómo interpretemos tales experiencias puede ser otra cuestión¹⁶⁵. *Pero está fuera de toda duda razonable que los primeros creyentes experimentaron “apariciones posresurreccionales” y que tales experiencias, como la anterior impresión causada por las enseñanzas y acciones de Jesús, están contenidas en las tradiciones que han llegado hasta nosotros.*

Más problemática es la tradición del “tercer día”. Porque si inicialmente fue formulada en relación con las apariciones posresurreccionales¹⁶⁶, eso está en contradicción con la arraigada tradición de las apariciones acontecidas primero en Galilea (Marcos) o primero, al menos, a discípulos varones (Mateo). Llegar a Galilea desde Jerusalén llevaba más de tres días. Quizá, pues, surgió de recuerdos de apariciones en Jerusalén y sus alrededores al atardecer del primer domingo (Lucas, Juan). ¿O debemos dar más importancia al hecho de que son las tradiciones del sepulcro vacío las que de manera constante incluyen en su núcleo la nota temporal “el primer día de la semana”, mientras que las tradiciones de apariciones en Jerusalén parten de los relatos sobre el sepulcro vacío o hablan de “aquel mismo día”?¹⁶⁷ Las tradiciones del sepulcro vacío incluyen también el anuncio de la resurrección de Jesús; por eso la conclusión “resucitado al tercer día” pudo haber sido sacada tempranamente e incorporada desde el principio a la primera afirmación confesional.

En suma, aunque las formas de apariciones posresurreccionales que se han conservado ofrecen pocos indicios de una base desarrollada en las sucesivas comunicaciones orales a la que aún sea posible llegar, podemos hablar de una tradición nuclear perceptible dentro y a través de la diversidad de esas tradiciones.

¹⁶⁴ Por esta razón la conversión de Pablo puede ser descrita igualmente como una comisión; véase mi *Theology of Paul*, 177-79.

¹⁶⁵ Cf. *infra*, § 18.6.

¹⁶⁶ Hahn, *Hohetstittel*, 205-206 (*Titles*, 180). Pero esta frecuente deducción suele partir de la suposición de que fueron sólo las apariciones lo que dio origen a la convicción de que Jesús había sido resucitado de entre los muertos (cf., p. ej., Bultmann, *Theology* I, 45; Grass, *Ostergeschehen*, 184).

¹⁶⁷ De la ausencia de un tema “tercer día” más explícito en las tradiciones del sepulcro vacío, Bode deduce que éstas fueron formuladas tempranamente, antes de que el tema adquiriera su influencia (*First Easter Morning*, 124-26, 161-62); similarmen-
te Wilkens, *Resurrection*, 10-11; Hengel, “Begräbnis”, 132-33 n. 51.

c. *Los silencios de la tradición*

Pero todavía tenemos que tratar sobre lo que en muchos aspectos es la peculiaridad más llamativa y asombrosa de todas: la ausencia de relatos de apariciones a Pedro y a Santiago (hermano de Jesús). Casi desde cualquier punto de vista, esas apariciones habrían sido consideradas las más importantes para el grupo de discípulos inicial. Pedro empezó pronto a funcionar como primer jefe de la iglesia de Jerusalén (Hch 3-5) y luego fue sucedido por ese mismo Santiago¹⁶⁸, cuando Pedro empezó a ampliar su campo de acción¹⁶⁹. La aparición a Pedro tiene en la tradición recibida por Pablo (1 Cor 15,5) una prioridad que se refleja en Lc 24,34. Si hubo una aparición sobre la que se pudiera esperar un relato, era ésta. Sin embargo, tal relato no existe (aparte de Jn 21,15-23)¹⁷⁰. ¿Por qué? Y la misma pregunta se podría plantear respecto a la aparición a Santiago¹⁷¹.

La respuesta no puede ser, por supuesto, que tales relatos habrían carecido de interés para los primeros creyentes. En la declaración confesional de 1 Cor 15,5, la aparición a Pedro tiene la misma prominencia o más que la aparición a las Doce. Y puesto que los relatos sobre ésta abundan, ¿por qué no hay referencias en forma narrativa a que la primera aparición fue a Pedro (y de que, presumiblemente, de ella derivó la incorporación de Santiago al movimiento)?¹⁷²

La hipótesis desarrollada en este volumen va en un sentido diferente. Según ella, la forma todavía perceptible en los evangelios sinópticos

¹⁶⁸ Nadie pone en duda que el Santiago de 1 Cor 15,7 es el de Gál 1,19 y 2,9.12.

¹⁶⁹ Véase en especial Gál 2,7-9. Hechos 12,1-17 sugiere que también Pedro tuvo que abandonar Jerusalén por su propia seguridad. Ésta es otra de las cuestiones sobre las que volveremos en el vol. II.

¹⁷⁰ De todos los evangelios, la ausencia de un relato de la aparición a Pedro es más sorprendente en Mateo, dado su peculiar interés por él (cf. especialmente Mt 14,28-32; 16,16-19).

¹⁷¹ El *Evangelio de los Hebreos* (7) contiene un relato de la aparición a Santiago (que podría estar basado en 1 Cor 15,7). Allí se añade: "Tomó pan, lo bendijo, lo partió y dio de él a Santiago el Justo, diciéndole: "Hermano mío, come tu pan, porque el Hijo del hombre ha resucitado de entre los que duermen" (Elliott, *Apocryphal New Testament*, 9-10, quien asigna el número 4 a este fragmento).

¹⁷² Jeremias piensa que "los grupos radicales del cristianismo judeopalestino ... no veían con buenos ojos el universalismo de Pedro (Gál 2,12b; Hch 11,2), por cual dejaron de reconocerle el honor de haber sido el primero en experimentar una aparición del Señor resucitado" (*Proclamation*, 307); pero, aunque así fuera, aún quedaría por explicar el silencio de la tradición llegada hasta nosotros. Igualmente improbable es la posición de Harnack, de que se suprimió el relato de la aparición a Pedro (punto de vista resumido y compartido por Lüdemann, *Resurrection*, 85); Marxsen parece más acertado en esta cuestión (cf. *supra*, n. 77).

la adquirió la tradición de Jesús gracias a ser tradición comunitaria repetida una y otra vez en las primeras comunidades de creyentes. En consecuencia, la conclusión más probable que se puede sacar del carácter de las tradiciones de apariciones es que éstas funcionaban de otro modo en las iglesias primitivas. No se veía en ellas tradición eclesial, sino *testimonio personal*, y como testimonio se las utilizaba. Las iglesias y sus maestros podían hacer de las apariciones objeto de confesión; pero no podían desarrollarlas como relatos, porque lo que se narrara en ellos pertenecía ante todo y sobre todo a la persona o personas que habían experimentado la aparición.

Parece confirmar esta idea el carácter marcadamente personal de muchas de las apariciones narradas: las apariciones a María Magdalena, a Cleofás, a Tomás, a Pedro (Jn 21), a Pablo. Otro tanto podría dar a entender Pablo al señalar que la mayor parte de los más de quinientos vivían aún (1 Cor 15,6), con la invitación implícita a sus oyentes a que les preguntasen ellos mismos. Sólo los testigos podían referir las respectivas experiencias. En cambio, los relatos de las apariciones a las mujeres y a los Once en Galilea (Mateo) son vagos, y no es precisamente el carácter personal lo que distingue los acontecimientos en ellos referidos¹⁷³. Sólo de ese modo, sin la fuerza de un testimonio personal, podían ser narrados como tradición. ¿Es ésta la razón de que en el acervo tradicional más antiguo no haya relatos de apariciones a Pedro y Santiago? Dado que ellos no las narraron, ¿eran aquellas experiencias demasiado privadas y personales? Las posibilidades despiertan considerable intriga; pero ya no se puede hablar más que de eso, de posibilidades.

d. *En suma*

Lo que tenemos, en suma, son dos conjuntos de tradiciones (sepulcro vacío y apariciones de Jesús) cuya correlación desde el punto de vista de los sucesos narrados es obvia, pero menos clara desde la perspectiva histórico-tradicional. Desde ésta es muy considerable la probabilidad de que la tradición del sepulcro vacío, incluido su descubrimiento “el primer día de

¹⁷³ Véase C. H. Dodd, “The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels”, en D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford: Blackwell, 1955) 9-35. Dodd distingue relatos “concisos” (Mt 28,8-10.16-20; Jn 20,19-21) de relatos “detallados”, con la implicación de que los primeros fueron “obtenidos directamente de la tradición oral transmitida por la memoria colectiva de la Iglesia” (10). Pero también comenta que “se percibe algo indefiniblemente de primera mano” en Jn 20,11-17: “No existe nada semejante en los evangelios; más aún, ¿hay algo similar en toda la literatura antigua?” (20).

la semana”, se remonte a las declaraciones de las mujeres. Pese a cierta duda sobre si se debía utilizar y de qué modo, esa información acabó siendo aceptada (así se desprende de la noticia confirmadora del hecho ofrecida por unos discípulos [Lc 24,24], identificados en el cuarto evangelio como Pedro y el discípulo amado [Jn 3-10]), aunque fuera pasada por alto en la tradición paulina (1 Cor 15,3-5). A potenciar esta conclusión histórico-tradicional contribuyen las probabilidades de historicidad del sepulcro vacío (§ 18.2).

En el caso de la tradición de las apariciones dependemos casi exclusivamente de lo que se puede extraer de las tradiciones mismas. Aquí, el testimonio personal de Pablo es fundamental. Pablo no sólo atestigua la tradición ya establecida en el tiempo de su conversión, un año o dos después de los acontecimientos mencionados (1 Cor 15,3-5/6/7)¹⁷⁴, sino que además nos indica cuáles eran los identificadores de una aparición posresurreccional: ver a Jesús y recibir un encargo de él. Precisamente porque la aparición a Pablo correspondía a lo que evidentemente era ya considerado la “norma”, los dirigentes de la iglesia de Jerusalén, cualesquiera que fueran sus recelos, la dieron por verdadera y aceptaron la pretensión de Pablo de ser un apóstol¹⁷⁵.

Fuera de eso, los orígenes de las tradiciones resultan mucho más difíciles de discernir. Particularmente problemática es la cuestión del lugar. Una aparición a las mujeres en el sepulcro o cerca de él es tan verosímil desde el punto de vista histórico-tradicional como el descubrimiento del sepulcro vacío. Pero las apariciones a los discípulos el día de la Resurrección son incompatibles con el aviso de que ellos verían a Jesús (primero) en Galilea (Mc 16,7). Mateo corrobora esta indicación, Lucas parece tener una motivación teológica en situar las apariciones solamente en Jerusalén, y Juan recoge ambas tradiciones y parece intentar conciliarlas (indicando que, en el episodio a orillas del lago Tiberíades, Jesús se apareció “por tercera vez” [Jn 21,14]). Desafortunadamente, Pablo no nos sirve de ayuda respecto a esta cuestión.

Es posible imaginar cierta sucesión y coherencia histórica. Por ejemplo, una tradición sobre las mujeres (sepulcro vacío, aparición a ellas) surgió en Jerusalén y encontró cierta corroboración en apariciones a discípulos que habían quedado por aquellos contornos. También en noticias de apariciones a otros discípulos (el cuerpo principal de los Once), que ha-

¹⁷⁴ “Dos o tres años como mucho” (Funk, *Acts of Jesus*, 446, aunque véase n. 129, *supra*).

¹⁷⁵ Gál 1,18-2,10; 1 Cor 9,1-2; 15,8-11. Véase *infra*, vol. II.

bían vuelto (desanimados) a Galilea¹⁷⁶. Estas tradiciones llegaron juntas a la iglesia de Jerusalén y recibieron la forma más (pero no totalmente) integrada y coherente que han conservado hasta el día de hoy.

Si es válida esta hipótesis, entonces habrá que subrayar varios aspectos importantes. 1) La fusión de tradiciones divergentes se produjo sólo hasta cierto punto. La confusión relativa al lugar y a quién fue primero no se encuentra resuelta en Mateo, en el cuarto evangelio ni en el final extenso de Marcos. Sólo Lucas se atrevió a imponer uno de los dos modelos a su material, excluyendo toda referencia a apariciones en Galilea. 2) Un núcleo –sepulcro vacío, tercer día, visión del resucitado, encargo de Jesús– permaneció constante, a pesar de toda la diversidad. También aquí, al parecer, una vez expuesto lo principal del relato en sus distintas versiones, el grado de divergencia entre ellas no fue considerado significativo. 3) Es probable que esos elementos esenciales (núcleo) se remontan a los (varios) comienzos del proceso de tradición. Como sucede sistemáticamente en la tradición de Jesús, fue el *impacto* causado por el descubrimiento de que el sepulcro estaba vacío y por diversas experiencias de ver y oír a Jesús después de su muerte lo que desde las primeras referencias dio origen y forma básica a la tradición¹⁷⁷. 4) Varias apariciones se produjeron de manera muy personal, y por eso tuvieron carácter de testimonio personal las tradiciones de ellas derivadas. Algunas (en particular las apariciones a Pedro y a Santiago) no devinieron tradición eclesial hasta más tarde o nunca. En estos casos, el testimonio de los testigos presenciales no fue formulado de modo que pudiera convertirse en tradición comunitaria.

18.5. ¿Por qué “resurrección”?

El análisis de la historia de la tradición nos lleva sólo hasta ahí: hasta las primeras referencias formuladas como tradición. No explica los términos utilizados, que hablan de apariciones posteriores a la “resurrección”. Podemos confiar en que hubo un elemento *visual* y *auditivo* en tales ex-

¹⁷⁶ En la habitual suposición de que (todos) los discípulos huyeron a Galilea al ser arrestado Jesús (como en Gnllka, *Jesus*, 293; Funk, *Honest*, 223) hay falta de discriminación histórica. Como señala Wedderburn, cualquiera de los dos conjuntos de tradiciones (Jerusalén, Galilea) es igualmente difícil de descartar (*Beyond Resurrection*, 55-57, 59-60). Hay varias razones por las que quienes vieron a Jesús en Galilea pudieron haber vuelto a Jerusalén, como, p. ej., esperar el pronto regreso de Jesús (Sanders, *Historical Figure*, 276: “No renunciaron a la idea de la venida del reino”). Pero un estudio más completo conviene dejarlo para el vol. II.

¹⁷⁷ “Podemos suponer que las apariciones de Jesús fueron referidas *inmediatamente* después de acontecer” (Lüdemann, *Resurrection*, 38 [la cursiva es suya]).

periencias. Entre quienes las vivieron hubo algunos que dudaron de si el objeto sensible de esa visión y audición había sido realmente Jesús, y el recuerdo de tal duda fue conservado en una tradición donde de la duda misma no quedó nada. La experiencia de las apariciones llevó a la comprensible deducción de que Jesús *vivía*, a pesar de su crucifixión y sepultura. Pero ¿por qué “*resurrección*”? ¿Por qué se sacó esta conclusión ulterior, y por qué la interpretación central pasó a ser que Dios había resucitado a Jesús?

La pregunta surge por dos razones. Primera, porque había otras categorías en las que podían haber pensado los discípulos. Segunda, porque el término *resurrección* tenía un significado restringido a lo que se esperaba que iba a suceder en la consumación de los tiempos, antes del juicio final¹⁷⁸. Ambos aspectos requieren comentario.

a. *¿Por qué los primeros testigos concluyeron que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos?*

Si sólo pretendían poner de relieve el triunfo final de Jesús o de su mensaje¹⁷⁹, podían haberlo hecho de otras maneras. Aquí, como hicimos en el capítulo 15, señalaremos las opciones que tenían a su disposición.

1) *Traslado o arrebatamiento*. Los ejemplos más prominentes en esta categoría eran Henoc (Gn 5,24) y Elías (2 Re 2,11-12). Ambos habían sido trasladados o arrebatados al cielo, donde permanecían con la posibilidad de regresar a la tierra. Como ya hemos dejado dicho, había considerable especulación en tiempos de Jesús en torno al papel de estas dos figuras entonces y en el futuro: sobre Henoc como “escriba de justicia”¹⁸⁰ y sobre el regreso de Elías¹⁸¹. Josefo refiere especulación también con respecto a si Moisés había muerto, había sido “trasladado” (*metastēnai*) por Dios junto a sí (*Ant.* 3.96-97) o había vuelto él mismo a Dios (*pros to theion anachōrēsai*) (4.326). Y pocas décadas después de la muerte de Jesús encontramos que también, respecto a Esdras, se habla de “asunción” para vivir en el cielo “hasta que los tiempos acaben” (4 *Esd* 14,19), y, respecto a Baruc, de “conservación hasta el final de los tiempos” (2 *Bar* 13,3)¹⁸².

Por supuesto, una diferencia esencial es que el traslado excluía la muerte: ni Henoc ni Elías habían muerto, y la especulación sobre Moisés, Esdras

¹⁷⁸ Véase *supra*, § 17.6b.

¹⁷⁹ Así particularmente Marxsen, *Resurrection* (véase *infra*, § 18.5d).

¹⁸⁰ *Jub* 4,17-19.21-24; 1 *Hen* 12,4; 15,1.

¹⁸¹ Véase *supra*, § 15.6a.

¹⁸² 4 *Esd* 6,26; 14,9.50; 2 *Bar* 13,3; 43,2; 46,7; 48,30; 76,2; véase Stone, *Fourth Ezra*, 172.

y Baruc veía el traslado como una alternativa al acabamiento¹⁸³. Pero la muerte de Jesús es central en la tradición relativa a él. Por eso un paralelo aquí no debía de ser obvio; el traslado de esa forma no era realmente una opción. Hay que señalar, sin embargo, que se ha sugerido como una opción en el caso del relato marcano del sepulcro vacío (al no referirse allí una aparición del resucitado)¹⁸⁴; de hecho, posteriormente se utilizó Marcos para sostener la afirmación docética de que en realidad Cristo no había sido crucificado¹⁸⁵.

2) *Triunfo/exaltación*. Una categoría mucho más probable es la del triunfo o exaltación¹⁸⁶. Ya nos hemos referido a la esperanza alimentada por y para el justo, tal como tiene clásica expresión en Sab 3,1-9 y 5,1-5 (§ 17.6a): el justo será contado entre los hijos de Dios (5,5). Similarmente, la figura como de hombre de Dn 7 representaba la esperanza de la justificación (final) de “los santos” ante el trono de Yahvé. En 2 Mac 15,13-14, Jeremías se aparece a Judas Macabeo, en “un sueño digno de crédito” (15,11)¹⁸⁷, como figura de majestuosa soberanía. En *TestJob* 40,3, Job ve a sus hijos muertos “coronados con el esplendor del ‘Celestial’”¹⁸⁸. En *TestAbr* 11, Adán (recensión A) o Abel (recensión B) es visto sentado en el juicio final. Jesús, al parecer, pensaba que Abrahán, Isaac y Jacob no estaban (¿ya?) muertos, sino “vivos” (Mc 12,26-27 parr.).

Para los que vieron a Jesús “vivo, procedente de la muerte”, esta última categoría era la de utilización más obvia a la hora de entender o expresar (lo que venía a ser lo mismo) aquello que habían visto. Los precedentes estaban allí. Y de hecho encontramos varias expresiones de fe cristiana en que Dios exaltó a Jesús directamente desde la muerte¹⁸⁹. Pero, más típicamente, la idea de la exaltación aparece combinada con la predominante categoría de la resurrección (en vez de entendida como alternativa a ella)¹⁹⁰. Por

¹⁸³ 4 Esd 6,26; 2 Bar 76,2.

¹⁸⁴ Véase, p. ej., E. Bickermann, “Das leere Grab” (1924), en P. Hoffmann (ed.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 271-84; Fuller, *Formation*, 57; otros, en mi *Jesus and the Spirit*, 391 n. 113. Schillebeeckx ve el tema particularmente en la reutilización por Lucas del relato marcano (*Jesus*, 340-44). Véase también Strecker, *Theology*, 272-73.

¹⁸⁵ Quizá ya implícita en 1 Jn 5,6-8, y probablemente en *EvPe* 5,19.

¹⁸⁶ No hay una gran diferencia entre los conceptos de exaltación y arrebataimiento.

¹⁸⁷ Algunos testimonios textuales añaden: “una especie de visión” (*hypar ti*).

¹⁸⁸ Véase Müller, *Entstehung*, 62-63.

¹⁸⁹ Hch 5,30-31; Flp 2,8-9; en el evangelio de Juan, el “levantamiento” parece ser algo así como un único movimiento en dirección al cielo (Jn 12,32.34); en la carta a los Hebreos, la muerte de Jesús como (sumo) sacerdote simboliza su ida con la sangre del sacrificio (su propia sangre) al santuario celestial.

¹⁹⁰ Véase, p. ej., Jn 20,17-18; Hch 2,29-33; Rom 10,9 (la resurrección hizo a Jesús “Señor”); 1 Cor 15,20-28 (alusión a Sal 110,1 [1 Cor 15,25] en el contexto de enseñanza sobre la resurrección); 1 Heb 13,20; 1 Pe 3,21-22.

supuesto, se puede argüir que el recuerdo del mismo Jesús prediciendo el triunfo del Hijo del hombre entendido como resurrección (§ 17.6b) pudo haber influido lo suficiente para que los discípulos experimentaran visiones de Jesús triunfante como Hijo del hombre resucitado¹⁹¹. Pero la tesis tropieza con la falta de toda referencia a Jesús visto como el Hijo del hombre en los relatos de apariciones posresurreccionales¹⁹².

3) *Resurrección*. Ya he indicado el carácter de la esperanza en la resurrección propia del judaísmo en tiempos de Jesús¹⁹³. También que esa esperanza era predominantemente de una resurrección general o final, previa al juicio también final. En vista de lo cual se podría pensar que la presente categoría es irrelevante para entender lo que sucedió a Jesús¹⁹⁴. Sin embargo, parece que fue precisamente esta categoría, con sus connotaciones “finales”, la que proporcionó la expresión más temprana de la fe en la resurrección¹⁹⁵. Consideremos las indicaciones siguientes.

a) Una de las fórmulas confesionales primitivas de las que Pablo se hace eco es Rom 1,3-4: el evangelio (no sólo el evangelio de Pablo) concierne al Hijo de Dios, “constituido en Hijo de Dios con poder ... desde la resurrección de los muertos”. La última frase es sorprendente. Podríamos haber esperado “la resurrección de entre los muertos (*anastasis ek nekrôn*)”¹⁹⁶. En cambio, lo que encontramos es “resurrección de los muer-

¹⁹¹ R. Pesch, “Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch” (1983), en Hoffmann (ed.), *Überlieferung*, 228-55.

¹⁹² Pesch (“Entstehung”, 247-50) no puede poner más ejemplos que las visiones de Esteban (Hch 7,55-56) y de Juan el vidente (Ap 1,13-16; 14,14), ninguna de las cuales suele ser reconocida como una aparición posresurreccional, y el relato de *EvHeb* 7 sobre la aparición a Santiago, citado *supra* (n. 171).

¹⁹³ Véase *supra*, § 17.6b y 18.2b.

¹⁹⁴ Como observa Wedderburn, la idea de una resurrección individual no surgió tanto de textos dispares, que sólo retrospectivamente podían entenderse en tal sentido, como de lo que se creía que había sucedido a Jesús (*Beyond Resurrection*, 41). Müller cree que 2 Mac 7 preveía una resurrección inmediata (*Entstehung*, 30-35; opinión acertadamente cuestionada por Wedderburn, 41-42), pero luego advierte que difícilmente pudo esto proporcionar a los primeros discípulos un modo de conceptualizar sus experiencias visionarias; el “impulso” decisivo tuvo que deberse más a la predicación por Jesús del reinado de Dios (24-35) y a sus expectativas personales (Lc 12,49-50; 13,31-32; Mc 14,25) (36-46), que apuntaban a una resurrección *escatológica* (55-60, 67-71).

¹⁹⁵ “Que la realidad completamente extraña experimentada en esas apariciones se pudiera entender como un encuentro con alguien resucitado sólo puede explicarse partiendo de una forma particular de expectativa apocalíptica de la resurrección de los muertos”; “Sólo como el principio del fin ... pudo entenderse que la resurrección de Jesús confirmaba su afirmación prepaschal de tener autoridad” (Pannenberg, *Jesus*, 93, 106). Cf. Crossan / Reed, *Excavating Jesus*, 258-62.

¹⁹⁶ Como en Lc 20,35; Hch 4,2; 1 Pe 1,3.

tos" (*anastasis nekrōn*), la expresión empleada cuando se hace referencia a la resurrección final¹⁹⁷. Esto no carece de sentido si tenemos en cuenta que Pablo es recordado presentando las afirmaciones cristianas sobre la resurrección de Jesús como en línea con la creencia de los fariseos en la resurrección¹⁹⁸. Y es que Pablo y los que articularon y utilizaron la fórmula entendían que la resurrección de Jesús correspondía a la resurrección final¹⁹⁹.

b) Pablo emplea también la imagen de las "primicias (*aparchē*)" para describir el significado de la resurrección de Cristo (1 Cor 15,20.23). Tras presentar la resurrección como cosecha resultante de la muerte, Pablo vuelve a la metáfora agrícola en 15,37-38.42-44: la resurrección como brote de vida nueva (diferente) de la semilla que ha "muerto" en la tierra (15,36). Pero la *aparchē* es en realidad parte de la cosecha, la primera gavilla de trigo que se siega y aparta para ofrecerla a Dios. No hay un intervalo entre la primera gavilla y el resto de la cosecha; la *aparchē* es el comienzo de la cosecha en general²⁰⁰. Sólo se podía emplear esta metáfora si se veía la resurrección de Jesús como el comienzo de la resurrección final. Y en tal caso es también improbable que la metáfora tuviera su origen en el propio Pablo o que fuera acuñada unos veinte años después de la resurrección de Jesús. Seguramente surgió en los primeros días del cristianismo, y debió de ser acuñada por alguien que verdaderamente consideraba la resurrección de Jesús como el comienzo de la resurrección general de la humanidad (1 Cor 15,21).

c) Esta línea de pensamiento puede arrojar luz sobre la noticia de Mt 27,52-53, por lo demás totalmente desconcertante, de que la resurrección de Jesús coincidió con la de muchos santos (fuera de Jerusalén). Para ser más precisos: el terremoto acontecido a la muerte de Jesús abrió los sepulcros, y resucitaron muchos muertos, que, después de la resurrección de Jesús, "salieron de los sepulcros, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos"²⁰¹. La leyenda tiene trazas de ser muy antigua y, aparte de la interpretación que se le pueda dar, probablemente refleja una percepción

¹⁹⁷ Mt 22,31; 1 Cor 15,12-13.42; Heb 6,2. Sobre Heb 11,35 véase *supra*, cap. 17, n. 274.

¹⁹⁸ Hch 23,6; 24,21. Similarmente, Hch 17,31. ¿Causó en parte la incredulidad expresada en 17,32 la idea de que ya era realidad la resurrección previa al juicio (17,31)?

¹⁹⁹ Véase, p. ej., Allison, *End of the Ages*, 67-68; Dunn, *Romans*, 15-16.

²⁰⁰ Más detalles, en mi *Romans*, 473-74.

²⁰¹ ¿Por qué el intervalo entre la resurrección y la salida de los sepulcros? Quizá sea reflejo de la sensación inmediata de que la muerte y resurrección de Jesús constituían un solo acontecimiento.

también muy antigua de que la resurrección de Jesús fue el comienzo de la resurrección final²⁰².

Por eso la pregunta que ha encabezado esta sección vuelve con fuerza añadida. ¿Por qué la fe pospascual fue expresada primero en esos términos: *resurrección*, comienzo de la resurrección de los muertos? Pero la pregunta misma necesita ulterior aclaración.

b. *¿Arroja alguna luz la conceptualización del cuerpo de la resurrección?*

En un estudio anterior encontré que todavía es discernible un desarrollo un tanto complejo en la conceptualización de la resurrección de Jesús. Aquel análisis sigue siendo válido en sus líneas básicas²⁰³.

1) En un principio, la “resurrección” era probablemente concebida como muy física: no tanto en el sentido de devolución a una vida de duración limitada como en el de reconstitución para una vida física como la presente pero ya fuera del alcance de la muerte. Esto es lo que se desprende de lo que sabemos sobre la esperanza de resurrección en la Palestina herodiana. También es sugerido por la conceptualización expresada con frases como “salir de los sepulcros”²⁰⁴. El hallazgo del sepulcro vacío pudo haber estimulado tal idea de la “resurrección”, pero habría sido sólo una confirmación de los presupuestos incluidos en ese mismo término.

2) El concepto del cuerpo de la resurrección en Pablo es claramente más “espiritual” (su propio adjetivo). Como quedó indicado, Pablo concibe la resurrección a/en un “cuerpo espiritual *pneumatikon sōma*”, que él contrasta de manera explícita con el “cuerpo natural” (*psychikon sōma*) de

²⁰² Jeremías, *Proclamation*, 309-10; Allison, *End of the Ages*, 40-46. Otro punto de vista en R. R. Troxel, “Matt. 27:51-4 Reconsidered: Its Role in the Passion Narrative, Meaning and Origin”: *NTS* 48 (2002) 18-29.

²⁰³ *Jesus and Spirit*, 116-17, 120-22. En contraste con la típica visión del desarrollo en una sola dirección mantenida, p. ej., por Carnley: la creencia inicial era en la resurrección “de un modo menos material” = “cuerpo espiritual” (*Structure*, 58), y Wedderburn: “es más probable un movimiento desde lo intangible a lo tangible y así a lo demostrable” (*Beyond Resurrection*, 70-75), aunque ninguno de los dos tiene suficientemente en cuenta todos los factores esenciales examinados en § 18.2. La crítica que hace Craig de mi tesis anterior (*Assessing*, 326-27 n. 17) no valora debidamente los indicios de que Lucas concibió experiencias espirituales ocurridas a través de lo tangible (véase *supra*, n. 99).

²⁰⁴ Mt 27,52-53; Jn 5,28-29; cf. el uso de Sal 16,10 en Hch 2,26-27.31 y 13,35-37 (Dunn, *Jesus and the Spirit*, 118-20).

la presente existencia terrena (1 Cor 15,44-50)²⁰⁵. Además, si Pablo creía haber visto el cuerpo resucitado de Jesús en el camino de Damasco, entonces lo que vio era como un “cuerpo de luz”, algo más próximo a la concepción helenística de una clase de existencia post *mórtē* menos sustancial, más refinada²⁰⁶. Ésa era una idea seguramente más fácil de “vender” en un ambiente helenístico como el de Corinto. Lo interesante aquí, sin embargo, es que Pablo no abandonó la idea de una existencia corporal continuada/recreada ni dejó de hablar de “resurrección”. Quizá se debiera en parte a que su pensamiento era constitutivamente más hebreo que griego²⁰⁷, pero también a que la fe cristiana en la que fue instruido había grabado ya de manera profunda e indeleble en esa fe la categoría de “resurrección”. Pablo hace alguna concesión a sus interlocutores helenizados (cuerpo *espiritual*), pero permanece fiel a su herencia judía (*cuerpo* espiritual)²⁰⁸. Aquí, una vez más, se apunta a una conceptualización que estaba en la fe pospascual desde el principio; que, de hecho, *era* la fe pospascual.

3) Bien podría ser que el fuerte énfasis lucano en lo físico del cuerpo resucitado de Jesús (Lc 24,39) se debiera a una reacción contra lo que pudo haber sido percibido como dilución por Pablo de la fe en la resurrección. La reacción es aún más intensa en la carta de Ignacio a los Es-

²⁰⁵ Hay que recordar que Pablo ve la resurrección de Jesús como el modelo para la resurrección de los creyentes (1 Cor 15,20.23.44-49); es decir, su idea del cuerpo de la resurrección incluye el de Jesús. Sobre el concepto paulino de “cuerpo” y el mencionado contraste en 1 Cor 15,44-50, véase mi *Theology of Paul*, 60-61, con más biografía. Pese a la opinión de Grass, es improbable que Pablo hubiera aceptado la reformulación de su punto de vista en los siguientes términos: una “identidad personal entre el yo terreno y el yo escatológico, no necesariamente una continuidad entre cuerpo terreno y cuerpo celestial” (*Ostergeschehen*, 185). Para Pablo, “identidad” nunca fue sino identidad corporal.

²⁰⁶ D. B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven: Yale University, 1995), señala acertadamente que la distinción paulina no habría sido entendida como una distinción entre materia y no materia (123-29). Aun así, con el debido respeto a Craig (*Assessing*, *pássim*), una sustancia (“materia”) sumamente refinada no es lo mismo que el cuerpo “físico”, irremediabilmente destinado a la decadencia y a la muerte (1 Cor 15,48; 2 Cor 5,1).

²⁰⁷ No intento evocar aquí la antítesis, hace mucho pasada de moda, entre pensamiento hebreo y pensamiento griego. Se trata simplemente de que las antropologías hebrea y griega diferían en cuanto a la relación entre alma/mente/espíritu y cuerpo/carne. Véase mi *Theology of Paul*, cap. 3, donde subrayo que Pablo introduce una distinción esencial entre *sōma* y *sarx* (70-73): él no habla de resurrección como *carne* espiritual(izada) (por el contrario, fundamental en su teología es una antítesis entre espíritu y carne: 65,66, 477-82, 496-97), sino sólo de *cuerpo* espiritual.

²⁰⁸ Gracias a Pablo tenemos una concepción más clara del “cuerpo”, no como algo distinto de la persona, algo dentro de lo que existe la persona real, sino como la persona encarnada, ya sea en un contexto tridimensional (cuerpo físico) o en un contexto espiritual (cuerpo espiritual). Véase mi *Theology of Paul*, cap. 3.

mirnenses (3,1)²⁰⁹, donde ya ha desaparecido la sutil distinción de Pablo entre “cuerpo” y “carne”. Concebiblemente, el reparo de Juan respecto a la dependencia del contacto físico (Jn 20,17, 28-29) fue un intento de llegar a alguna suerte de compromiso (cf. 6,62). En cualquier caso, Lucas y Juan simplemente refuerzan la convicción cristiana ya existente de que la fe pascual no podía ser otra que la fe en que Jesús había sido resucitado corporalmente desde el sepulcro.

Entonces, si es apropiado hablar de una creencia “nuclear”, la creencia nuclear de los primeros cristianos era la *resurrección corporal* de Jesús. Los diferentes conceptos del cuerpo de la resurrección no eran una modificación de tal creencia, la cual estaba acompañada o complementada por la creencia no menos firme en el triunfo o exaltación de Jesús. Pero la resurrección, la de la persona corpórea de Jesús, era el centro de la fe pascual y lo siguió siendo.

c. ¿Qué clase de “visión”?

Si “resurrección” y “cuerpo de la resurrección” son de conceptualización problemática, no menos lo es el carácter de la “visión” de Jesús resucitado²¹⁰.

1) En el caso de apariciones donde se supone o subraya la corporeidad de la presencia de Jesús, la implicación es que se trata de una visión normal, como uno ve a un compañero en la calle o en la misma habitación. Pero, al mismo tiempo, ya hemos señalado como tema persistente la dificultad en reconocer a Jesús en un primer momento, junto con las dudas de algunos (*supra*, § 18.4-b). Luego está el referido fenómeno de un Jesús que aparece (¿deberíamos decir “se materializa”?) en una habitación cerrada (Jn 20,19.26) y desaparece (¿“se desmaterializa”?) de manera igualmente repentina (Lc 24,31). ¿Se trata simplemente de variaciones y embellecimientos narrativos? Es posible; no parecen pertenecer a la tradición nuclear. Pero ¿suponen (también) reconocimiento/suposición/impresión de que la presencia de Jesús no era sólo la de una existencia física normal?

2) La misma formulación primitiva, “se apareció (*ēphthē*)” indica con su forma pasiva la suposición/impresión de que había algo susceptible de

²⁰⁹ “Pues sé y creo que él estuvo en la carne incluso después de la resurrección” (*IgnEsm* 3,1), procediendo a citar Lc 24,39 y Hch 10,41 (3,2-3). Véase también Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 117-21.

²¹⁰ Mi anterior estudio, *Jesus and the Spirit*, trató ampliamente sobre esta cuestión (104-109, 123-28).

ser visto²¹¹. Quienes experimentaron la presencia de Jesús no crearon, por así decir, lo que vieron mediante su acción de ver. Lo que vieron les fue dado a ver²¹². Ésta es la base del frecuentemente citado argumento con que Hans Grass intenta distinguir “visión objetiva” de visión subjetiva²¹³.

3) La aparición a Pablo agudiza estas mismas cuestiones. Porque su visión es de un “cuerpo de luz” en el cielo (*supra*, n. 138) en vez de un compañero en la tierra. Las variaciones de comunicación oral dejan sin aclarar si los que estaban con Pablo en el camino de Damasco vieron u oyeron algo (Hch 9,7; 22,9). Lucas no duda en presentar a Pablo describiendo como una “visión celestial” lo percibido entonces (Hch 26,19). Y, ya en una de sus cartas, Pablo refiere que en aquella ocasión Dios reveló a su Hijo “en mí (*en moi*)” (Gál. 1,16)²¹⁴. También hay que señalar que Pablo no era ajeno a experiencias visionarias, entre ellas viajes al cielo (2 Cor 12,1-7). Pero entendía perfectamente que la aparición posresurreccional a

²¹¹ La pasiva es usada en el sentido activo de “hacerse visible, aparecer” (BDAG, *horaō*, 1d). En contraste con el famoso intento de W. Michaelis (“*horaō*”, *TDNT* V, 355-61) de demostrar que *ōphthē* indicaba “revelación”, una “percepción” de “realidad no visionaria”, véase mi *Jesus and the Spirit*, 104-109, y Carnley, *Structure*, 208-11, 223-30. Si Alsup anda acertado al hablar de una “Gattung de relatos de aparición”, entonces es importante señalar que en los precedentes (Gn 18; Ex 3; Jue 6 y 13; 1 Sam 3; Tob 5 y 12, y *TestAbr*) la percepción es visual, no mental (*Post-Resurrection Appearance Stories*, 239-63); similarmente Schrage, *1 Korinther* IV, 43-48. Lüdemann objeta con razón que el lenguaje no puede ser tomado simplemente como una fórmula de legitimación (contra la opinión de U. Wilkens, *supra*, n. 152); una conclusión inevitable es que Pablo tenía en la mente una experiencia de “visión” (*Resurrection*, 50-53).

²¹² Reflejo la formulación de Wilkens, “Tradition-History”, 67 (“la persona que recibe la aparición es pasiva, experimenta la aparición. En este sentido, tal experiencia significa algo que es dado a ver al vidente”); pero el atento lector reconocerá también un eco del debate posmoderno sobre el significado (§ 5.6 y 6.4, *supra*). Véase asimismo A. C. Thiselton, *1 Corinthians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2000) 1197-1203.

²¹³ Grass, *Ostergeschehen*, 189, 233-49, esp. 247-49, subraya que “a diferencia de la hipótesis de la visión subjetiva, ésta [la hipótesis de la visión objetiva] es una hipótesis teológica y no histórica” (248). El argumento que relacionaba la creencia en la resurrección de Jesús con visiones “puramente subjetivas” fue clásicamente expresado por Strauss, *Life of Jesus*, 728-44, esp. 742-44. Sobre la influencia de la hipótesis de la “visión subjetiva”, cf. P. Hoffmann, “Die historisch-kritische Osterdiskussion von H. S. Reimarus bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts”, en Hoffmann (ed.), *Überlieferung*, 15-67; y para un breve examen véase Lüdemann, *Resurrection*, 54-59; otros que siguen la hipótesis de la “visión subjetiva”, en Carnley, *Structure*, 69 n. 81, 152-53. Pannenberg se cuida de indicar que en su uso el término *visión* sólo puede expresar algo sobre el modo subjetivo de experiencia, no algo sobre la realidad de un acontecimiento experimentado de esta forma” (*Jesus*, 95); similarmente Carnley, *Structure*, 245-46.

²¹⁴ Marxsen, sin embargo, quita importancia a la afirmación de Pablo de haber “visto” a Jesús (1 Cor 9,1), a fin de interpretar esa visión como (simple) revelación (*Resurrection*, 98-111).

él mismo pertenecía a otro orden que el de esas experiencias: era el “ver” que había caracterizado las apariciones posresurreccionales anteriores (*ōphthē*); y a él se le apareció “al final de todos”, aparición que, por ser última, no se podía confundir con ninguna de las posteriores “visiones y revelaciones”. Es claro, pues, que Pablo no entendía su experiencia como una “visión puramente subjetiva”²¹⁵.

Dada la insistencia del núcleo en la “visión de Jesús”, difícilmente podemos sacar otra conclusión que lo “visto” fue él mismo en las apariciones. Un análisis psicológico más refinado no tiene base real en los datos examinados y simplemente desviaría el debate hacia un contexto diferente, donde funcionan (y son discutidos) otros postulados y presupuestos. Todo lo que se puede decir aquí es que esos testimonios relativos a haber “visto” a Jesús no fueron irreflexivos²¹⁶, sino que había en ellos un elemento de discernimiento crítico.

d. *De nuevo, ¿por qué “resurrección”?*

Así pues, una vez más ¿por qué resurrección? Ésta sigue siendo una pregunta a la que no podemos responder con gran confianza. Pero presumiblemente hubo algo que los primeros testigos sintieron que sólo podían expresar con la palabra *resurrección*. Algo que, habiéndolos impresionado de un modo determinante y decisivo, los llevó a afirmar “¡Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos!”

1) La alternativa más obvia es pensar en alucinación, en proyección de ideas irreales, en reacción frente a esperanzas defraudadas²¹⁷. Pero ¿obte-

²¹⁵ Cf. Grass, *Ostergeschehen*, 226-32; Pannenberg, *Jesus*, 93-95; D. Kendall / G. O’Collins, “The Uniqueness of the Easter Appearances”: *CGB* 54 (1992) 287-307; Schrage, *1 Korinther* IV, 49. Hay que recordar que Pablo escribía sobre esta cuestión unos veinte años después; evidentemente, ninguna otra “aparición” se había producido durante esos dos decenios. Sobre la posibilidad de confusión entre experiencias de Jesús y experiencias del Espíritu (cf. especialmente Carnley, *Structure*), véase Dunn, *Jesus and the Spirit*, 100-103; Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 77-85.

²¹⁶ Argumentos basados en el temor y desánimo de los discípulos a raíz de la crucifixión de Jesús, tal como trasparecen esos sentimientos en los evangelios, se pueden utilizar en apoyo de teorías psicológicas diversas y divergentes. Sobre explicaciones psicológicas relativas a la visión de Pedro y al estado mental de Pablo antes de su visión en el camino de Damasco (incluidos Lüdemann, *Resurrection*, 82-84, 97-100, y Goulder, “Did Jesus of Nazaret Rise from the Dead?”, 58-63), véase Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 75-77, 269 n. 205, e *infra*, vol. II. Contrástese con Pannenberg: “Las apariciones pascuales no tienen su explicación en la fe pascual de los discípulos; por el contrario, es la fe pascual de los discípulos la que tiene su explicación en las apariciones” (*Jesus*, 96).

²¹⁷ Véase *supra*, n. 213. J. J. Pilch, “Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context: Experiences of Alternate Reality”: *BTB* 28 (1998) 52-60, propone estados

nemos con ello una respuesta satisfactoria a la pregunta “¿Por qué ‘resurrección?’”²¹⁸ Había precedentes de héroes muertos, luego vistos exaltados al cielo. Una visión que fuera producto de ideas del tiempo relativas a mártires exaltados muy probablemente habría contenido la imagen de Jesús vestido de majestad celestial. En Ap 1,12-16 tenemos ese tipo de visión. Sin embargo, en todas (o casi todas) las apariciones posresurreccionales primitivas, Jesús parece todavía muy terreno. Una visión que fuera proyección de ideas irreales probablemente habría estado envuelta en las imágenes que se encontraban más a mano. Entre éstas habrían figurado sobre todo las de Dn 7,13-14, en especial si habían sido evocadas por el mismo Jesús²¹⁹. Serían, pues, visiones de Jesús en atuendo apocalíptico, vestido de blanco deslumbrante y/o andando sobre las nubes del cielo²²⁰.

Pero no encontramos eso. Por el contrario, es la interpretación que se hace de las apariciones posresurreccionales lo que causa tanta sorpresa, por su carácter *insólito* en comparación con lo que en la época era imaginado respecto a los santos exaltados y los héroes mártires de antaño. Las apariciones de Jesús que impactaron en los testigos como apariciones posteriores a su *resurrección* no correspondían a nada conocido hasta entonces²²¹. De hecho, crearon su propio paradigma.

2) Hay que señalar también que la “resurrección” es una creencia nuclear desde el principio. “La resurrección de Jesús” constituye el *comienzo* de la fe en su exaltación, y no simplemente el desarrollo de alguna otra afirmación o creencia anterior. Objeto de particular atención es para mí, como ha venido siendo a lo largo del volumen, el impacto en los discípulos, y evito cualquier tentación de llegar por detrás de esa creencia a algún acontecimiento objetivamente concebido. Pero se da el caso de que “la resurrección de Jesús”, la formación de una expresión en estos términos, *es* el impacto mismo. Por medio de este lenguaje ellos comprendieron lo que había sucedido a Jesús. No sólo conceptualizaron su experiencia a cierta distancia del hecho; diríamos más bien que fue así como la experimentaron conceptualmente²²².

de conciencia alterada o experiencias de otra realidad como un medio apropiado de interpretar esos relatos bíblicos (véase también *supra*, cap. 11, n. 171, y cap. 15, nn. 243, 338).

²¹⁸ Catchpole, *Resurrection People*, 208-10.

²¹⁹ Véase *supra*, § 16.4c y 17.4c.

²²⁰ P. Hoffmann, “Auferstehung Jesu Christi”, *TRE* IV, 468-513.

²²¹ Cf. mi *Jesus and the Spirit*, 132; Craig, *Assessing*, 410-18; Barclay “Resurrection”, 25-26.

²²² Cf. la conclusión de Alsup de que fueron “los relatos de teofanías antropomórficas veterotestamentarias” los que dieron a los relatos evangélicos de apariciones su forma de expresión (*Post-Resurrection Appearance Stories*, 265).

Esto conviene subrayarlo frente a la tentación de tratar “la resurrección de Jesús” como expresión secundaria de algún otro impacto, es decir, como el modo de dar significación escatológica a lo que realmente establecía la diferencia para los primeros cristianos. En décadas recientes, la exposición más clara a lo largo de estas líneas ha sido la de Willi Marxsen. Opina que “la resurrección de Jesús” fue simplemente un modo de decir que nunca dejaría de tener importancia su enseñanza o misión: “El plan de Jesús continúa ... el kerigma de Jesús se sigue predicando”²²³; “su causa subsiste más allá del Viernes Santo”²²⁴. Aquí el problema básico es que la predicación de los primeros cristianos no consistía simplemente en repetir el *mensaje* de Jesús; era una proclamación de que él había *resucitado*. Que hubo un cambio desde el evangelio de Jesús al evangelio sobre Jesús, desde Jesús predicador a Jesús predicado²²⁵ sigue siendo una percepción fundamental de la diferencia entre la tradición prepascual de Jesús y el kerigma pospascual²²⁶.

Al responder así a Marxsen, ni por un momento me retracto de mi principio metodológico de que el único objeto viable en nuestra investigación histórica es el impacto producido por Jesús tal como quedó reflejado en la tradición. (Espero que en lo ya escrito no se me haya malinterpretado en el sentido de que no se puede decir nada sobre lo [el] que causó

²²³ W. Marxsen, “The Resurrection of Jesus as a Historical and Theological Problem”, en C. F. D. Moule (ed.), *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* (Londres: SCM, 1968) 15-50. Rowland se acerca a esta línea de argumentación al distinguir las “apariciones de Jesús a sus discípulos estando él aún en vida” de la conclusión alcanzada posteriormente, tras reflexión, de que “la resurrección de los muertos tuvo que ocurrir en el caso de Jesús” (*Christian Origins*, 190).

²²⁴ Marxsen, *Resurrection*, 78; “la fe pospascual (la fe en Jesús resucitado) no era diferente en sustancia de la fe a la que Jesús ya había llamado a los hombres antes de Pascua” (125-26). Similarmente Lüdemann, *Resurrection*, 182-83 (recurriendo a citas de Herrmann). Pese a haber criticado con anterioridad tales argumentos (*Beyond Resurrection*, 92-95), Wedderburn presenta una solución compatible con ellos a fin de cuentas (153-69); su punto de vista es similar al de Geering (*Resurrection*, 213-33). La tesis, que podría ser definida como fe en Jesús del *pasado*, se contrapone a la fe de Bultmann en Cristo *presente*: “Creer en el Cristo presente en el kerigma es el significado de la fe pascual” (frase final de “The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus”, en C. E. Braaten / R. A. Harrisville [eds.], *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* [Nashville: Abingdon, 1964] 15-42). Schillebeeckx procura discernir una “experiencia pascual” de conversión, “de gracia en sentido de perdón”, independiente de las apariciones y tradiciones del sepulcro vacío y anterior a ellas (*Jesus*, 379-97). Carnley intenta conciliar posiciones: la fe posresurreccional está basada no sólo en “el recuerdo del Jesús del pasado”, sino también en “el conocimiento del Cristo-Espíritu presente” (*Structure*, 298); véase asimismo su crítica de Schillebeeckx (199-222).

²²⁵ Naturalmente, me hago eco de dos clásicos eslóganes de la búsqueda: de la liberal (§ 4.3) y de Bultmann (§ 5.4).

²²⁶ “Jesús resucitado no es simplemente Jesús continuado, como si su muerte/resurrección hubiera sido una interrupción nada más” (Keck, *Who Is Jesus?*, 110).

el impacto.) Por eso aquí es el impacto resumido en la palabra *resurrección* lo que nos insta a concluir que “al tercer día” aconteció algo sólo susceptible de ser aprehendido/conceptualizado como “resurrección”. La tradición misma no deja espacio ni tiempo para la clase de reflexión (Marxsen) o engaño (Reimarus) que sus hipótesis requieren. Pese a las incoherencias y tensiones que la diversidad de las tradiciones pone bien de manifiesto, es a fin de cuentas la tradición lo que nos lleva a concluir que hubo algo percibido como sucedido a *Jesús* (resurrección evidenciada en el sepulcro vacío y las apariciones posresurreccionales) y no sólo como sucedido a los *discípulos* (fe pascual) que proporciona la explicación más creíble sobre el origen y el contenido de la tradición misma.

18.6. La metáfora final

Por último, dos aclaraciones son oportunas.

a. La “resurrección” como interpretación

Volviendo a la cuestión inicial de este capítulo: ¿en qué sentido, si en alguno, podemos considerar histórica la resurrección de Jesús? Ateniéndonos a la distinción hecha anteriormente entre acontecimiento, datos y hechos (§ 6.3b), no podemos contar la resurrección entre los datos llegados hasta nosotros. Tampoco podemos considerar datos el sepulcro vacío y las apariciones. Los datos son *noticias* del sepulcro vacío y de las percepciones/visiones de Jesús. Si los hechos históricos son *interpretaciones* de los datos, entonces los hechos históricos en este caso son como mucho, propiamente hablando, que el sepulcro fue hallado vacío y que los discípulos vieron a Jesús. La conclusión “Jesús ha sido resucitado de entre los muertos” es interpretación adicional: una interpretación de datos interpretados, una interpretación de los hechos. La resurrección, en otras palabras, es un “hecho” no de primer orden sino, en el mejor de los casos, de segundo orden, como interpretación de una interpretación²²⁷.

²²⁷ Cf. Marxsen, “Resurrection of Jesus”, donde se insiste en que “la resurrección de Jesús es una interpretación”. Yo dejo abierta la cuestión de si la interpretación “resurrección” habría surgido sin el descubrimiento de que el sepulcro de Jesús estaba vacío, como parecen sugerir las consideraciones expuestas en § 18.2 (cf. mi *Jesus and the Spirit*, 119-20). Pero no se puede excluir la posibilidad de que las “visiones” iniciales fueran de un tipo suficientemente terreno (¿corpóreo?) (§ 18.5c) como para evocar la misma interpretación. Craig, sin embargo, al considerar “la historicidad, el hecho histórico o el acontecimiento de la resurrección” no valora bastante el salto interpretativo implicado (*Assessing*, pássim).

Por exponer la idea de un modo algo diferente: parte de los datos es la interpretación de los primeros discípulos de que Dios había “resucitado a Jesús de entre los muertos”. Los datos incluyen la interpretación hecha por los discípulos. Para el buscador del siglo veintiuno, la conclusión de que Dios resucitó a Jesús, como conclusión de la búsqueda, es un nuevo acto de interpretación: una interpretación (evaluación) de la interpretación del siglo primero. Si añadimos la observación inicial —que la muerte puede considerarse realmente como un hecho histórico, mientras que difícilmente es calificable de tal la entrada en otra existencia—, podemos ver hasta qué punto es problemático definir como histórica la resurrección de Jesús²²⁸.

Un ulterior aspecto es que, como quedó señalado en § 6.3c, el método histórico funciona inevitablemente aplicando de algún modo el principio de analogía. Pero la resurrección de Jesús, tal como fue “entendida” desde el principio, iba más allá de las analogías ofrecidas por el término: la del despertar, la del levantarse del sueño. Incluso aunque el término ya era usado para la resurrección final, la afirmación de que Jesús había sido resucitado de entre los muertos se convirtió pronto en el aserto de algo diferente. La resurrección de Jesús, en otras palabras, no podía ser explicada con el patrón de casos análogos anteriores. Por el contrario, la interpretación de que Dios había resucitado a Jesús devino paradigmática, algo que define en vez de ser definido. Al interpretar como “resurrección de Jesús” lo que habían visto, los primeros discípulos estaban afirmando que lo sucedido a Jesús permitía una visión de la realidad que era determinante para el modo en que ésta debía ser percibida. Como interpretación, la resurrección de Jesús constituía una perspectiva de la realidad que determinaba la concepción de la realidad misma. A modo de paralelos holgados podríamos citar la ecuación $e = mc^2$ o la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, que vienen a ser ventanas a través de las que percibir la realidad física y la sociedad, respectivamente. El ejemplo más obvio de paralelo estricto es la Creación. Así como la creencia de que el cosmos fue creado determina cómo se percibe el cosmos y el lugar en él de la especie humana, del mismo modo la creencia en la resurrección de Jesús determina cómo se percibe la significación de Jesús y la función de su vida y muerte.

Esa resurrección, en suma, no es tanto un hecho histórico como un hecho fundacional o metahecho²²⁹, la visión interpretativa de la realidad

²²⁸ Cf. el intento algo rebuscado de Pannenberg de explicar en qué sentido se puede designar la resurrección de Jesús como “un acontecimiento histórico”: puede ser designada así en cuanto “el surgimiento del cristianismo primitivo ... que Pablo hace remontarse a las apariciones de Jesús resucitado, puede entenderse ... sólo ... a la luz de la esperanza escatológica de una resurrección de entre los muertos” (*Jesus*, 98).

²²⁹ Cf. Fuller, *Formation*, 22-24.

que permite el discernimiento de la correspondiente importancia o falta de ella de todos los otros hechos.

b. *La “resurrección” como metáfora*

Como admite también Pannenberg, difícilmente se puede evitar el recurso a la categoría de “metáfora” para definir el concepto de resurrección²³⁰. Ya quedó señalado (§ 12.3c) que la metáfora es el poder de “re-describir una realidad inaccesible a la descripción directa” (Ricoeur), o bien una “realidad que describe sin pretender ser directamente descriptiva” (Martin Soskice). Esto no lo tienen en cuenta quienes pretenden ver “la resurrección de Jesús” como un medio de expresar algo distinto, que pueda decirse más fácilmente y con menos embarazo intelectual que “Dios resucitó a Jesús de entre los muertos”. Porque decir que “la resurrección de Jesús” es una metáfora equivale a reconocer que tal frase expresa algo *que de otro modo no podría ser dicho*. En consecuencia, traducir “resurrección” a algo más “literal” no es traducir sino abstenerse de hacerlo. Interpretar la primera fe pascual para acabar afirmando que la significación o el mensaje de Jesús ha durado mucho más que su vida (Marxsen) no es interpretar la metáfora sino vaciarla. Reducirla a un accidente de lenguaje²³¹ o a la expresión mítica de profunda experiencia humana²³² es perder lo *extra nos* conservado por la referencia metafórica. Eliminar del concepto “resurrección” toda idea de supervivencia²³³ no es dar más sentido a la metáfora sino destruirla. La realidad captada en la metáfora y como metáfora no es menos realidad aunque no pueda ser expresada en otros términos.

Los cristianos han seguido afirmando, como yo mismo, que Jesús resucitó. Pero no porque sepan lo que significa esa resurrección, sino porque, como la afirmación de que Jesús es el Hijo de Dios, “la resurrección de Jesús” ha demostrado ser la más satisfactoria y duradera entre una variedad de opciones, todas ellas inadecuadas en mayor o menor grado, para

²³⁰ *Jesus*, 74; cf. Theissen / Merz, *Historical Jesus*, 508. Chester observa que “el uso de la terminología de resurrección desde una etapa temprana del AT es de orientación muy *metafórica* y sirve especialmente como símbolo de resurrección *nacional*” (“Resurrection and Transformation”, 77).

²³¹ Geering prefiere la inadecuada alternativa de “modismo” (aludiendo aquí a *Resurrection*, 217).

²³² N. Perrin, *The Resurrection Narrative: A New Approach* (Londres: SCM, 1977), opina que Mateo y Lucas interpretaron el “mito primordial” de los relatos marcianos de la resurrección como un “mito de fundación” del cristianismo, “mito” entendido como “la expresión narrativa de las realidades más profundas de la experiencia humana” (12).

²³³ Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 147-52.

resumir el impacto causado por Jesús, la percepción cristiana de su significación. Lo hacen porque, en cuanto metáfora, la palabra *resurrección* es percibida como referente a algo inexpresable de otro modo. Algo que expresa la percepción, por lo demás rudimentaria, de que esta vida –incluida la de Jesús– no es una historia completa en sí misma, sino que sólo puede ser comprendida como parte de una historia más amplia en la que Dios es el actor principal y en la que Jesús participa todavía de alguna manera. En suma, “la resurrección de Jesús” no es tanto un criterio de fe como un paradigma de esperanza.

Capítulo 19

Jesús recordado

19.1. La tradición de Jesús vista desde una nueva perspectiva

En los capítulos iniciales examiné la “búsqueda del Jesús histórico” como un diálogo progresivo entre “fe” e “historia”. Señalé que las raíces de esta búsqueda, y de hecho los comienzos del diálogo contemporáneo, pueden relacionarse con el surgimiento de un “sentido de la historia” en el Renacimiento. Los progresos y frutos de la *filología histórica* y de la *crítica textual* proporcionaron desde entonces unos recursos y una base que son todavía fundamentales para los estudios sobre el Nuevo Testamento y para la investigación de la vida de Jesús. La introducción del modelo de investigación científica aportó una metodología rigurosa a los estudios de historia e hizo surgir muchas esperanzas respecto a la objetividad de los “hechos” históricos, que, con el tiempo, han mostrado ser huidizas, cuando no ilusorias. Pero si por ese lado se incurrió en un exceso de confianza historicista, existe también el peligro de una excesiva reacción posmoderna frente a ella. De ahí que la salida más prometedora para los estudios históricos sea un modelo en la línea del “*realismo crítico*”, que reconozca el carácter dialógico de la investigación sobre lo que se puede saber acerca de personas o sucesos de antaño.

El estudio del pasado como problema hermenéutico puso también de manifiesto algunos hallazgos significativos: la importancia de reconocer un texto histórico como texto *histórico*; la importancia de conservar un concepto activo del “*sentido llano*”, al menos como para esforzarse por oír al texto hablar en su propio lenguaje y estilo; la importancia de respetar la *intención del texto* (“entextualizado”), aun cuando las cuestiones planteadas induzcan a obtener otra información de él o a través de él; y, *last but not least*, la importancia de reconocer y tener presente la naturaleza del proceso hermenéutico de *diálogo* entre el texto y el oyente/lector.

Expuse además mi convencimiento de que los hallazgos de la crítica de fuentes en la segunda mitad del siglo XIX sobre los evangelios (Juan, fuente histórica mucho menos directa que los sinópticos; la teoría, con respecto a éstos, de las dos fuentes) ofrecen todavía la mejor hipótesis de trabajo para un análisis inicial de la tradición de Jesús, por más que necesiten ser matizados, como en cierta medida pretendo yo hacer. Estoy también convencido de que las nuevas fuentes recientemente propuestas y los intentos de estratificar el hipotético documento Q se presentan con más optimismo y sacando conclusiones más rotundas y de mayor alcance de lo que permiten los datos. Tampoco albergo duda de que todo estudio histórico de Jesús tiene que considerar debidamente el carácter del judaísmo de la época y las circunstancias políticas y sociales en que Jesús emprendió su misión, y hacerlo abierto a los conocimientos que brinda la arqueología. El empleo de la teoría sociológica y de la generalización se ha de atemperar siempre con la realidad de los objetos y textos hallados.

Pero todo lo anterior no son sino los prolegómenos del asunto principal de este libro, que puede resumirse en varias afirmaciones escuetas susceptibles de posterior desarrollo. 1) El único objetivo realista para toda “búsqueda del Jesús histórico” es el *Jesús recordado*. 2) La tradición de Jesús de los evangelios confirma *que* en el cristianismo primitivo había gran interés en recordar a Jesús. 3) La misma tradición nos muestra *cómo* era recordado, y el carácter de ella indica claramente una y otra vez que había recibido su forma básica mediante su repetición de manera oral. 4) Lo cual sugiere a su vez que esa forma básica provenía del *impacto original e inmediato causado por Jesús* como lo expresaron por primera vez con palabras los testigos directos de lo que Jesús dijo e hizo. En este sentido fundamental, la tradición de Jesús es *Jesús recordado*.

Permítaseme volver a exponer esta tesis desde la nueva, doble perspectiva de la tradición de Jesús y su transmisión más primitiva, manifestada en la tesis: *a)* primero, en relación con *la fuerza formativa original* que dio su carácter a la tradición de Jesús, y *b)* segundo, el carácter de la tradición oral y del *proceso de tradición* en los primeros grupos de discípulos y en las iglesias. Esto ha sido unido con *c)* la estrategia metodológica de mirar la imagen amplia, centrándose en los *temas y aspectos* característicos de la tradición de Jesús, en vez de hacer los hallazgos demasiado dependientes de elementos individuales de la tradición.

a. La fuerza formativa original que modeló la tradición de Jesús fue el impacto causado por Jesús, durante su misión, en sus primeros discípulos, impacto que los llevó al discipulado. 1) Ese impacto formativo inicial no fue la fe pascual. El impulso para formular tradición no se manifestó por primera vez en el período posterior a lo sucedido “al tercer día”. La tradición llegada hasta nosotros, sobre todo en los evangelios sinópticos, fue sin

duda estructurada y regularmente comunicada a la luz de la fe pascual. Pero una y otra vez los temas y aspectos característicos de las distintas tradiciones muestran haber sido establecidos sin ninguna influencia de los acontecimientos pascales y por tanto, probablemente, con anterioridad a ellos. *El impacto inicial fue el de la llamada prepascual a la fe.* 2) Podemos mirar detrás de él con la esperanza de hallar *al que lo produjo*. Pero no podemos esperar, realistamente, hallar un Jesús (“el Jesús histórico”) diferente del Jesús causante del impacto. Cualquier otro “Jesús histórico” será inevitablemente la consecuencia de introducir otros factores e intereses ideológicos en la tarea de construir “el Jesús histórico”. 3) El impacto mismo, en buena medida, *tomó la forma de la tradición*. Porque la mayoría de aquellos sobre los que Jesús había influido tan decisivamente, y que habían encontrado en ese estímulo una verdadera transformación vital, no podían haber dejado de hablar del impacto a otros que compartían la nueva apreciación del reinado de Dios y sus consecuencias para la propia vida en el aquí y ahora. Ese *impacto expresado en formulación verbal* fue el comienzo de la tradición de Jesús propiamente dicha. También de un ritual embrionario, al reunirse los grupos de discípulos regularmente para compartir esa tradición, sin duda en el contexto de comidas colectivas, que habían sido tan características de la misión de Jesús.

b. La nueva visión de la tradición de Jesús como tradición *oral* concuerda con la nueva visión de la influencia formativa inicial que determinó esa tradición. Y constituye un intento deliberado de escapar del condicionamiento cultural, imperante desde la expansión de la imprenta, de una mentalidad literaria que ha determinado cómo la mayoría de los estudiosos del NT conciben la primitiva transmisión de la tradición de Jesús. Esa nueva perspectiva no niega la interdependencia literaria entre los evangelios sinópticos. Pero pone en cuestión que las interrelaciones entre las tradiciones utilizadas por los sinópticos se puedan concebir de manera adecuada en términos exclusivamente literarios e intertextuales. No comparte una idea de la tradición de Jesús que de hecho recluye a ésta dentro de los límites de dos o cuatro canales literarios. Cuestiona con más vigor aún que esos canales fueran independientes de los otros y exclusivos de una o más iglesias. *Pregunta si no será más realista desde un punto de vista histórico, en referencia a grupos/iglesias que se desenvolvían inicialmente en una sociedad muy oral, concebir que todos esos grupos/iglesias tenían repertorios bastante extensos de tradición de Jesús, coincidentes en parte con los de otras agrupaciones similares y regularmente compartidos por los (apóstoles, profetas y maestros) que se movían entre ellas.* Y aboga por que el uso que se hizo de la tradición de Jesús, incluida su transmisión a nuevos convertidos y a otros grupos/iglesias, sea considerado desde el punto de vista de la *comunicación oral* y no desde la perspectiva de las versiones escritas.

La fuerza de esta nueva visión radica en *la conjunción de dos factores*. Uno es *el carácter de la tradición oral*, descrito por repetidos estudios sobre tradición comunitaria (muy diferente del recuerdo personal) como una combinación de estabilidad y flexibilidad, de relatos y material de enseñanza, cuya identidad en cuanto a tema principal y/o estructura y contenido nuclear se ha conservado dentro de la diversidad en los detalles y a través de ella a lo largo de la serie de comunicaciones orales. El otro factor es *el carácter de la tradición de Jesús/sinóptica*, en cuanto atestigüa el mismo tipo de proceso de tradición. Característicamente en la tradición sinóptica vemos tradiciones que en algún grado fueron importantes para la identidad de las comunidades que las recitaban. En las partes *estables e inestables* de la tradición, todavía manifiestas en su forma permanente (variaciones textuales aparte... ¿o incluidas!), podemos rastrear lo *continuo* y lo *variable* en las comunicaciones orales. *Lo primero deja percibir la identidad de la tradición; lo segundo, su vitalidad*. Los evangelios escritos son esas mismas comunicaciones ya fijas (y ampliadas), que por haber obtenido decidida y amplia aceptación en las iglesias primitivas se convirtieron en formas normativas de la tradición. Pero inicialmente los evangelios no eran muy diferentes, en cuanto al carácter, de las innumerables comunicaciones orales que los habían precedido.

Las dos perspectivas convergen en la hipótesis de que *la continua identidad de la tradición fue adquirida en la primera formación de ésta y debe ser considerada como prueba del impacto causado por las palabras o por los hechos así recordados*.

c. Creo que el método seguido en las páginas anteriores ha confirmado el valor de estas perspectivas. En primer lugar, los elementos de la imagen del Jesús recordado se han tomado sistemáticamente de aspectos y temas frecuentes en la tradición de Jesús. Un criterio práctico y eficaz ha sido que *lo más probable es que un aspecto característico y relativamente distintivo de la tradición de Jesús tenga que ver con el carácter constante y distintivo y del impacto causado por Jesús mismo*. Por otro lado, no es probable que aspectos discordantes y ampliamente presentes fueran incorporados a la tradición en una etapa avanzada, precisamente porque discordaban y difícilmente pudieron obtener una aceptación amplia entre las comunidades que cuidaban la tradición.

En segundo lugar, presentando metódicamente de manera sinóptica la tradición de Jesús, creo haber demostrado la fuerza del modelo de tradición oral propuesto. Porque una y otra vez ha quedado claro que no hay regularidad de interdependencia entre los textos paralelos: algunas partes son estrechamente paralelas y otras muy remotas en cuanto al vocabulario utilizado. Al mismo tiempo, no menos repetidamente hemos visto que hay estabilidad de asunto y de estructura, y a menudo de algún elemento nuclear (casi siempre algo dicho por Jesús), mientras que los detalles complementarios y determinadas aplicaciones muestran considerable diversidad. Tales fenómenos re-

gularmente recurrentes no parecen ser explicables desde una concepción uniforme de la dependencia *literaria* y la redacción. A mi ver, se explican mejor apuntando al *carácter oral de la tradición y/o al modo oral de transmisión* (incluso con la lectura/audición de textos escritos), donde el interés estaba puesto en el asunto principal y en el núcleo narrativo, mientras que los detalles subsidiarios eran objeto de la libertad de comunicación de palabra.

19.2. ¿Qué podemos decir sobre los fines de Jesús?

Si ha habido acierto en el planteamiento metodológico al que acabamos de referirnos, entonces, naturalmente, la cuestión fundamental pasa a ser: ¿Qué imagen de Jesús resulta de esta investigación? ¿Cómo era el Jesús recordado? Basándonos en las líneas generales del impacto producido por Jesús durante su misión, tal como se perciben aún con suficiente claridad en la tradición de Jesús, ¿qué podemos decir sobre el causante del impacto?

Empezamos con *Jesús el judío*: Jesús educado para practicar la religión de sus antepasados y vivir su misión dentro del judaísmo del Segundo Templo y como parte de la diversidad que lo caracterizaba. *Del precedente estudio de la tradición de Jesús no ha surgido nada que nos induzca a modificar sustancial ni significativamente tal proposición de partida*. Por el contrario, el compromiso de Jesús con las prioridades y preocupaciones tradicionales de los profetas, los abundantes indicios de influencia en él de las Escrituras de Israel, las frecuentes disputas relativas a algunas de las cuestiones que caracterizaron las divisiones internas en el judaísmo de la época... todo habla de *una misión de carácter completamente judío*. Otras ideas sobre Jesús basadas en los contextos más evidentes de su misión, incluidas la de un campesino mediterráneo descontento o la de un filósofo cínico itinerante, derivan del fallo fundamental de no haber sabido captar en profundidad ni en extensión las numerosas coincidencias con el judaísmo palestino del siglo I. Por otro lado, habida cuenta de que ese judaísmo era muy heterogéneo y de que aún estaba por acontecer la toma de caminos distintos por parte del judaísmo y del cristianismo, no es ni mucho menos seguro que una descripción como “judío marginal” sea apropiada para Jesús durante su misión.

Las circunstancias del *nacimiento* de Jesús y las particularidades de su educación están fuera del alcance de la investigación histórica. Pero es claro que Jesús *surgió del círculo de Juan el Bautista* hacia el año 27. Poco discutible es también que Juan lo bautizó y que muy pronto los discípulos de Jesús recordaron aquel acontecimiento como la ocasión en que él fue ungido por Dios para su misión. Resulta difícil saber, sin embargo, si Jesús fue propiamente discípulo del Bautista y cuánto tiempo y cómo (si en asociación o en competición) trabajó con Juan. Pero la misión efectiva de Jesús con sus propios discípulos empezó después de que Juan fuera sacado de escena.

Otro punto bastante claro es que, según recuerda la tradición sinóptica, la mayor parte de esa misión se desarrolló en *Galilea*. Obviamente, la actividad de Jesús incluía muchos viajes por los pueblos de esa región; es, sin embargo, exagerado describir a Jesús como permanentemente en camino con sus discípulos inmediatos (itinerancia carismática). Los topónimos mencionados en la tradición sinóptica corresponden principalmente a lugares situados en torno a la parte norte del lago Genesaret, a los que fácilmente se podía llegar en uno o dos días de viaje desde la base (principal) de Jesús en Cafarnaún. Hasta qué punto la mucho más extensa misión jerosolimitana indicada en el cuarto evangelio tiene raíces en el recuerdo de visitas periódicas a Jerusalén (por las fiestas de peregrinación) o de sucesos ocurridos durante su semana final allí, o por el contrario es fruto de una adaptación de tradiciones poco precisas en cuanto al lugar de los hechos, constituye una cuestión para la que tampoco hay respuesta concluyente.

En el intento de llegar a conocer, a través de los recuerdos de su misión, qué motivaba a Jesús, cuáles eran sus fines, se percibe de manera manifiesta la necesidad prestar especial atención a su mensaje del *reino*. Jesús parece haber esperado verdaderamente la “venida”, y *pronto*, del reino/reinado de Dios. En el contexto de las expectativas judías, esto debió de entenderse como que Dios manifestaría visiblemente su autoridad de manera plena y final. La inminencia de esa venida suponía una *crisis* para los oyentes de Jesús. Porque el reinado de Dios se caracterizaría por una inversión escatológica: los altivos, humillados, y los humildes, ensalzados; los pequeños, engrandecidos, y los últimos, puestos en el lugar de preferencia. Además, la venida del reino estaría acompañada de gran sufrimiento y seguida de un juicio; pero también traería una gran recompensa (simbolizada por el banquete festivo) para los fieles arrepentidos.

En este punto, ser más específico en deducciones relativas al Jesús recordado se ha revelado imposible. La crisis de que Jesús hablaba no es reducible a una crisis de tipo social o político, aunque indudablemente la visión expresada en sus palabras tenía ramificaciones y consecuencias de sociales y políticas. Tampoco es claro que Jesús tuviera en mente un nuevo tipo de sociedad humana (final de los tiempos, resurrección, nueva creación), ni que usara ese lenguaje para manifestar esperanza respecto a una sociedad reconstituida en la tierra. Era inequívocamente esperanza en Dios y en un futuro gobernado por Dios. Pero el “qué” de esa esperanza permanece encerrado en un *lenguaje metafóricamente alusivo* que, si bien logra suscitar visiones y esperanzas adicionales, nunca puede ser traducido plena o adecuadamente a una prosa descriptiva sin considerable pérdida de fuerza y contenido.

No cabe duda de que la esperanza y la intención evocadora del mensaje del reino iban dirigidas particularmente a *Israel*. Si la elección por Je-

sús de doce es algún indicio, entonces la esperanza y la intención tenían que ver en cierto sentido con un Israel restaurado, con las ovejas dispersas que reunir de nuevo bajo su verdadero pastor o, posiblemente, con un Israel que reconstituir como la asamblea de Yahvé dotada de un nuevo centro (templo) para el culto. Pero ¿era una esperanza respecto a que Israel fuera liberado de un régimen opresor (¿romano?) (por reflejar el lenguaje de Lc 24,21), o con respecto a la restauración del reino de Israel (por reflejar la pregunta de Hch 1,6)? ¿Era una esperanza de que los miembros dispersos de Israel (dos tercios del pueblo fuera de sus fronteras) serían devueltos a la tierra (final del exilio) para heredarla (de nuevo)? ¿O era principalmente una repetición de la llamada de profetas anteriores a él para que los infieles de Israel se volvieran a su Dios, honraran su nombre y vivieran de acuerdo con sus normas, todo ello hecho posible, quizá, con una alianza nueva (o renovada)? Es intensa la frustración de no poder pronunciarse positivamente por una respuesta ni excluir decididamente cualquiera otra. Pero una vez más es preferible fluctuar en un mar de dudas antes que abrazar una exégesis del tipo “o esto, o lo otro” o insistir en que el mensaje de Jesús acerca del reino tiene sólo un determinado sentido o funciona en una única dimensión.

La expresión más nítida de la esperanza de Jesús, los indicios más manifiestos de sus fines son probablemente las referencias que se recuerdan de él respecto a sus propias prioridades: *llevar la buena noticia a los pobres y llamar a los pecadores*. Aquí, el Israel restaurado reafirma las prioridades que siempre habían sido suyas. Desde la perspectiva del reino, una sociedad que se desentiende de los pobres es inaceptable para Dios: el rico y el poderoso están en permanente peligro de confiar vanamente en su riqueza y poder, mientras que el futuro del pobre que pone su confianza en Dios es mucho más seguro. Del mismo modo, es más probable que una comunidad religiosa con demasiados escrúpulos al definir qué es aceptable e inaceptable para Dios quede fuera del alcance de la gracia divina que aquellos a los que ella condena como pecadores. No hay que buscar en tales ideas una visión política para una sociedad rural reconstituida. Se trata más bien de una visión de sociedad bajo el gobierno soberano de Dios, en la que se hace su voluntad; las ramificaciones políticas son ineludibles pero secundarias. Tampoco se puede decir que la visión de Jesús responda manifiestamente a preocupaciones posteriores (misión dirigida a los gentiles) o modernas (teología de la liberación y feminista), aunque la tradición contiene indicios indiscutibles de que Jesús tenía en alta estima a las discípulas y de que adoptó una actitud favorable hacia los gentiles con que entró en contacto a lo largo de su misión. Lo que sí se puede afirmar es que Jesús era recordado promoviendo y haciendo realidad una sociedad que trabajase para eliminar toda barrera innecesaria y dolorosa entre sus miembros.

Cuando la atención se vuelve más directamente hacia otro aspecto destacado de la predicación de Jesús sobre el reino —que el reinado (final) de Dios se estaba ya manifestando—, la imagen cobra aún más nitidez. Porque hay recuerdo de que Jesús declaró frecuentemente *la realización de muchas esperanzas de los profetas*, cuyo cumplimiento habían éstos previsto *a largo plazo*: las bendiciones de la edad futura eran ya experimentadas. El asimétrico mensaje del Bautista, con su excesivo énfasis en un juicio inminente y purgativo, Jesús lo complementó (no sustituyó del todo) con un énfasis de signo contrario (aunque tomado en gran parte del mismo profeta, Isaías), en la gracia divina otorgada a los insuficientes desde un punto de vista físico, social o religioso. La *liberación* que con su ministerio de exorcista él llevaba a los endemoniados y la *curación* (y perdón) que como sanador proporcionaba a los enfermos representaban para Jesús señales de que Dios estaba ya reinando en el aquí y ahora. Seguramente eran esas repetidas experiencias lo que confirmaba a Jesús que su esperanza de una venida completa (final) del reino no podía demorarse mucho. El reinado de Dios estaba cerca.

Que tal visión del reino no dependía de una determinada escala de tiempo lo indica el hecho de que el mismo Jesús parece haber vivido su misión *a la luz del reino venidero* y animado a sus discípulos a hacer lo mismo. Las prioridades del reino eran no sólo para el futuro, cuando el cumplimiento del plan de Dios implicaría, sin duda, que fueran realizadas plenamente. Eran para el aquí y ahora; proporcionaban parámetros para la vida diaria. Vida vivida como *súbdito* de un reino, con una lealtad que desbancase todas las demás lealtades. Vida vivida como un *niño*, dependiente de la bondad paternal de Dios, y como un *discípulo* de Jesús, con sujeción a sus prioridades, encontrando en la actitud de servicio la verdadera garantía de éxito y de grandeza. Vida vivida *al servicio de lo que es justo*, conforme al espíritu del legislador más que a la letra de la ley, siempre dispuesto a leer entre líneas para discernir la voluntad de Dios allí donde esa ley estuviera en peligro de ser aplicada de manera demasiado simplista. Vida vivida en el *amor a Dios* como primera prioridad, y en el *amor al prójimo* como segunda, sin ninguna otra necesaria cuando estas dos se viven realmente (incluso hasta el punto de reconocer que el prójimo, a veces, puede ser el mismo enemigo). Vida vivida en el *perdón*, es decir, admitiendo humildemente los propios fallos y errores, bien dispuesto a ofrecer y recibir perdón y acogida; en una sociedad hermanada por el reconocimiento de la mutua necesidad de perdón y por la experiencia de ser perdonado, una sociedad estimulada y fortalecida por la gracia del perdón y la gratitud obtenerlo. A ojos de Jesús, este tipo de comunidad podía servir también como *una nueva familia*, particularmente para los rechazados por sus familias naturales. Pero la imagen preferida de Jesús era la de *la mesa sin exclusiones*, no sólo porque tipificaba el derribo de barreras entre lo religioso

y lo no religioso, sino porque hasta cierto punto invitaba a ver ya en proceso de realización la esperanza del gran banquete del reino venidero.

Tal estilo de vida hacía al círculo de Jesús distinto de otros grupos de la época, diferencia que inevitablemente iba a provocar reacciones adversas. El contraste más marcado era con los esenios de *Qumrán*, si bien hay pocos indicios de que Jesús criticase esa comunidad cerrada y preocupada por la pureza. El paralelo más cercano, pero también la antipatía más intensa, se recuerda en relación con la crítica por los fariseos del modelo de discipulado de Jesús, sobre todo en lo tocante a no mantener la separación con respecto a los pecadores ni observar las halakot vigentes sobre el sábado y la pureza. La antipatía pudo haber llegado a abierta hostilidad en algunas ocasiones; pero Lucas también recuerda fariseos en actitud amistosa hacia Jesús, y además no está clara la implicación de este grupo en el arresto y entrega de Jesús al poder secular.

Sin embargo, alguien que hablaba frecuentemente del reino de Dios en términos desaprobadores de las presentes prácticas sociales estaba abocado a despertar recelos en quienes controlaban el *statu quo* y se beneficiaban de él. Ya hemos señalado algunos indicios de que Jesús estaba alerta durante su misión en Galilea frente a posibles ataques preventivos de *Herodes Antipas*. Pero, al parecer, a quienes Jesús incomodaba más con su predicación del reino y su estilo de vida eran *las familias de los sumos sacerdotes* en su base de poder jerosolimitana. Esto no queda de manifiesto hasta la última semana de Jesús en Jerusalén; pero es fácil imaginar que por sus reticencias con respecto a las prerrogativas del culto y el sistema de pureza —y, en definitiva, con respecto al templo—, Jesús era a ojos de esas personas poderosas un elemento perturbador. Hubiera evitado él Jerusalén antes de su estancia final o lo hubiera visitado más frecuentemente (como indica el cuarto evangelio), la oposición a Jesús no se hizo encarnizada hasta la última semana. En aquel trágico desenlace quedó patente que fue la percepción de que Jesús representaba alguna clase de amenaza para el templo y su culto y/o para quienes tenían allí su base de poder lo que constituyó la razón o excusa decisiva del arresto y entrega de Jesús a Pilato en busca de una ejecución sumaria.

¿Cómo veía Jesús su papel en todo esto? A menudo era llamado *maestro*, calificativo al que respondía positivamente y que en parte le cuadraba. Sus parábolas y aforismos contenían una crítica del sistema de valores religiosos y sociales vigentes en su época, y no hay duda de que causaron una impresión honda que perdura en la tradición. Pero, probablemente, por sí solos no habrían desencadenado la acción de Herodes ni de los jefes de los sacerdotes contra Jesús. *Profeta* era otra categoría en la que encajaba y que al parecer él encontró adecuada para definir gran parte de su misión. Jesús es recordado como plenamente consciente del rechazo que los profetas estaban destinados

a sufrir, ¡y sus enemigos eran obviamente conocedores de esa tradición! Adquirió en su día fama de *exorcista y sanador*, y muchos experimentaron sucesos milagrosos en su compañía. Pero no se advierte indicio de que se viera a sí mismo como taumaturgo itinerante, y llamarlo “mago” es tan despectivo y denigrante hoy como entonces. Es además dudoso que una acusación de magia llegara a formar parte de los cargos presentados luego contra él.

Una imputación más grave, y causa cierta de su ejecución, fue la de pretender el trono de David (“rey de los judíos”). Es igualmente claro que la cuestión de si él era el *Mesías real* esperado había cobrado importancia decisiva algún tiempo antes de su ejecución, también para sus discípulos. Un tanto en discordancia con la posterior fe cristiana en el Mesías/Cristo, Jesús parece no haber encontrado un modelo en el príncipe davídico que, según la extendida esperanza, liberaría a la nación del dominio romano. Hay memoria de que prohibió hablar de su papel relacionándolo con tal modelo y de que él mismo se negó a identificarse con esa figura al ser preguntado formalmente al respecto, ya al final. Su idea de lo que él era y de lo que pretendía no correspondía, evidentemente, a la predominante imagen del rey de Israel, el rey de los judíos. Si más tarde el título “Mesías” resultó indispensable en la primitiva evaluación cristiana de Jesús es porque su misión coincidió con otros aspectos de la esperanza judía y dio al título nuevo contenido, pero no porque él mismo correspondiera a las esperanzas y expectativas de la época.

El tema de la *filiación* nos acerca mucho más al meollo de la misión de Jesús, aunque durante ella no hay ninguna conexión perceptible con la visión del Mesías real como Hijo de Dios. La insistencia de Jesús en presentar a Dios en su enseñanza como Padre solícito es complementada con muy claras indicaciones de su sentimiento de estar en íntima relación filial con él. Al igual que pide a sus discípulos que vivan en confiada obediencia a Dios como Padre, los anima a imitar su propio hábito de orar dirigiéndose a Dios como *abba*. Esto no nos dice gran cosa sobre los fines de Jesús, pero ciertamente indica el origen de la fuerza que lo sostenía en su intento.

Igualmente una de sus expresiones más características y distintivas, “*el Hijo del hombre*”, ofrece como un vislumbre de la idea que Jesús tenía de sí mismo y de las implicaciones del posible resultado de su misión. Porque, por un lado, esa expresión idiomática es propia de una persona que no desea atraer especial atención hacia sí mismo (“alguien”, “un hombre como yo”), y consciente de compartir la fragilidad de la condición humana. Pero, por otro lado, si realmente empleó Jesús la expresión también según el uso que se hace de ella en la visión de Daniel 7, entonces la misma alusión sugiere que él preveía sufrimiento, como el Israel de antaño había sufrido de sus persegutores, y que esperaba asimismo el triunfo después de

padecer. La tradición de Jesús ciertamente lo recuerda manifestando ese temor y esa esperanza; y aunque cabe la sospecha de que puede haber ahí interpretación por parte de los cristianos de lo que ellos creían que había sucedido, la tradición es mucho más independiente sobre este punto de lo que suele creerse. Entra en lo muy probable que Jesús contara con la posibilidad de ser eliminado, ya fuera subrepticamente o mediante ejecución formal. Y no menos probable, por otro lado, es que su mensaje del reino le proporcionara una firme esperanza en que Dios acabaría dándole el triunfo, bien de inmediato, bien en la resurrección final (inminente).

Por eso, ¿veía Jesús su llamada más que como un simple anunciar la venida del reino y preconizar una vida en consonancia con esa venida? Intentó también, de algún modo, “introducir” el reino? ¿Fue a Jerusalén por última (¡o primera!) vez con intención de instar a los jefes de Israel a que realizaran un extremo intento para que Israel volviera a su Dios? ¿Creía desempeñar él mismo un papel decisivo en la crisis final de la que resultaría la venida de Dios en su poder real para juzgar y dispensar castigo y ventura? ¿Intentaba que su propio sufrimiento y muerte sirviera de algún modo para garantizar que los fieles arrepentidos atravesaran seguros la tribulación final para llegar al reino? A ninguna de estas preguntas podemos responder con un “sí” terminante, pero tampoco con un “no” rotundo. Y sigue siendo lo más probable que los discursos relativos al rechazo (la tradición profética), al sufrimiento del Hijo del hombre, al cáliz que beber y al bautismo que recibir, procedan en mayor o menor grado de la reflexión de Jesús mismo sobre el propio destino.

Entre los indicios al respecto recordados en la tradición de Jesús hay dos que han atraído máxima atención tanto tradicionalmente como en estudios más recientes: la declaración sobre la destrucción del templo y su reconstrucción (¿de otra forma?) y lo dicho en la última cena sobre una alianza nueva (o renovada) y el vino que será bebido nuevo en el reino. Fuera de eso escasean los datos más o menos sólidos, y sólo nos queda especular sobre la base de reflexiones posteriores como las que ofrecen los evangelistas. Lo que podemos decir es que la indefinición o ambigüedad de las esperanzas o fines expresados en esas declaraciones se concretaron y adquirieron claridad cuando los primeros cristianos tomaron conciencia de sí mismos y encontraron en ellas la raíz de lo que entendían, practicaban y en definitiva vivían.

19.3. Los duraderos efectos de la misión de Jesús

La duración del impacto de la misión de Jesús se percibe claramente en el *cristianismo* y en los *evangelios*. Ya sea mucho o poco lo que pensemos que se puede decir sobre la misión, enseñanza e intención de Jesús, es

imposible discutir razonablemente que el efecto más directo y duradero de su obra ha sido el movimiento que acabó llamándose cristianismo. Lo estudiado en las páginas anteriores nos ha hecho ver, sin embargo, que hubo una *continuidad* muy sustancial entre la misión de Jesús y lo que vino tras ella. La misión de Jesús no acabó en fracaso. Lo que siguió no fue un simple intento de contrarrestar una comprensible decepción inicial o eliminar diferencias de percepción. Estas afirmaciones, naturalmente, requieren ser analizadas y probadas debidamente, lo cual trataremos de hacer en el volumen II. Pero ya empezamos a ver el *futuro* en el modo en que *termina* la historia de Jesús: en su *resurrección*.

Aquí, una vez más, cualquiera que sea el uso que se haga de los hechos (datos interpretados), es imposible albergar una duda razonable de que la continuación de la misión de Jesús comenzó con diferentes miembros de su(s) grupo(s) de discípulos viendo a Jesús vivo, viéndolo “resucitado de entre los muertos”. Tales experiencias y la convicción que esos discípulos encarnaron (la de la “resurrección”) desde la primera comunicación de ellas, tuvieron que significar para los cristianos que Dios había validado a Jesús. En otras palabras, había triunfado la *esperanza* que se recordaba manifestada por Jesús en relación con su futuro, como triunfante había resultado él también: el Hijo del hombre había llegado sobre las nubes hasta el Anciano de Días y recibido su reino. Lo cual a su vez equivale a decir que, al menos en esa medida, la esperanza y la intención de Jesús con respecto al reino de Dios se habían realizado. Asimismo —podríamos añadir— la transmutación del conjunto de discípulos en “la Iglesia de Dios”, que pronto iba a atraer las iras del fariseo Saulo (Gál 1,13), era la realización reconocible de la esperanza de Jesús sobre un templo renovado (soportado por los apóstoles “columnas” [Gál 2,9]), al igual que la Cena del Señor probablemente funcionó más o menos desde el principio como la continuación de la práctica de Jesús de compartir mesa y como símbolo de la nueva alianza inaugurada en su muerte. Así también se podría señalar que la destrucción de Jerusalén y su templo, sólo cuarenta años después, demostró ser un cumplimiento de otros anuncios de Jesús tan exacto como se pudiera pedir. Hubo, pues, *continuidad de cumplimiento* entre las finalidades y esperanzas de Jesús y los sucesos posteriores.

Lo que no hubo, por supuesto, fue una completa realización de todo lo que se recordaba que Jesús había previsto y esperado: su resurrección no dio comienzo a la resurrección general de los muertos; la misión pronto dirigida a los no judíos se asemejó poco a lo que Jesús había esperado en lo tocante a la peregrinación escatológica a Sión de los prosélitos gentiles; no siguió el juicio final; los cambios de fortuna que luego acontecieron tuvieron poco que ver con la inversión escatológica por él esperada y pronosticada. Pero siempre sucedió lo mismo con la profecía expresada en las imágenes de

la experiencia humana. Y la medida de cumplimiento y continuidad alcanzada era todo lo que necesitaban los primeros cristianos para sostener su afirmación de que Dios había validado la misión de Jesús y daba continuidad a esa misma misión, aunque en forma nueva y diferente, a través de ellos.

La idea cobra aún más fuerza a la vista del duradero impacto de la misión de Jesús: *la tradición de Jesús misma*. Porque, si estoy en lo cierto, el Jesús de la tradición es precisamente el modo por el que se hizo comunicable el impacto causado por Jesús en los primeros que acudieron a su llamada al discipulado. La tradición fue así, entre quienes la compartían, un vínculo central y constituyente de su identidad colectiva como “cristianos”; un medio de instrucción, apología y evangelización en su relación con otros. No hay el menor indicio de que algo de la tradición de Jesús fuera experimentado como tensión con la apreciación más completa de la importancia de Jesús producida por la revelación de su resurrección, ni con la centralidad de la cruz en los evangelios (como en Pablo). Estos mismos no muestran tales señales de tensión, con su relato de una misión de enseñanza y curación que culmina en muerte y resurrección. Y las sugerencias de que varios cuerpos de material tradicional (Q¹, la tradición subyacente al *Evangelio de Tomás*) habrían sido percibidos como en tensión con un evangelio expresado sólo desde la perspectiva de la cruz y la resurrección tienen poco de aprovechable y dependen en medida demasiado grande de tesis tendenciosas que fuerzan los indicios para apoyar tal punto de vista. Un hecho fundamental de la tradición de Jesús en la forma llegada hasta nosotros es que fue conservada por los que predicaban la muerte y resurrección de Jesús, *precisamente como evangelio*.

Igualmente importa reconocer en este punto la continuidad de la impresión causada por la persona misma de Jesús. Porque de la tradición se desprende que a Jesús se le escuchaba como inspirado por Dios, como portavoz de Dios y, al menos para algunos, como el representante escatológico de Dios. Tampoco parece que tal imagen de Jesús surgiera sólo con percepción retrospectiva, tras los acontecimientos pascuales, puesto que en la tradición de Jesús es vista desde una perspectiva aún no cristiana y expresada en términos que la fe pascual dejó atrás. Como con la cuestión de la mesianidad de Jesús, es difícil ver cómo la fe pascual pudo crear una afirmación cristológica tan importante si el impacto prepascual de Jesús *no hubiera sido medido ya con una escala de autoridad y poder divinos*. La tradición indica que la autoridad y el papel de Jesús provocaron en sus discípulos asombro y desconcierto. Pero la función de la tradición en este punto es referir de nuevo esas impresiones prepascuales, ahora aclaradas por la culminación de la historia de Jesús y por el contexto de fe pascual en que la nueva narración tuvo lugar dentro de las comunidades de discipulado y fe. En suma, *no es sólo la impresión de las palabras y hechos de Jesús lo*

que quedó grabado en la tradición, sino también la impresión de lo que Jesús *era*. Y el carácter tan extraordinario de su “resurrección” no hizo sino ahondar el impacto ya producido durante su misión prepascual.

Debemos añadir simplemente que los recuerdos recogidos en la tradición sobre las enseñanzas y la manera de vivir y relacionarse de Jesús continuaron sirviendo a los grupos cristianos como *modelo* para vivir de manera responsable en comunidad, como parte de la sociedad. Del mismo modo que Jesús vivió a la luz del reino venidero, así también *la tradición de Jesús continuó sirviendo de fuente e inspiración para todo vivir con preocupación y solicitud*. No como un plan para esa vida, no como un manual de instrucciones para una ética social o para una sociedad políticamente madura. Sino como indicación para unas relaciones personales profundas, unas prioridades, unas motivaciones y unos valores, sin los cuales nunca se podrán realizar las mejores ambiciones de ninguna estructura social ni de ningún programa político. Oída responsablemente, la tradición de Jesús podía y puede funcionar aún como prueba del cuidado solícito de una comunidad, como denuncia y reprobación de toda sociedad que egoísta y arrogantemente trata de satisfacer todos sus deseos y mantener sus privilegios sin preocuparse por las necesidades de los demás. Pero la misma tradición muestra que interpretar a Jesús *solamente* en esos términos es minusvalorar lo que Jesús representó y perder la clave para la realización de su visión del reino. Porque, una vez más, conviene subrayar que Jesús es recordado relacionando de manera característica el amor al prójimo con el amor a Dios (el primero, presumiblemente, dependiente en gran parte del segundo). Conviene subrayar también que el mismo Jesús parece haber visto su esperada muerte y resurrección en coherencia con su predicación del reino y su modo de vivir. Y hay que destacar, por último, la conservación de la tradición de Jesús en el formato evangélico y la sabiduría de haberlo hecho así. El duradero impacto de Jesús en la tradición, en vez de aparecer fragmentado es percibido de nuevo en su integridad.

En suma, *por medio de la tradición de Jesús todavía podemos oír y encontrar a Jesús* tal como él habló y debatió, se relacionó a la mesa y curó. Al escuchar esa tradición leída desde un púlpito o tarima en un espacio sagrado, o más de cerca en el cuarto de estar de un vecino, es como si estuviéramos sentados con los primeros grupos discipulares o eclesiales tal como ellos compartían recuerdos de Jesús, forjaban su identidad como discípulos, se equipaban para el testimonio y la controversia, aprendían nuevas lecciones útiles para la vida y hacían de la ocasión una celebración del culto. Por medio de esa tradición, cualquier persona tiene todavía la posibilidad de encontrar al Jesús del que deriva el cristianismo: el Jesús recordado.

Bibliografía

La bibliografía no incluye comentarios ni artículos de diccionario.

- Abel, E. L., "The Psychology of Memory Rumour Transmission and Their Bearing on Theories of Oral Transmission in Early Christianity": *JR* 51 (1971) 270-81.
- Achtemeier, P. J., "And He Followed Him': Miracles and Discipleship in Mark 10:46-52", en R. W. Funk (ed.), *Early Christian Miracle Stories (Semeia; Missoula: Scholars, 1978)* 115-45.
- , "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity": *JBL* 109 (1990) 3-27.
- Ådna, J., "The Encounter with the Gerasene Demoniac", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 279-301.
- , *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999).
- , *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (WUNT 2.119; Tübinga: Mohr Siebeck, 2000).
- Aichele, G., et al., *The Postmodern Bible* (New Haven: Yale University, 1995).
- Alexander, L. C. A., "The Living Voice: Scepticism Towards the Written Word in Early Christianity and in Graeco-Roman Texts", en D. J. A. Clines / S. E. Fowl / J. R. Porter (eds.), *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield* (Sheffield: Sheffield Academic, 1986) 221-47.
- Alexander, P. S., "Jesus and the Golden Rule", en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 363-88.
- , "Orality in Pharisaic Judaism at the Turn of the Eras", en H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Sheffield: Sheffield Academic, 1991) 159-84.
- , "Rabbinic Judaism and the New Testament": *ZNW* 74 (1983) 237-46.
- Allison, D. C., "Behind the Temptations of Jesus: Q 4:1-13", en B. Chilton / C. A. Evans, *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 195-213.
- , *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1985).
- , *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis: Fortress, 1998).
- , *The Jesus Tradition in Q* (Harrisburg: Trinity, 1977).
- , "The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels": *NTS* 28 (1982) 1-32.

- , "Q 12:51-53 and Mark 9:11-13 and the Messianic Woes", en B. Chilton / C. A. Evans, *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 289-310.
- , "Q's New Exodus and the Historical Jesus", en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001) 395-428.
- Alsop, J. E., *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition* (Stuttgart: Calwer, 1975).
- Amir, Y., "The Term *Ioudaismos*: A Study in Jewish Hellenistic Self-Identification": *Immanuel* 14 (1982) 34-41.
- Andersen, Ø., "Oral Tradition", en H. Wansbrough (ed.), *Jesus and de Oral Gospel Tradition* (Sheffield: Sheffield Academic, 1991) 17-58.
- Antwi, D. J., "Did Jesus Consider His Death to Be an Atoning Sacrifice?": *Interpretation* 45 (1991) 17-28.
- Appleby, J. L. Hunt / M. Jacob, *Telling the Truth about History* (Nueva York: Norton, 1994).
- Arens, E., *The ELTHON-Sayings in the Synoptic Tradition: A Historico-Critical Investigation* (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976).
- Arnal, W. E., *Jesus and the Village Scribes* (Mineapolis: Fortress, 2001).
- , "Major Episodes in the Biography of Jesus: An Assessment of the Historicity of the Narrative Tradition": *TJT* 13 (1997) 201-26.
- Arnal, W. E. / M. Desjardins, *Whose Historical Jesus?* (SCJ 7; Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1997).
- Atkinson, K., "On Further Defining the First-Century CE Synagogue: Fact or Fiction?": *NTS* 43 (1997) 491-502.
- Attridge, H. W., "Reflections on Research into Q": *Semeia* 55 (1955) 223-34
- Aune, D. E., "Jesus and Cynics in First-Century Palestine: Some Critical Considerations", en J. H. Charlesworth / L. L. Johns, *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 176-92.
- , "Magic in the Early Christianity", en *ANRW* II.23.1, 1980, 1507-57.
- , "Prolegomena to the Study of Oral Tradition in the Hellenistic World", en H. Wansbrough, *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Sheffield: Sheffield Academic, 1991) 59-106.
- , *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
- Avermarie, F., *Torah und Leben: Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996).
- Avermarie, F. / H. Lichtenberger, *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001).
- Avery-Peck, A. J. / J. Neusner, *Judaism in Late Antiquity*. Parte IV: *Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaism of Antiquity* (Leiden: Brill, 2000).
- Bailey, K. E., "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels": *Asia Journal of Theology* 5 (1991) 34-54.
- , "Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels": *ExpT* 106 (1995) 563-67.
- , *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976).
- , *Through Peasant Eyes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).
- Baird, W., *History of New Testament Research*. Vol. I: *From Deism to Tübingen* (Minneapolis: Fortress, 1992).

- Baldensperger, W., *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit* (Estrasburgo: Heitz, 1888).
- Balla, P., "What Did Jesus Think about His Approaching Death?", en M. Labahn / A. Schmidt (eds.), *Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001) 239-58.
- Bammel, E., "The Revolution Theory from Reimarus to Brandon", en E. Bammel / C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984) 11-68.
- Bammel, E. / C. F. F. Moule, *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984).
- Banks, R., *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 28; Cambridge: Cambridge University, 1975).
- Barbour, I. G., *Issues in Science and Religion* (Londres: SCM, 1996).
- Barbour, R. S., *Traditio-Historical Criticism of the Gospels* (Londres: SCPK, 1972).
- Barclay, J. M. G., "The Resurrection in Contemporary New Testament Scholarship", en G. D'Costa (ed.), *Resurrection Reconsidered* (Oxford: Oneworld, 1996) 13-30.
- Bar-Ilan, M., "Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries CE", en S. Fishbane / S. Schoenfeld (eds.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society* (Hoboken: Ktav, 1992) 46-61.
- Barker, M., *The Risen Lord: The Jesus of History as Christ of Faith* (Edimburgo: Clark, 1996).
- , "The Time Is Fulfilled: Jesus and Jubilee": *SJT* 53 (2000) 22-32.
- Barnett, P., *Jesus and the Logic of History* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).
- , *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times* (Downers Grove: InterVarsity, 1999).
- , "The Jewish Sign Prophets – AD 40-70 – Their Intentions and Origin": *NTS* 27 (1981) 679-97.
- Barr, J., "Abba Isn't Daddy!": *JTS* 39 (1988) 28-47.
- , *Biblical Words for Time* (Londres: SCM, 1969).
- Barrett, C. K., "The Background of Mark 10:45", en A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson* (Manchester: Manchester University, 1959) 1-18.
- , *Jesus and the Gospel Tradition* (Londres: SPCK, 1967).
- Barth, K., *From Rousseau to Ritschl* (Londres: SCM, 1959).
- Barton, S. C. "Can We Identify the Gospel Audiences?", en R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 173-94.
- , *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (SNTSMS 80; Cambridge: Cambridge University, 1994).
- Barton, S. C. / G. N. Stanton, *Resurrection*, L. Houlden FS (Londres: SPCK, 1994).
- Batey, R. A., *Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1991).
- Bauckham, R., "Did Jesus Wash His Disciples' Feet?", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 411-29.
- , "For Whom Were the Gospels Written?", en R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 13-22.
- , "Jesus' Demonstration in the Temple", en B. Lindars (ed.), *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity* (Cambridge: Clarke, 1988) 72-89.
- , "The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus' Parabolic Interpretation of the Law of Moses": *NTS* 44 (1998) 475-89.

- , "The Son of Man: 'A Man in My Position' or 'Someone?': *JSNT* 23 (1985) 23-33.
- Bauckham, R. (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).
- Bauernfeind, O., *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (Stuttgart: Kohlhammer, 1927).
- Baumgarten, A. I., "The Name of the Pharisees": *JBL* 102 (1983) 411-28.
- Baur, F. C., *Kritische Untersuchungen über die kanonische Evangelien* (Tubinga, 1847).
- Bayer, H. F., *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection* (WUNT 2.20; Tubinga: Mohr Siebeck, 1986).
- Beasley-Murray, G. R., *Baptism in the New Testament* (Londres: Macmillan, 1963).
- , *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).
- , *Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse* (Peabody: Hendrickson, 1993).
- Becker, J., *Jesus of Nazareth* (Berlín: de Gruyter, 1998).
- Bellinger, W. H. / W. R. Farmer (eds.), *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins* (Harrisburg: Trinity, 1998).
- Ben-Chorin, S., *Brüder Jesus: Der Nazarener in jüdischer Sicht* (München: List, 1967).
- Bergemann, T., *Q auf dem Prüfstand: Die Zuordnung des Mat/Lk-Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt* (FRLANT 158; Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).
- Berger, K., *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* (Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976).
- , *Die Gesetzesauslegung Jesu I* (WMANT 40; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1972).
- , "Die Königlichen Messiasstraditionen des Neuen Testaments": *NTS* 20 (1973-74) 1-44.
- , "Jesus als Nasoräer/Nasiräer": *NovT* 38 (1996): 323-35.
- , "Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer": *NovT* 30 (1988) 231-62.
- Betz, H. D., "Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis": *JR* 74 (1994): 453-75.
- , "Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15-18): A Comparative Religion Approach": *JBL* 116 (1997) 455-72.
- , "Magic in Greco-Roman Antiquity": *ER* 9 (1995) 93-97.
- , *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1967).
- , *The Sermon on the Mount* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1995).
- Betz, O., "Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu": *NovT* 6 (1963) 24-37.
- , "Probleme des Prozesses Jesu": *ANRW* II.25.1 (1982) 565-647.
- , *What Do We Know about Jesus?* (Londres: SCM, 1968).
- Bietenhard, H., "Der Menschensohn – *ho huios tou anthrōpou*. Sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Begriff der synoptischen Evangelien. I. Sprachlicher und religionsgeschichtlicher Teil": *ANRW* II.25.1 (1982) 265-350.
- Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford: Clarendon, 1967).
- Blackburn, B. L., "The Miracles of Jesus", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 353-94.
- Blinzler, J., *Der Prozess Jesu* (Ratisbona: Pustet, 1969).
- , "Eisin eunouchoi: Zur Auslegung von Mt 19,12": *ZNW* 48 (1957) 254-70.
- Blomberg, C. L., "The Parables of Jesus: Current Trends and Needs in Research", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *John the Baptist and His Relationship to Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 231-54.

- , “‘Your Faith Has Made You Whole’: The Evangelical Liberation Theology of Jesus”, en J. B. Green / M. Turner, *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, Marshall FS (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 75-93.
- Boccaccini, G., *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 BCE to 200 CE* (Minneapolis: Fortress, 1991).
- Bock, D. L., *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus* (WUNT 2.106; Tübinga: Mohr Siebeck, 1998).
- Bockmuehl, M., *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edimburgo: Clark, 2000).
- Bockmuehl, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge: Cambridge University, 2001).
- Bode, E. L., *The First Easter Morning: The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus* (AB 45; Roma: Instituto Bíblico, 1970).
- Boff, L., *Jesucristo el Liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (Buenos Aires: Latinoamericana, 1974).
- Bolyki, J., *Jesu Tischgemeinschaften* (WUNT 2.96; Tübinga: Mohr Siebeck, 1998).
- Bond, H. K., *Pontius Pilate in History and Interpretation* (SNTSMS 100; Cambridge: Cambridge University, 1998).
- Booth R. P., *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7* (JSNTS 13; Sheffield: JSOT, 1986).
- Borg, M. J., *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (Harrisburg: Trinity 1984, nueva ed. 1998).
- , *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper & Row, 1987).
- , *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge: Trinity, 1994).
- , “An Orthodoxy Reconsidered: The ‘End-of-the-World Jesus’”, en L. D. Hurst / N. T. Wright, *The Glory of Christ in the New Testament*, G. B. Caird FS (Oxford: Clarendon, 1987) 207-17.
- Borg, M. J. (ed.), *Jesus at 2000* (Boulder, Colo.: Westview, 1997).
- Boring, M. E., *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 46; Cambridge: Cambridge University, 1982).
- Bornkamm, G., *Jesus of Nazareth* (trad. ingl., Londres: Hodder & Steoughton, 1960 [1956]; trad. esp., *Jesús de Nazaret* [Salamanca: Sígueme, 1996]).
- Boslooper, T., *The Virgin Birth* (Filadelfia: Westminster, 1962).
- Bousset, W., *Jesus* (Londres: Williams & Norgate, 1906).
- , *Jesus im Gegensatz zum Judentum: ein religionsgeschichtlicher Vergleich* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892).
- , *Kyrios Christos* (trad. ingl., Nashville: Abingdon, 1970 [1913]).
- Bousset, W. / H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HNT 21; Tübinga: Mohr Siebeck, 1925, 1966).
- Bowden, J., *Jesus: The Unanswered Questions* (Londres: SCM, 1988).
- Bowker, J., “The Son of Man”: *JTS* 28 (1977) 19-48.
- Braaten, C. E. / R. A. Harrisville, *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* (Nashville: Abingdon, 1964).
- Brandon, S. G. F., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Londres: SPCK, 1957).
- , *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (Manchester: Manchester University, 1967).
- , *The Trial of Jesus of Nazareth* (Londres: Batsford, 1968).
- Breech, J., *The Silence of Jesus: The Authentic Voice of the Historical Man* (Filadelfia: Fortress, 1983).

- Brettler, M. Z., "Judaism in the Hebrew Bible? The Transition from Ancient Israelite Religion to Judaism": *CBQ* 61 (1999) 429-47.
- Brooke, G. J., "4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard": *DSD* 2 (1995) 268-94.
- Brooke, G. J. (ed.), *The Birth of Jesus: Biblical and Theological Reflections* (Edimburgo: Clark, 2000).
- Brown, C., *Jesus in European Protestant Thought, 1778-1860* (Durham, NC: Labyrinth, 1985).
- , "The Parable of the Rebellious Son(s)": *SJT* 51 (1998) 391-405.
- Brown, R. E., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (Nueva York: Doubleday, 1977, 1993).
- , *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 vols. (Nueva York: Doubleday, 1994; trad. esp., *La muerte del Mesías* [Estella: Verbo Divino, 2005-2006]).
- , "The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority": *NTS* 33 (1987) 321-43.
- , *An Introduction to the New Testament* (Nueva York: Doubleday, 1997).
- , "The Relation of 'The Secret Gospel of Mark' to the Fourth Gospel": *CBQ* 36 (1974) 466-85.
- , *The Semitic Background of the Term 'Mystery' in the New Testament* (FBBS 21; Filadelfia: Fortress, 1968).
- Bruce, F. F., "Render to Caesar", en E. Bammel / C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984) 249-63.
- , *The "Secret" Gospel of Mark* (Londres: Athlone, 1974).
- Buchanan, G. W., *Hermann Samuel Reimarus: The Goal of Jesus and His Disciples* (Leiden: Brill, 1970).
- , *Jesus: The King and His Kingdom* (Macon, GA: Mercer University, 1984).
- Bühner, J. H., *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1977).
- Bultmann, R., *The History of the Synoptic Tradition* (trad. ingl., Oxford: Blackwell, 1983 [1921]; trad. esp., *Historia de la tradición sinóptica* [Salamanca: Sígueme, 2000]).
- , "Is Exegesis Without Presuppositions Possible?", en *Existence and Faith* (trad. ingl., Londres: Collins, 1964 [1961]) 342-51.
- , *Jesus and the Word* (trad. ingl., Nueva York: Scribners, 1935 [1926]).
- , "The New Approach to the Synoptic Problem" (1926), en *Existence and Faith* (trad. ingl., Londres: Collins: Fontana, 1964) 39-62.
- , "New Testament and Mythology", en H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth* (trad. ingl., Londres: SPCK, 1957 [1941]).
- , "The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus", en C. E. Braaten / R. A. Harrisville (eds.), *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* (Nashville: Abingdon, 1964) 15-42.
- , *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (Londres: Thames & Hudson, 1956).
- , "The Study of the Synoptic Gospels" (1934), en *Form Criticism* (Nueva York: Harper Torchbook, 1962) 11-76.
- , *Theology of the New Testament*. Vol. I (trad. ingl., Londres: SCM, 1952 [1948]).
- Burger, C., *Jesus als Davidsohn* (FRLANT 98; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).
- Burkett, D., "The Nontitular Son of Man: A History and Critique": *NTS* 40 (1994) 504-21.
- , *The Gospel History and Its Transmission* (Edimburgo: Clark, 1906).

- Burney, C. F., *The Poetry of Our Lord* (Oxford: Clarendon, 1925).
- Burridge, R. A., *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (SNTSMS 70; Cambridge: Cambridge University, 1992).
- Byrskog, S., *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (WUNT 123; Tübinga: Mohr Siebeck, 2000).
- Cadbury, H. J., *The Peril of Modernizing Jesus* (Londres: Macmillan, 1937).
- Cadoux, C. J., *The Historic Mission of Jesus* (Londres: Lutterworth, 1941).
- Caird, G. B., *The Language and Imagery of the Bible* (Londres: Duckworth, 1980).
- , *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon, 1994).
- Cameron, R., *The Other Gospels: Non-canonical Gospel Texts* (Guildford: Lutterworth, 1983).
- , *Sayings Traditions in the Apocryphon of James* (Filadelfia: Fortress, 1984).
- Camponovo, O., *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58; Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984).
- Caragounis, C. C., *The Son of Man* (WUNT 38; Tübinga: Mohr Siebeck, 1986).
- Carnley, P., *The Structure of Resurrection Belief* (Oxford: Clarendon, 1987).
- Carroll, J. T. / J. B. Green, *The Death of Jesus in Early Christianity* (Peabody: Hendrickson, 1995).
- Case, S. J., *Jesus: A New Biography* (Chicago: University of Chicago, 1927).
- Casey, M., “An Aramaic Approach to the Synoptic Gospels”: *ExpT* 110 (1999) 275-78.
- , *Aramaic Sources of Mark's Gospel* (SNTSMS 102; Cambridge: Cambridge University, 1998).
- , *From Jewish Prophet to Gentile God* (Cambridge: Clarke, 1991).
- , “General, Generic and Indefinite: the Use of the Term ‘Sohn of Man’ in Aramaic Sources and in the Teaching of Jesus”: *JSNT* 29 (1987) 21-56.
- , “Idiom and Translation: Some Aspects of the Son of Man Problem”: *NTS* 41 (1995) 164-82.
- , “The Jackals and the Son of the Man (Matt. 8.20/Luke 9.58)”: *JSNT* 23 (1985) 3-22.
- , “The Original Aramaic Form of Jesus’ Interpretation of the Cup”: *JTS* 41 (1990) 1-12.
- , *Son of Man: The Interpretation of the Influence of Daniel 7* (Londres: SPCK, 1979).
- , “The Use of the Term *br (nsh)* in the Aramaic Translations of the Hebrew Bible”: *JSJT* 54 (1994): 87-118.
- , “Where Wright is Wrong: A Critical Review of N. T. Wright’s *Jesus and the Victory of God*”: *JSNT* 69 (1998) 95-103.
- Casey, P. M., “Culture and Historicity: The Cleansing of the Temple”: *CBQ* 59 (1997) 306-32.
- Catchpole, D. R., *The Quest for Q* (Edimburgo: Clark, 1993).
- , “The Question of Q”: *Sewanee Theological Review* 36 (1992) 3-44.
- , *Resurrection People: Studies in the Resurrection Narratives of the Gospels* (Londres: Darton, Longman and Todd, 2000).
- , *The Trial of Jesus* (Leiden: Brill, 1971).
- , “The ‘Triumphal’ Entry”, en E. Bammel / C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984) 319-34.
- Cavallin, H. C. C., *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15. Parte I: An Enquiry into the Jewish Background* (Lund: Gleerup, 1974).
- Chadwick, H., *Lessing's Theological Writings* (Londres: Black, 1956).
- Charlesworth, J. H., “From Messianology to Christology: Problems and Prospects”, en J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah* (Minneapolis: Fortress, 1992) 3-35.

- , "Hillel and Jesus: Why Comparisons Are Important", en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 3-30.
- , *Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (Nueva York: Doubleday, 1988).
- , *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament* (SNTSMS 54; Cambridge: Cambridge University, 1985).
- , "The Righteous Teacher and the Historical Jesus", en W. P. Weaver / J. H. Charlesworth (eds.), *Earthing Christologies: From Jesus' Parables to Jesus the Parable* (Valley Forge: Trinity, 1995) 46-61.
- Charlesworth, J. H. (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (Nueva York: Doubleday, 1992).
- , *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus in Early Judaism* (Nueva York: Crossroad, 1991).
- , *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1992).
- Charlesworth, J. H. / L. L. Johns, *Hillel and Jesus: Comparative Studies of two Mayor Religious Leaders* (Minneapolis: Fortress, 1997).
- Charlesworth, J. H. / H. Lightenberger / G. S. Oegema, *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1998).
- Chiat, M. J., "First-Century Synagogue Architecture: Methodological Problems", en J. Gutmann (ed.), *Ancient Synagogues: The State of Research* (Chico, CA: Scholars, 1981) 49-60.
- Childs, H., *The Myth of the Historical Jesus and the Evolution of Consciousness* (SBLDS; Atlanta: SBL, 2000).
- Chilton, B., *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Own Interpretation of Isaiah* (Londres: SPCK, 1984).
- , *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom* (SNTU B1; Freistadt: F. Plochl, 1979).
- , "The Kingdom of God in Recent Discussion", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 255-80.
- , *Profiles of a Rabbi: Synoptic Opportunities in Reading about Jesus* (BJS; Atlanta: Scholars, 1989).
- , *Pure Kingdom: Jesus' Vision of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).
- , *Rabbi Jesus: An Intimate Biography* (Nueva York: Doubleday, 2000).
- , "(The) Son of (the) Man, and Jesus", en B. Chilton / C. A. Evans, 259-87 (Leiden: Brill, 1999).
- , *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice* (University Park: Pennsylvania State University, 1992).
- Chilton, B. (ed.), *The Kingdom of God* (Londres: SPCK, 1984).
- Chilton, B. / C. A. Evans, *Authenticating the Activities of Jesus* (NTTS 28.2; Leiden: Brill, 1999).
- , *Jesus in Context: Temple, Purity and Restauration* (AGAJU 39; Leiden: Brill, 1997).
- , *Authenticating the Words of Jesus* (NTTS 28.1; Leiden: Brill, 1999).
- , *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of the Current Research* (Leiden: Brill, 1994).
- Christ, F., *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zúrich: Zwingli, 1970).
- Cohen, S. J. D., *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley: University of California, 1999).

- , *From the Macabees to the Mishnah* (Filadelfia: Westminster, 1987).
- , "The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century", en L. I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1992) 157-73.
- , "The Rabbinic Conversion Ceremony", en *The Beginnings of Jewishness* (Berkeley: University of California, 1999) 198-238.
- , "Were the Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity?", en H. C. Kee / L. H. Cohick, *Evolution of the Synagogue* (Harrisburg: Trinity, 1992) 89-105.
- Collingwood, R. G., *The Idea of History* (Oxford: Oxford University, 1946, 1961).
- Collins, A. Y., "The Empty Tomb and Resurrection According to Mark", en *The Beginnings of the Gospel: Problems of Mark in Context* (Minneapolis: Fortress, 1992) 119-48.
- , "From Noble Death to Crucified Messiah": *NTS* 40 (1994) 481-503.
- , "The Influence of Daniel on the New Testament", en J. J. Collins (ed.), *Daniel* (Minneapolis: Fortress, 1993) 90-112.
- Collins, J. J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984, ²1998).
- , *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Nueva York: Doubleday, 1995).
- , "The Son of Man in First-Century Judaism": *NTS* 38 (1992) 448-66.
- Conzelmann, H., *Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1973).
- , *An Outline of the Theology of the New Testament* (Londres: SCM, 1969).
- Cook, M. J., "Jewish Reflections on Jesus: Some Abiding Trends", en B. F. Le Beau / L. Greenspoon / D. Hamm (eds.), *The Historical Jesus Through Catholic and Jewish Eyes* (Harrisburg: Trinity, 2000) 95-111.
- Corley, K. E., "Women and the Crucifixion and Burial of Jesus. 'He was Buried: On the Third Day He Was Raised'": *Forum* 1 (1998) 181-225.
- Cotter, W., *Miracles in Greco-Roman Antiquity* (Londres: Routledge, 1999).
- Craig, W. L., *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus* (Lewiston: Mellen, 1989).
- Cross, F. M., *The Ancient Library of Qumran* (Sheffield: Sheffield Academic, ³1995).
- Crossan J. D., *The Birth of Christianity* (San Francisco: Harper, 1998).
- , *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988).
- , "Empty Tomb and Absent Lord (Mark 16:1-8)", en W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark* (Filadelfia: Fortress, 1976) 135-52.
- , *Four Other Gospels* (Minneapolis: Winston, 1985).
- , *Fragments: The Aphorisms of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1983).
- , *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991).
- , *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (Nueva York: Harper & Row, 1973, 1985).
- , "Itinerants and Householders in the Earliest Jesus Movement", en W. E. Arnal / M. Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University, 1997) 7-24.
- , *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco: Harper, 1994).
- , *Sayings Parallels: A Workbook for the Jesus Tradition* (Filadelfia: Fortress, 1986).
- , *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus* (San Francisco: Harper, 1995).

- Crossan, J. D. / J. L. Reed, *Excavating Jesus: Beneath the Stones, behind the Text* (San Francisco: Harper, 2001).
- Cullmann, O., *Baptism in the New Testament* (Londres: SCM, 1950).
- , *The Christology of the New Testament* (trad. ingl., Londres: SCM, 1959 [1957]).
- , *Jesus and the Revolutionaries* (Nueva York: Harper & Row, 1970).
- , *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (Londres: SCM, 1962).
- , "The Tradition", en *The Early Church: Historical and Theological Studies* (Londres: SCM, 1956).
- Culpepper, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Filadelfia: Fortress, 1983).
- Dahl, N. A., "The Crucified Messiah" (1960), en D. H. Juel (ed.), *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1991) 27-47.
- , "The Problem of the Historical Jesus" (1962), en *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1991) 81-111.
- Dalferth, I. U., "Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten": *ZTK* 95 (1998) 379-409.
- Dalman, G., *The Words of Jesus Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language* (Edimburgo: Clark, 1902).
- D'Angelo, M. R., "Abba and 'Father': Imperial Theology and the Jesus Tradition": *JBL* 111 (1992) 611-30.
- Danker, F. W., "Luke 16.16 – An Opposition Logion": *JBL* 77 (1958) 231-43.
- Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres: Athlone, 1956).
- Davies, S. L., *Jesus the Healer: Possession, Trance, and the Origins of Christianity* (Nueva York: Continuum, 1995).
- Davies, W. D., "'Knowledge' in the Dead Sea Scrolls and Matt. 11.25-30", en *Christian Origins and Judaism* (Londres: DTL, 1953, 1962) 119-44.
- Davies, W. D. / E. P. Sanders, "Jesus: from the Jewish Point of View", en W. Horbury / W. D. Davies / J. Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism*. Vol. III: *The Early Roman Period* (Cambridge: Cambridge University, 1999) 618-77.
- David, S. T. / D. Kendall / G. O'Collins, *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus* (Oxford: Oxford University, 1997).
- Dawes, G. W., *The Historical Jesus Question: The Challenge of History to Religious Authority* (Louisville: Westminster John Knox, 2001).
- Dawes, G. W. (ed.), *The Historical Jesus Quest: Landmarks in the Search for the Jesus of History* (Leiderdorp: Deo, 1999).
- D'Costa, G. (ed.), *Resurrection Reconsidered* (Oxford: Oneworld, 1996).
- Deines, R., *Die Pharisäer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* (WUNT 101; Tübinga: Mohr Siebeck, 1997).
- de Jonge, M., *Early Christology and Jesus' Own View of His Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- , *Jesus, The Servant Messiah* (New Haven: Yale University, 1991).
- Delobel, J., *Logia: Les Paroles de Jésus – The Sayings of Jesus* (BETL 59; Lovaina: Universidad de Lovaina, 1982).
- DeMaris, R. E., "Possession, Good and Bad – Ritual Effects and Side-Effects: The Baptism of Jesus and Mark 1.9-11 from a Cross-cultural Perspective": *JSNT* 80 (2000) 3-30.
- de Moor, J. C., "The Targumic Background of Mark 12:1-12: The Parable of the Wicked Tenants": *JSJ* 29 (1998) 63-80.
- den Heyer, C. J., *Jesus Matters: 150 Years of Research* (Londres: SCM, 1997).

- Derrett, J. D. M., *Law in the New Testament* (Londres: Darton, Longman and Todd, 1970).
- Dewey, J., "The Gospel of Mark as an Oral-Aural Event: Implications for Interpretation", en E. S. Malbon / E. V. McKnight (eds.), *The New Literary Criticism and the New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic, 1994) 145-63.
- , "Oral Methods of Structuring Narrative in Mark": *Interpretation* 43 (1989) 32-44.
- Dexinger, F., "Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example", en E. P. Sanders et al. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. II: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (Londres: SCM, 1981) 88-114.
- Dibelius, M., *From Tradition to Gospel* (trad. ingl., Londres: Nicholson & Watson, 1934 [1919]).
- Dihle, A., *Die goldene Regel: Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgarerthik* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962).
- , "The Gospels and Greek Biography", en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, trad. ingl., *The Gospel and the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991 [1983]) 361-86.
- Dillon, R. J., *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word: Tradition and Composition in Luke 24* (Roma: Instituto Bíblico, 1978).
- Dodd, C. H., "The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels", en D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford: Blackwell, 1955) 9-35.
- , *The Founder of Christianity* (Londres: Collins, 1971).
- , *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University, 1963).
- , "Jesus as Teacher and Prophet", en G. K. A. Bell / A. Deissmann (eds.), *Mysterium Christi* (Londres: Longmans, 1930).
- , *The Parables of the Kingdom* (Londres: Religious Book Club, 1935, 1936).
- Donahue, J. R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBLDS; Missoula: SBL, 1973).
- , "Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification": *CBQ* 33 (1971) 39-61.
- Donaldson, T. L., *Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Theology* (JSNTS 8; Sheffield: JSOT, 1985).
- , "Proselytes or 'Righteous Gentiles'? The Status of Gentiles in Eschatological Pilgrimage Patterns of Thought": *JSP* 7 (1990) 3-27.
- Downing, F. G., *Christ and the Cynics* (Sheffield: Sheffield Academic, 1988).
- , *Cynics and Christian Origins* (Edimburgo: Clark, 1992).
- , *Doing Things with Words in the First Christian Century* (JSNTS 200; Sheffield: Sheffield Academic, 2000).
- , "Exile in formative Judaism", en *Making Sense in (and of) the First Christian Century* (Sheffield: Sheffield Academic, 2000) 148-68.
- , "The Jewish Cynic Jesus", en M. Labahn / A. Schmidt (eds.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001) 184-214.
- Dschulnigg, P., *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums* (SBB 11; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986).
- Duling, D. C., "Solomon, Exorcism, and the Son of David": *HTR* 68 (1975) 235-52.
- Dungan, D. L., *A History of the Synoptic Problem* (Nueva York: Doubleday, 1999).
- Dunn, J. D. G., "Are You the Messiah? Is the Crux of Mark 14.61-62 Resolvable?", en D. G. Horrell / C. M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy and Community*, D. R. Catchpole FS (Leiden: Brill, 2000) 1-22.

- , *Baptism in the Holy Spirit* (Londres: SCM, 1970).
- , "The Birth of a Metaphor – Baptized in Spirit" (1977-78), en *The Christ and the Spirit*. Vol. II: *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 103-17.
- , "Can the Thirt Quest Hope to Succeed?", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 31-48.
- , *The Christ and the Spirit*. Vol. I: *Christology*. Vol II: *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- , *Christology in the Making* (Londres: SCM, 1980, 1989).
- , "The Danielic Son of Man in the New Testament", en J. J. Collins / P. W. Flint (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 2 vols. (Leiden: Brill, 2001) 528-49.
- , "Demythologizing – The Problem of Myth in the New Testament", en I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Exeter: Paternoster, 1977) 285-307.
- , *The Evidence for Jesus* (Londres: SCM, 1985).
- , "Jesus and Factionalism in Early Judaism", en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 156-75.
- , "Jesus and Purity: An Ongoing Debate": *NTS* 48 (2002) 449-67.
- , "Jesus and Ritual Purity: A Study of the Tradition-History of Mark 7.15" (1985), en *Jesus, Paul and the Law* (Londres: SPCK, 1990) 37-60.
- , *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Londres: SCM, 1975).
- , *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (Leiden: Brill, 1995).
- , *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Londres: SPCK, 1990).
- , "Jesus, Table-Fellowship and Qumran", en J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (Nueva York: Doubleday, 1992) 254-72.
- , "Jesus Tradition in Paul", en B. Chilton / C. A. Evans, *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 155-78.
- , "John and the Oral Gospel Tradition", en H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Sheffield: JSOT, 1991), 351-79.
- , "John the Baptist's Use of Scripture", en C. A. Evans / W. R. Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel* (Sheffield: Sheffield Academic, 1994) 118-29.
- , "Judaism in the Land of Israel in the First Century", en J. Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity*. Parte II. *Historical Syntheses* (Leiden: Brill, 1995) 229-61.
- , *The Living Word* (Londres: SCM, 1987).
- , "Mark 2.1-3.6: A Bridge between Jesus and Paul on the Question of the Law" (1984), en *Jesus, Paul and the Law* (Londres: SPCK, 1990).
- , "Matthew 12.28/Luke 11.20 – A Word of Jesus" (1988), en *The Christ and the Spirit*. Vol. II: *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 187-204.
- , "Matthew's Awareness of Markan Redaction", en F. van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels 1992*, F. Neirynck FS (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1992) 1349-59.
- , "Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History", en J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1992) 365-81.
- , "The Messianic Secret in Mark": *TynB* 21 (1970) 92-117.
- , *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism* (Londres: SCM, 1991).
- , "Pharisees, Sinners and Jesus", en *Jesus, Paul and the Law* (Londres: SPCK, 1988, 1990) 61-88.

- , "Prophetic 'I'-Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity": *NTS* 24 (1977-78) 175-98.
- , "The Question of Antisemitism in the New Testament Writings", en J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1992) 177-211.
- , "'Son of God' as 'Son of Man' in the Dead Sea Scrolls? A Response to John Collins on 4Q246", en S. E. Porter / C. A. Evans (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (Sheffield: Sheffield Academic, 1997) 198-210.
- , "Spirit-and-Fire Baptism": *NovT* 14 (1972) 81-92.
- , "Spirit and Kingdom", en *The Christ and the Spirit*. Vol. 2: *Pneumatology*, 133-41 (Grand Rapids: Eerdmans, 1970-71, 1998) 133-41.
- , *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans/Edimburgo: Clark, 1998).
- , *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres: SCM, 1977, ²1990).
- Dunn, J. D. G. / G. H. Twelftree, "Demon-Possession and Exorcism in the New Testament" (1980), en J. D. G. Dunn (ed.), *The Christ and the Spirit*. Vol. II: *Pneumatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 170-86.
- Du Toit, D. S., "Redefining Jesus: Current Trends in Jesus Research", en M. Labahn / A. Schmidt (eds.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001) 82-124.
- Ebner, M., *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess* (Friburgo: Herder, 1998).
- Eckstein, H.-J., "Markus 10,46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums": *ZNW* 87 (1996) 33-50.
- Eddy, P. R., "Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis": *JBL* 115 (1996): 449-69.
- Edwards, D., *The Sign of Jonah* (Londres: SCM, 1971).
- , "The Socio-Economic and Cultural Ethos of the Lower Galilee in the First Century: Implications for the Nascent Jesus Movement", en L. I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1992) 53-73.
- Edwards, D. R. / C. T. McCollough, *Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods* (Atlanta: Scholars, 1997).
- Egger, P., "Crucifixus sub Pontio Pilato". *Das "Crimen" Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen* (Neutestamentliche Abhandlungen NF 32; Münster: Aschendorff, 1997).
- Ehrman, B. D., *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford: Oxford University, 1999).
- Eitrem, S., *Some Notes on the Demonology in the New Testament* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, ²1966).
- Elliott, J. H., "Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World": *Semeia* 35 (1986) 1-33.
- Ellis, E. E., "The Historical Jesus and the Gospels", en J. Ådna (ed.), *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*, P. Stuhlmacher FS (Tubinga: Mohr Siebeck, 1997) 94-106.
- , *The Making of the New Testament Documents* (Leiden: Brill, 1999).
- Eppstein, V., "The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple": *ZNW* 55 (1964) 42-57.
- Ernst, J., "Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth in historischer Sicht": *NTS* 43 (1997) 161-83.
- , *Johannes der Täufer: Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte* (BZNW 53; Berlin: de Gruyter, 1989).

- Evans, C. A., "Authenticating the Activities of Jesus", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 3-29.
- , "Did Jesus Predict His Death and Resurrection?", en S. E. Porter / M. A. Hayes / D. Tombs (eds.), *Resurrection* (Sheffield: Sheffield Academic, 1999) 82-97.
- , "In What Sense 'Blasphemy'? Jesus before Caiaphas in Mark 14.61-64", en *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (Leiden: Brill, 1995) 407-34.
- , "Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?": *CBQ* 51 (1989) 237-70.
- , *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (Leiden: Brill, 1995).
- , "Jesus and Predictions of the Destruction of the Herodian Temple", en *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (Leiden: Brill, 1995) 367-80.
- , "Jesus and the Messianic Texts from Qumran", en *Jesus and His Contemporaries* (Leiden: Brill, 1995) 83-154.
- , "Jesus and Zechariah's Messianic Hope", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 373-88.
- , "Jesus in Non-Christian Sources", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 443-78.
- , "Jesus' Parable of the Tenant Farmers in the Light of Lease Agreements in Antiquity": *JSP* 14 (1996): 65-83.
- , "The New Quest for Jesus and the New Research on the Dead Sea Scrolls", en M. Labahn / A. Schmidt (eds.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001) 163-83.
- , "Reconstructing Jesus' Teaching: Problems and Possibilities", en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 397-426.
- , *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (JSOTS 64; Sheffield: Sheffield Academic, 1989).
- Evans, C. F., *Resurrection and the New Testament* (Londres: SCM, 1970).
- Falk, H., *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus* (Nueva York: Paulist, 1979).
- Farmer, W. R., *The Synoptic Problem* (Nueva York: Macmillan, 1964, ²1976).
- Fiensy, D. A., "Jesus' Socioeconomic Background", en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 225-55.
- Fine, S., "A Note on Ossuary Burial and the Resurrection of the Dead in First-Century Jerusalem": *JJS* 51 (2000) 69-76.
- Fine, S. (ed.), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Greco-Roman Period* (Londres: Routledge, 1999).
- Finnegan, R., *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context* (Cambridge: Cambridge University, 1977).
- Fish, S., *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities* (Cambridge: Harvard University, 1980).
- Fitzmyer, J. A., "Abba and Jesus' Relation to God", en *À cause de l'Évangile*, J. Dupont FS (Paris: Cerf, 1985) 15-38.
- , "Another View of the 'Son of Man' Debate": *JSNT* 4 (1979) 58-68.
- , "Aramaic *Kepha* and Peter's Name in the New Testament", en *To Advance the Gospel: New Testament Studies* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981, ²1988) 112-24.
- , "The Languages of Palestine in the First Century A.D.", en *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Missoula: Scholars, 1979) 29-56.
- , "The New Testament Title 'Son of Man' Philologically Considered", en *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Missoula: Scholars, 1974, 1979).

- , "The Priority of Mark and the 'Q' Source in Luke", en D. G. Miller (ed.), *Jesus and Man's Hope* (Pittsburg: Pittsburg Theological Seminary, 1970).
- , "The Qumran Community: Essene or Sadducean?", en *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) 249-60.
- , "The Study of the Aramaic Background of the New Testament", en *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Missoula: Scholars, 1979) 1-27.
- Fleddermann, H., "The Demands of Discipleship Matt 8,19-22 par. Luke 9,57-60", en F. Van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels 1992*, F. Neirynck FS (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1992) 541-61.
- Flusser, D., "Hillel and Jesus: Two Ways of Self-Awareness", en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 71-107.
- , *Jesus* (Jerusalén: Magnes, 1969, rev. 1998).
- , *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalén: Magnes, 1988).
- Foley, J. M., *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic* (Bloomington: Indiana University, 1991).
- , *The Singer of Tales in Performance* (Bloomington: Indiana University, 1995).
- Fortna, R. T., *The Fourth Gospel and Its Predecessor* (Filadelfia: Fortress, 1988).
- Fowl, S. E., "Reconstructing and Deconstructing the Quest for the Historical Jesus": *SJT* 42 (1989) 319-33.
- France, R. T., *Jesus and the Old Testament* (Londres: Tyndale, 1972).
- , "Jesus the Baptist?", en J. B. Green / M. Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, I. H. Marshall FS (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 94-111.
- Francis, J., "Children and Childhood in the New Testament", en S. C. Barton, *The Family in Theological Perspective* (Edimburgo: Clark, 1996) 65-85.
- Fredriksen, P., *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus* (New Haven: Yale University, 1988).
- , *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (Nueva York: Knopf, 1999).
- Freed, E. D., *The Stories of Jesus' Birth: A Critical Introduction* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001).
- Frei, H. W., *The Eclipse of the Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University, 1974).
- Freyne, S., "Archaeology and the Historical Jesus", en *Galilee and Gospel* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2000) 160-82.
- , *Galilee and Gospel* (WUNT 125; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000).
- , *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 BCE to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism* (Wilmington: Michael Glazier, 1980).
- , *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations* (Dublín: Gill & Macmillan, 1988).
- , "The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 75-121.
- Frickenschmidt, D., *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst* (Tubinga: Francke, 1997).
- Fuchs, E., "Jesus and Faith", en *Studies of the Historical Jesus* (Londres: SCM, 1964) 48-64.
- , "The Quest of the Historical Jesus", en *Studies of the Historical Jesus* (Londres: SCM, 1964) 11-31.
- Fuller, R. H., *The Formation of the Resurrection Narratives* (Londres: SPCK, 1992).
- , *The Foundations of the New Testament Christology* (Nueva York: Scribner, 1965).

- , *The Mission and Achievement of Jesus* (Londres: SCM, 1954).
- Funk, R. W., *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (San Francisco: Harper, 1998).
- , *Honest to Jesus* (San Francisco: Harper, 1996).
- Funk, R. W. / R. W. Hoover (eds.), *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus* (Nueva York: Macmillan, 1993).
- Furnish, V. P., *The Love Command in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1972).
- Gadamer, H.-G., *Truth and Method* (Nueva York: Crossroad, 1989).
- Gärtner, B., *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (SNTSMS 1; Cambridge: Cambridge University, 1965).
- Gager, J. G., *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1975).
- Geering, L., *Resurrection – a Symbol of Hope* (Londres: Hodder, 1971).
- Georgi, D., “The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism”: *HTR* 85 (1992) 51-83.
- Gerhardsson, B., *The Gospel Tradition* (Lund: Gleerup, 1986).
- , “Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels”, en H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Sheffield: Sheffield Academic, 1991) 266-309.
- , *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund: Gleerup, 1961, 1998).
- , *The Origins of the Gospel Traditions* (Filadelfia: Fortress, 1979).
- , *The Reliability of the Gospel Tradition* (Peabody: Hendrickson, 2001).
- , *The Testing of God's Son (Matt. 4.1-11 & Par.)*. (ConBNT 2/1; Lund: Gleerup, 1966).
- , *Tradition and Transmission in Early Christianity* (Lund: Gleerup, 1964).
- Glasson, T. F., “The Reply to Caiaphas (Mark xiv.62)”: *NTS* 7 (1960-61) 88-93.
- , “Schweitzer's Influence – Blessing or Bane?": *JTS* 28 (1977): 289-302.
- , *The Second Advent: The Origin of the New Testament Doctrine* (Londres: Epworth, 1945, 1963).
- , “What Is Apocalyptic?": *NTS* 27 (1980-81) 98-105.
- Gnilka, J., *Die Verstockung Israels. Isaías 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (SANT 3; München: Kosel, 1961).
- , *Jesus of Nazareth: Message and History* (trad. ingl., Peabody: Hendrickson, 1997 [1993]; trad. esp., *Jesús de Nazaret* [Barcelona: Herder, 1993]).
- , “Wie urteilte Jesus über deinen Tod?”, en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu: Deutungen im Neuen Testament* (Friburgo: Herder, 1976) 13-50.
- Goguel, M., *Jesus the Nazarene – Myth or History?* (Londres: Unwin, 1926).
- , *The Life of Jesus* (Londres: George Allen & Unwin, 1933).
- Goodman, M., *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, AD 66-70* (Cambridge: Cambridge University, 1987).
- Goppelt, L., *Theology of the New Testament. Vol. I: The Ministry of Jesus in Its Theological Significance* (trad. ingl., Grand Rapids: Eerdmans, 1981 [1975]).
- Goshen-Gottstein, A., “Hillel and Jesus: Are Comparisons Possible?”, en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 31-55.
- Goulder, M., “Did Jesus of Nazareth Rise from the Dead?”, en S. C. Barton / G. N. Stanton (eds.), *Resurrection* (Londres: SPCK, 1994) 58-68.
- Gourges, M., “The Priest, the Levite, and the Samaritan Revisited: a Critical Note on Luke 10:31-35”: *JBL* 117 (1998) 709-13.

- Grabbe, L. L., *Judaism from Cyrus to Hadrian*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress, 1992).
- Grässer, E., "On Understanding of the Kingdom of God", en B. Chilton (ed.), *The Kingdom of God* (trad. ingl., Londres: SPCK, 1984 [1974]) 52-71.
- Graf, F., *Magic in the Ancient World* (Cambridge: Harvard University, 1997).
- Grant, M., *Jesus* (Londres: Weidenfeld & Nicholson, 1977).
- Grass, H., *Ostergeschehen und Osterberichte* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961).
- Gray, R., *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus* (Oxford: Oxford University, 1993).
- Green, J. B., *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2.23; Tübinga: Mohr Siebeck, 1988).
- Greene-McCreight, K. E., *Ad Litteram: How Augustine, Calvin, and Barth Read the "Plain Sense" of Genesis 1-3* (Nueva York: Lang, 1999).
- Grelot, P., *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur. Une lecture de l'Évangile* (Lectio Divina 167; París: Cerf, 1997).
- Grimm, W., *Die Verkündigung Jesu und Deuterocesaja* (Frankfort: Peter Lang, 1981).
- Gruenwald, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980).
- Grundmann, W., *Jesus der Galiläer und das Judentum* (Leipzig: Wigand, 1941).
- Guelich, R. A., *The Sermon on the Mount* (Waco: Word, 1982).
- Gutmann, J., *Ancient Synagogues: The State of Research* (BJS 22; Chico: Scholars, 1981).
- Hachlili, R., "The Origin of the Synagogue: A Re-Assessment": *JSJ* 28 (1997): 34-47.
- Hagner, D. A., "An Analysis of Recent 'Historical Jesus' Studies", en D. Cohn-Sherbok / J. M. Court (eds.), *Religious Diversity in the Graeco-Roman World: A Survey of Recent Scholarship* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001) 81-106.
- , *The Titles of Jesus in Christology* (trad. ingl., Grand Rapids: Zondervan, 1984).
- Hahn, F., *The Titles of Jesus in Christology* (trad. ingl., Londres: Lutterworth, 1969 [1963, 1995]).
- Hamerton-Kelly, R., *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1979).
- Hamilton, W. A., *Quest for Post-Historical Jesus* (Londres: SCM, 1993).
- Hampel, V., *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990).
- Hanson, K. C. / D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1998).
- Hare, D. R. A., *The Son of Man Tradition* (Minneapolis: Fortress, 1990).
- Harack, A., *The Sayings of Jesus* (Londres: Williams & Norgate, 1908).
- , *What is Christianity* (trad. ingl., Londres: Williams & Norgate, 1901, 1904 [1900]; trad. esp., *La esencia del cristianismo* [Barcelona: Palínur, 2005]).
- Harrington, D. J., "The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems": *CBQ* 49 (1987) 1-13.
- Harris, H., *David Friedrich Strauss and His Theology* (Cambridge: Cambridge University, 1973).
- Harris, W. V., *Ancient Literary* (Cambridge: Harvard University, 1989).
- Hartman, L., *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of Eschatological Discourse Mark 13 par.* (ConBNT 1; Lund: Gleerup, 1966).
- Harvey, A. E., *Jesus and the Constraints of History* (Londres: Duckworth, 1992).
- , *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus* (Londres: SCM, 1990).
- Harvey, G., *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Leiden: Brill, 1996).

- Havener, I., *Q: The Sayings of Jesus* (Collegeville: Liturgical, 1987).
- Haverly, T. P., *Oral Traditional Literature and the Composition of Mark's Gospel* (Edimburgo: PhD, 1983).
- Hawkins, J. C., *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem* (Oxford: Clarendon, 1898, ²1909).
- Hay, D. M., *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18; Nashville: Abingdon 1973).
- Hedrick, C. W., *When History and Faith Collide: Studying Jesus* (Peabody: Hendrickson, 1999).
- Hedrick, C. W. (ed.), *The Historical Jesus and Rejected Gospels* (Semeia 44; Atlanta: Scholars, 1988).
- Heil, J. P., *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matt 17:1-8 and Luke 9:28-36* (Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 2000).
- Henaut, B. W., "Is the 'Historical Jesus' a Christological Construct?", en W. E. Arnal / M. Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?* (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1997), 241-68.
- , *Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4* (JSNTS 82; Sheffield: Sheffield Academic, 1993).
- Henderson, I., "Didache and Orality in Synoptic Comparison": *JBL* (1992) 283-306.
- Hengel, M., *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament* (Londres: SCM, 1981).
- , *The Charismatic Leader and His Followers* (trad. ingl., Edimburgo: Clark, 1981 [1968]).
- , *Crucifixion* (Londres: SCM, 1997).
- , "Das Gleichnis von den Weingartnern. Mc 12:1-12 im Licht der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse": *ZNW* 59 (1968) 1-39.
- , *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Londres: SCM, 2000).
- , *The "Hellenization" of Judaea in the First Century after Christ* (Londres: SCM, 1989).
- , "Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology", en *Studies in Early Christology* (Edimburgo: Clark, 1995) 73-117.
- , "Jesus, the Messiah of Israel", en *Studies in Early Christology* (Edimburgo: Clark, 1995) 1-72.
- , *Judaism and Hellenism*, 2 vols. (Londres: SCM, 1974).
- , "Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen", en O. Betz (ed.), *Abraham unser Vater*, O. Michel FS (Leiden: Brill, 1963) 243-56.
- , *Property and Riches in the Early Church* (Londres: SCM, 1974).
- , "Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora in Palästina", en *Judaica et Hellenistica: Kleine Schriften I* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1971, 2000) 171-95.
- , "'Sit at My Right Hand!' The Enthronement of Christ at the Right Hand of God and Psalm 110:1", en *Studies in Early Christology* (Edimburgo: Clark, 1995) 119-225.
- , *The Son of God. The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Londres: SCM, 1976).
- , *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985).
- , *Was Jesus a Revolutionist?* (Filadelfia: Fortress, 1971).
- , *The Zealots* (trad. ingl., Edimburgo: Clark, 1989 [1961, ²1976]).
- Hengel, M. / R. Deines, "E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees": *JTS* 46 (1995) 1-70.

- Hengel, M. / A. M. Schwemer (eds.), *Reignsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55; Tübinga: Mohr Siebeck, 1991).
- Herrenbruck, F., *Jesus und die Zöllner* (WUNT 2.41; Tübingen: Mohr Siebeck, 1990).
- , "Wer waren die 'Zöllner'?: ZNW 72 (1981): 178-94.
- Herrmann, W., *The Communion of the Christian with God* (trad. ingl., Filadelfia: Fortress, 1906, 1971 [1892]).
- Herzog, W. R., *Jesus, Justice and the Reign of God: A Ministry of Liberation* (Louisville: Westminster John Knox, 2000).
- , *Parables as Subversive Speech* (Louisville: Westminster John Knox, 1994).
- Heschel, S., *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: University, 1998).
- Hiers, R. H., *The Historical Jesus and the Kingdom of God* (Gainesville: University of Florida, 1973).
- Higgins, A. J. B., *Jesus and the Son of Man* (Londres: Lutterworth, 1964).
- , *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (SNTSMS 39; Cambridge: Cambridge University, 1980).
- Hill, D., *New Testament Prophecy* (Londres: Marshall, Moran and Scott, 1979).
- , "On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets": *NTS* 20 (1973-74) 262-74.
- Hoffmann, P., "Der Menschensohn in Lukas 12.8": *NTS* 44 (1988) 357-79.
- , "Jesus versus Menschensohn", en L. Oberlinner / P. Fiedler (eds.), *Salz der Erde – Licht der Welt*, A. Vögtle FS (Stuttgart: KBW, 1991) 165-202.
- , "Mutmassungen über Q: zum Problem der literarischen Genese von Q", en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001) 255-88.
- , "The Redaction of Q and the Son of Man", en R. A. Piper (ed.), *The Gospel behind the Gospels: Current Studies on Q* (Leiden: Brill, 1995).
- , *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster: Aschendorff, 1972).
- , *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988).
- Hofius, O., "The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition: Reflections on 1 Corinthians 11.23b-25", en B. F. Meyer (ed.), *One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor 11 and Other Eucharistic Texts* (Macon: Mercer University, 1993) 75-115.
- , "Ist Jesus der Messias? Thesen": *JBth* 8, *Der Messias* (1993) 103-29.
- Holladay, C. H., *Theios Anēr in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of this Category on New Testament Christology* (SBLDS 40; Missoula: Scholars, 1977).
- Hollander, H. W., "The Words of Jesus: From Oral Tradition to Written Record in Paul and Q": *NovT* 42 (2000) 340-57.
- Hollenbach, P., "The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer", en *ANRW* II.25.1, 196-219, 1982.
- , "The Historical Jesus Question in North America Today": *BTB* 19 (1989) 11-22.
- , "Social Aspects of John the Baptizer's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism", en *ANRW* II.19.1, 850-75, 1979.
- Holman, C. L., *Till Jesus Comes: Origins of Christian Apocalyptic Expectation* (Peabody: Hendrickson, 1996).
- Holmén, T., "The Alternatives of the Kingdom: Encountering the Semantic Restrictions of Luke 17.20-21 (*entos humōn*)": *ZNW* 87 (1996) 204-29.
- , "Doubts about Double Dissimilarity: Restructuring the Main Criterion of Jesus-of-I History Research", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 47-80.

- , *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (Leiden: Brill, 2001).
- , “The Jewishness of Jesus in the ‘Third Quest’”, en M. Labahn / A. Schmidt (eds.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001) 143-62.
- Holtzmann, H. J., *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter* (Leipzig: Engelmann, 1863).
- , *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* (Friburgo: Mohr Siebeck, 1886).
- Hooker, M. D., “Christology and Methodology”: *NTS* 17 (1970-71) 480-87.
- , “On Using the Wrong Tool”: *Theology* 75 (1972): 570-81.
- , *The Servant of God* (Londres: SCPK, 1959).
- , *The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus* (Londres: SCM, 1997).
- , *The Son of Man in Mark* (Londres: SPCK, 1967).
- Horbury, W., *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (Londres: SCM, 1998).
- , “The Messianic Association of ‘The Son of Man’”: *JTS* 36 (1985) 34-55.
- , “The Temple Tax”, en E. Bammel / C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984).
- Horn, F. W., “Die synoptischen Einlassprüche”: *ZNW* 87 (1996) 187-203.
- Horne, E. H., “The Parable of the Tenants as Indictment”: *JSNT* 71 (1998) 111-16.
- Horsley, R. A., *Archaeology, History and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis* (Valley Forge: Trinity, 1996).
- , “The Death of Jesus”, en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 395-422.
- , *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge: Trinity, 1995).
- , *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco: Harper & Row, 1987).
- , “Q and Jesus: Assumptions, Approaches and Analyses”, en J. S. Kloppenborg / L. E. Vaage (eds.), *Early Christianity, Q and Jesus: Semeia* 55 (1992) 175-209.
- , *Sociology and the Jesus Movement* (Nueva York: Continuum, 1989).
- , “Synagogues in Galilee and the Gospels”, en H. C. Kee / L. H. Cohick (eds.), *Evolution of the Synagogue* (Harrisburg: Trinity, 1991) 46-69.
- , “The Zealots: Their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt”: *NovT* 28 (1986) 159-92.
- Horsley, R. A. / J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q* (Harrisburg: Trinity, 1999).
- Horsley, R. A. / J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus* (Minneapolis: Seabury, 1985).
- Howard, V., “Did Jesus Speak about His Own Death?”: *CBQ* 39 (1977) 515-27.
- Hubbard, B. J., *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning* (SBLDS 19; Missoula: Scholars, 1974).
- Hübner, H., *Das Gesetz in der synoptischen Tradition* (Witten: Luther, 1973).
- Hughes, J. H., “John the Baptist: The Forerunner of God Himself”: *NovT* 14 (1972) 191-218.
- Hultgren, A. J., *The Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).
- Humphrey, E. M., “Will the Reader Understand? Apocalypse as Veil or Vision in Recent Historical-Jesus Research”, en W. E. Arnal / M. Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?* (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1997) 215-37.
- Hurtado, L. W., “A Taxonomy of Recent Historical-Jesus Work”, en W. E. Arnal / M. Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?* (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1997) 272-95.

- Iggers, G. G., *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Hanover, NH: Wesleyan, University, 1997).
- Jacobson, A. D., *The First Gospel: An Introduction to Q* (Sonoma: Polebridge, 1992).
- , “Jesus against the Family: The Dissolution of Family Ties in the Gospel Tradition”, en J. M. Asgeirsson et al. (eds.), *From Quest to Q*, J. M. Robinson FS (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2000) 189-218.
- , “The Literary Unity of Q”: *JBL* 101 (1982) 365-89.
- Jenkins, K. (ed.), *The Postmodern History Reader* (Londres: Routledge, 1997).
- Jenkins, P., *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way* (Nueva York: Oxford University, 2001).
- Jeremias, G., *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963).
- Jeremias, J., *The Eucharistic Words of Jesus* (trad. ingl., Londres: SCM, 1996 [1960]).
- , *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958).
- , *Jerusalem in the Time of Jesus* (Londres: SCM, 1969; trad. esp., *Jerusalén en tiempos de Jesús* [Madrid: Cristiandad, 1977]).
- , *Jesus' Promise to the Nations* (Londres: SCM 1958).
- , *New Testament Theology*. Vol. I: *The Proclamation of Jesus* (Londres: SCM, 1971; trad. esp., *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca: Sígueme, 2001]).
- , “Paarweise Sendung im Neuen Testament”, en *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theology und Zeitgeschichte* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 132-39.
- , *The Parables of Jesus* (Londres: SCM, 1963; trad. esp., *Las parábolas de Jesús* [Estella, Verbo Divino, 1987]).
- , *The Prayers of Jesus* (trad. ingl., SCM, 1967 [1966]).
- , *The Problem of the Historical Jesus* (trad. ingl., Filadelfia: Fortress, 1964 [1960]).
- Jeremias, J. / W. Zimmerli, *The Servant of God* (Londres: SCM, 1957, rev. 1965).
- Johnson, L. T., *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39; Missoula: Scholars, 1977).
- , *The Real Jesus* (San Francisco: Harper, 1996).
- Juel, D. H., *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1988).
- Kähler, M., *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (trad. ingl., Filadelfia: Fortress, 1964 [1892]).
- Käsemann, E., “The Beginnings of Christian Theology”, en *New Testament Questions of Today* (Londres: SCM 1960, 1969).
- , “Is the Gospel Objective?”, en *Essays on the New Testament Themes* (Londres: SCM, 1964) 48-62.
- , “The Problem of the Historical Jesus”, en *Essays on the New Testament Themes* (trad. ingl., Londres: SCM, 1964 [1954]).
- , “Sentences of Holy Law in the New Testament”, en *New Testament Questions of Today* (Londres: SCM, 1969) 66-81.
- Karrer, M., *Jesus Christus im Neuen Testament* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).
- Kautsky, K., *Foundations of Christianity* (trad. ingl., Londres: George Allen & Unwin, 1925 [1908]; trad. esp., *Orígenes y fundamento del cristianismo* [Salamanca: Sígueme, 1974]).
- Kaylor, R. D., *Jesus the Prophet: His Vision of the Kingdom on Earth* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994).
- Kazen, T., *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* (ConBNT 38; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2002).
- Keck, L. E., *A Future for the Historical Jesus* (Nashville: Abingdon, 1971).

- , “Oral Traditional Literature and the Gospels”, en W. O. Walker (ed.), *The Relationships among the Gospels* (San Antonio: Trinity University, 1978) 103-22.
- , “‘The Poor among the Saints’ in Jewish Christianity and Qumran”: *ZNW* 57 (1966) 54-78.
- , *Who Is Jesus? History in the Perfect Tense* (Columbia: University of South Carolina, 2000).
- Kee, H. C., “Defining the First-Century Synagogue”, en H. C. Kee / L. H. Cohick (eds.), *Evolution of the Synagogue* (Harrisburg: Trinity, 1999) 7-26.
- , “Jesus: A Glutton and a Drunkard”: *NTS* 42 (1996) 374-93.
- , *Medicine, Miracle and Magic in the New Testament Times* (SNTSMS 55; Cambridge: Cambridge University, 1986).
- , *Miracle in the Early Christian World* (New Haven: Yale University, 1983).
- , “The Transformation of the Synagogue after 70 CE”: *NTS* 36 (1990) 1-24.
- Kee, H. C. / L. H. Cohick (eds.), *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress* (Harrisburg: Trinity, 1999).
- Kelber, W. H., “Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space”, en J. Dewey (ed.), *Orality and Textuality in Early Christian Literature: Semeia* 65 (1994) 139-67.
- , *The Oral and the Written Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1983).
- Kelber, W. H. (ed.), *The Passion in Mark* (Filadelfia: Fortress, 1976).
- Keller, E. / M. Keller, *Miracles in Dispute: A Continuing Debate* (Londres: SCM, 1969).
- Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds* (Londres: Longmans, 1960).
- Kendall, D. / G. O’Collins, “The Uniqueness of the Easter Appearances”: *CBQ* 54 (1992) 287-307.
- Kim, S., *‘The Son of Man’ as the Son of God* (WUNT 30; Tubinga: Mohr Siebeck, 1983).
- Kirk, A., *The Composition of Sayings Source: Genre, Synchrony and Wisdom Redaction in Q* (NovTSup 91; Leiden: Brill, 1998).
- , “Examining Priorities: Another Look at the Gospel of Peter’s Relationship to the New Testament Gospels”: *NTS* (1994) 572-95.
- , “Upbraiding Wisdom: John’s Speech and the Beginning of Q (Q 3:7-9, 16-17)”: *NovT* 40 (1998) 1-16.
- Klassen, W., “The Authenticity of Judas; Participation in the Arrest of Jesus”, en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 389-410.
- , “The Authenticity of the Command: ‘Love Your Enemies’”, en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 385-407.
- , *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?* (Minneapolis: Augsburg, 1996).
- , “‘Love Your Enemies’: Some Reflections on the Current Status of Research”, en W. M. Swartley (ed.), *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament* (Louisville: Westminster, 1992) 1-31.
- Klauck, H.-J., *The Religious Context of Early Christianity* (Edimburgo: Clark, 2000).
- Klausner, J., *Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching* (Londres: George Allen & Unwin, 1925).
- Klawans, J., *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University, 2000).
- Klein, C., *Anti-Judaism in Christian Theology* (trad. ingl., Londres: SPCK, 1978 [1975]).
- Kleinknecht, K. T., *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom ‘leidenden Gerechten’ und ihre Rezeption bei Paulus* (WUNT 2.13; Tubinga: Mohr Siebeck, 1984).

- Klinzing, G., *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT* (Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971).
- Kloppenborg, J. S., "‘Easter Faith’ and the Sayings Gospel Q", en R. Cameron (ed.), *The Apocryphal Jesus and Christian Origins: Semeia* 49 (1990) 71-99.
- , *The Formation of Q* (Filadelfia: Fortress, 1987).
- , "Literary Convention, Self-Evidence and the Social History of the Q People": *Semeia* 55 (1992) 77-102.
- , *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance* (Sonoma: Polebridge, 1988).
- , "The Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus": *HTR* 89 (1996) 307-44.
- , "Tradition and Redaction in the Synoptic Sayings Source": *CGQ* 46 (1984) 34-62.
- Kloppenborg, J. S. (ed.), *The Shape of Q* (Minneapolis: Fortress, 1994).
- Kloppenborg Verbin, J. S., "Dating Theodotus (CII/II 1404)": *JJS* 51 (2000) 243-80.
- , "Discursive Practices in the Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus", en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Louvain: Universidad de Lovaina, 2001) 149-90.
- , *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress, 2000).
- Knohl, I., *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls* (Berkeley: University of California, 2000).
- Koch, K., "Messias and Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalypstik": *JBTh* 8, *Der Messias* (1993) 73-102.
- , *The Rediscovery of Apocalyptic* (Londres: SCM, 1972).
- Koester, H., *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Londres: SCM, 1990).
- , "GNOMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity", en J. M. Robinson / H. Koester (eds.), *Trajectories through Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, [1965] 1971) 114-59.
- , "The Historical Jesus and the Historical Situation of the Quest: An Epilogue", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 535-45.
- , *Introduction to the New Testament*, 2 vols. (Filadelfia: Fortress, 1982).
- , "Jesus the Victim": *JBL* 111 (1992) 3-15.
- , "One Jesus and Four Primitive Gospels", en J. M. Robinson / H. Koester (eds.), *Trajectories through Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, [1968] 1971) 158-204.
- , "The Sayings of Q and Their Image of Jesus", en W. L. Petersen et. al. (eds.), *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical*, T. Baarda FS (Leiden: Brill, 1997) 137-54.
- , "The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs", en J. M. Robinson / H. Koester (eds.), *Trajectories through Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1971) 205-31.
- , *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* (Berlín: Akademie-Verlag, 1957).
- , "Written Gospels or Oral Tradition?": *JBL* 113 (1994) 293-97.
- Kollmann, B., *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (FRLANT 170; Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).
- Kraemer, R. S., "On the Meaning of the Term ‘Jew’ in Greco-Roman Inscriptions": *HTR* 82 (1989) 35-53.

- Kraft, R. A. / G. W. E. Nickelsburg, *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta: Scholars, 1986).
- Kümmel, W. G., "Eschatological Expectation in the Proclamation of Jesus", en J. M. Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past*, R. Bultmann FS (trad. ingl., Londres: SCM, 1971 [1964]) 29-48.
- , *Introduction to the New Testament* (trad. ingl., Nashville: Abingdon, 1975 [1973]).
- , *The New Testament: The History of Investigation of Its Problems* (Nasville: Abingdon, 1972).
- , *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* (trad. ingl., Londres: SCM, 1961 [1956]).
- , *The Theology of the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1973).
- , *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950-1990)* (BBB 91; Weinheim: Beltz Athenäum, 1994).
- Kuhn, H. W., *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971).
- Kvalbein, H., "The Wonders of the End-Time: Metaphoric Language in 4Q521 and the Interpretation of Matthew 11.5 par.": *JSP* 18 (1998) 87-110.
- Labahn, M. / A. Schmidt, *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records* (JSNTS 214; Sheffield: Sheffield Academic, 2001).
- Ladd, G. E., *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism* (Londres: SPCK, 1966).
- Lampe, G. W. H., "The Two Swords (Luke 22:35-38)", en E. Bammel / C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984) 335-51.
- Légasse, S., *The Trial of Jesus* (trad. ingl., Londres: SCM, 1997 [1994]).
- Lehmann, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (QD 38; Friburgo: Herder, 1968).
- , *Jesus in His Own Perspective* (Minneapolis: Augsburg, 1987).
- Lemcio, E. E., *The Past of Jesus in the Gospels* (SNTSMS 68; Cambridge: Cambridge University, 1991).
- Leroy, H., *Jesus. Überlieferung und Deutung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 1999).
- Levine, A.-J., "Jesus, Divorce and Sexuality: A Jewish Critique", en B. F. LeBeau / L. Greenspoon / D. Hamm (eds.), *The Historical Jesus through Catholic and Jewish Eyes* (Harrisburg: Trinity, 2000) 116-29.
- Levine, L. I., *the Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven: Yale University, 2000).
- , "The Sages and the Synagogue in Late Antiquity: The Evidence of the Galilee", en L. I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1992) 201-22.
- , "The Second Temple Synagogue: The Formative Years", en L. I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity* (Filadelfia: Fortress, 1987) 7-31.
- Levine, L. I. (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1992).
- Lichtenberger, H., "Jesus and the Dead Sea Scrolls", en J. H. Charlesworth y L. L. Johns, *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 389-96.
- Liebenberg, J., *The Language of the Kingdom and Jesus* (BZNW 102; Berlín: de Gruyter, 2001).
- Lieu, J., "The Women's Resurrection Testimony", en S. C. Barton / G. N. Stanton (eds.), *Resurrection* (Londres: SCPK, 1994) 34-44.
- Lindars, B., "All Foods Clean: Thoughts on Jesus and the Law", en B. Lindars (ed.), *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity* (Cambridge: Clarke, 1988) 61-71.

- , *Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels* (Londres: SCPK, 1983).
- , *New Testament Apologetic* (Londres: SCM, 1961).
- Lindblom, J., *Gesichte und Offenbarungen* (Lund: Gleerup, 1968).
- Lindemann, A., "Die Logienquelle Q: Fragen an eine gut begründete Hypothese", en *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158; Lovaina: Lovaina University, 2001).
- , *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158; Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001).
- Lindeskog, G., *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Leipzig, 1938; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973).
- Loader, W. R. G., "Challenged at the Boundaries: A Conservative Jesus in Mark's Tradition": *JSNT* 63 (1996): 45-61.
- , *Jesus' Attitude to the Law* (WUNT 2.97; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997).
- Loffreda, S., "The Late Chronology of the Synagogue of Capernaum", en L. I. Levine (ed.), *Ancient Synagogues Revealed* (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1981) 52-56.
- Lohfink, G., *Jesus and Community* (Filadelfia: Fortress, 1985).
- Lohr, C. H., "Oral Techniques in the Gospel of Matthew": *CBQ* 23 (1961) 403-35.
- Lohse, E., "Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung", en *Die Einheit des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 1973) 29-48.
- , *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, 1963).
- Loisy, A., *The Birth of the Christian Religion* (1933) y *The Origins of the New Testament* (1936) (trad. ingl., Nueva York: University Books, 1962).
- Loneragan, B., *Collection: Papers by Bernard Loneragan* (Toronto: University of Toronto, 1988).
- , *Method in Theology* (Londres: Darton, Longman and Todd, 1972).
- Lord, A. B., "The Gospels as Oral Traditional Literature", en W. O. Walker (ed.), *The Relationship among the Gospels* (San Antonio: Trinity University, 1978).
- , *The Singer of Tales* (Cambridge: Harvard University, 1978).
- , *The Singer Resumes the Tale* (Ithaca: Cornell University, 1995).
- Lüdemann, G., *The Great Deception and What Jesus Really Said and Did* (Londres: SCM, 1998).
- , *Jesus after Two Thousand Years: What He Really Said and Did* (Londres: SCM, 2000).
- , *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology* (Londres: SCM, 1994).
- , *Virgin Birth? The Real Story of Mary and Her Son Jesus* (Londres: SCM, 1998).
- Lührmann, D., "Die Logienquelle und die Leben-Jesu-Forschung", en A. Lindemann (ed.), *The Sayings source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001).
- , *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1969).
- , "The Gospel of Mark and the Sayings Collection": *JBL* 108 (1989) 51-71.
- Lundström, G., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Edimburgo: Oliver & Boyd, 1963).
- Maccoby, H., *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil* (Londres: Halban, 1992).
- , "Paul and the Eucharist": *NTS* 37 (1991) 247-67.
- , "The Washing of Cups": *JSNT* 14 (1982) 3-15.

- Machen, J. G., *The Virgin Birth of Christ* (Londres: Clarke, 1930).
- Mack, B. L., *The Christian Myth: Origins, Logic and Legacy* (Nueva York: Continuum, 2001).
- , *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: HarperCollins, 1993).
- , *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Filadelfia: Fortress, 1988).
- , "Q and a Cynic-Like Jesus", en W. E. Arnal / M. Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?* (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1997) 25-36.
- Mackintosh, H. R., *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth* (Edimburgo: Clark, 1937).
- Madden, P. J., *Jesus' Walking on the Sea: An Investigation of the Origin of the Narrative Account* (BZNW 81; Berlín: de Gruyter, 1997).
- Maier, J., *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978).
- Malina, B. J., "Assessing the Historicity of Jesus' Walking on the Sea: Insights from Crosscultural Psychology", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 351-71.
- , *The Social Gospels of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective* (Minneapolis: Fortress, 2001).
- , *The Social World of Jesus and the Gospels* (Londres: Routledge, 1996).
- Manson, T. W., *The Sayings of Jesus* (Londres: SCM, 1949).
- , *The Teaching of Jesus* (Cambridge: Cambridge University, 1931).
- Manson, W., *Jesus the Messiah* (Londres: Hodder & Stoughton, 1943).
- Marcus, J., "Mark 14:61. 'Are You the Messiah-Son-of-God?': *NovT* 31 (1989) 125-41.
- , "The Beelzebul Controversy and the Eschatologies of Jesus", en B. Chilton / C. A. Evans (ed.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 247-77.
- , "Entering into Kingly Power of God": *JBL* 107 (1988) 663-75.
- , "The Old Testament and the Death of Jesus: The Role of Scripture in the Gospel Passion Narratives", en J. T. Carroll / J. B. Green (eds.), *The Death of Jesus in Early Christianity* (Peabody: Hendrickson, 1995) 205-33.
- Marguerat, D. / E. Norelli / J.-M., Poffet, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Ginebra: Labor et Fides, 1998).
- Marsh, C., "Quest of the Historical Jesus in the New Historical Perspective": *Biblical Interpretation* 5 (1997) 403-37.
- Marsh, C. / S. Moyise, *Jesus and the Gospels* (Londres: Cassell, 1999).
- Marshall, I. H., "The Divine Sonship of Jesus", en *Jesus the Saviour: Studies in the New Testament Theology* (Londres: SPCK, 1967, 1990) 134-49.
- , *Jesus the Saviour: Studies in the New Testament Theology* (Londres: SPCK, 1990).
- , *Last Supper and the Lord's Supper* (Exeter: Paternoster, 1980).
- , *The Origins of the New Testament Christology* (Leicester: IVP, 1976).
- , "The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion", en *Jesus the Saviour: Studies in the New Testament Theology* (Londres: SPCK, 1963, 1990) 73-99.
- Martin, D. B., *The Corinthian Body* (New Haven: Yale University, 1995).
- Martin, R., *The Elusive Messiah: A Philosophical Overview of the Quest for the Historical Jesus* (Boulder: Westview, 1999).
- Marxsen, W., "The Resurrection of Jesus as a Historical and Theological Problem", en C. F. D. Moule (ed.), *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* (Londres: SCM, 1968) 15-50.
- , *The Resurrection of Jesus of Nazareth* (Londres: SCM, 1970).

- Mason, S., "Revisiting Josephus' Pharisees", en J. Neusner / A. J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity 3.2: Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism* (Leiden: Brill, 1999).
- Matthews, S., *Jesus on Social Institutions* (Nueva York: Macmillan, 1928).
- McArthur, H. K., "On the Third Day": *NTS* 18 (1971-72) 81-86.
- McCane, B. R., "'Where No One Had yet Been Laid': The Shame of Jesus' Burial", en B. Chilton / C. A. Evans, *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 431-52.
- McCready, W. O., "The Historical Jesus and the Dead Sea Scrolls", en W. E. Arnal / M. Desjardins (eds.), *Whose Historical Jesus?* (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1997).
- McDonald, J. I. H., *The Resurrection: Narrative and Belief* (Londres: SPCK, 1989).
- McDonnell, K. / G. T. Montague, *Christian Initiation and Baptism and the Holy Spirit* (Collegeville: Liturgical, 1991).
- McKnight, E. V., *Jesus Christ in History and Scripture: A Poetic and Sectarian Perspective* (Macon: Mercer University, 1999).
- McKnight, S. A., *New Vision for Israel: The Teachings of Jesus in National Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).
- , "Public Declaration or Final Judgement? Matthew 10:26-27 = Luke 12:2-3 as a Case of Creative Redaction", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 363-83.
- Meadors, E. P., *Jesus the Messianic Herald of Salvation* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1995).
- , "The 'Messianic' Implications of the Q Material": *JBL* 118 (1999) 233-77.
- Meier, J. P., "The Circle of the Twelve: Did It Exist during Jesus' Public Ministry?": *JBL* 116 (1997) 635-72.
- , "The Debate on the Resurrection of the Dead: An Incident from the Ministry of the Historical Jesus?": *JSNT* 77 (2000) 3-24.
- , "From Elijah-like Prophet to the Royal David Messiah", en D. Donnelly (ed.), *Jesus: A Colloquium in the Holy Land* (Nueva York: Continuum, 2001).
- , "The Historical Jesus and the Historical Herodians": *JBL* 119 (2000) 740-46.
- , *A Marginal Jew*. Vol. I: *The Roots of the Problem and the Person*. Vol. II: *Mentor, Message, and Miracles*. Vol. 3: *Companions and Competitors* (Nueva York: Doubleday, 1991, 1994, 2001; trad. esp., *Un judío marginal* [Estella: Verbo Divino, 1998-2003]).
- , "The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain": *Biblica* 80 (1999) 459-87.
- , "Reflections on Jesus-of-History Research Today", en J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus' Jewishness* (Nueva York: Crossroad, 1991) 84-107.
- Mendels, D., *The Rise and Fall of Jewish Nationalism* (Nueva York: Doubleday, 1992).
- Merkel, H., "Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu", en M. Hengel / A. M. Schwemer (eds.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1991) 119-61.
- , "The Opposition between Jesus and Judaism", en E. Bammel / C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984) 129-44.
- Merklein, H., "Die Umkehrpredigt bei Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth", en *Studien zu Jesus und Paulus* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1987) 109-26.
- , *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111; Stuttgart: KBW, 1989).
- , "Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?", en *Studien zu Jesus und Paulus II* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1998) 174-89.

- Meye, R. P., *Jesus and the Twelve* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968).
- Meyer, B. F., *The Aims of Jesus* (Londres: SCM, 1979).
- , "Appointed Deed, Appointed Doer: Jesus and the Scriptures", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 155-76.
- , *Critical Realism and the New Testament* (Princeton Theological Monographs 17; Allison Park: Pickwick, 1989).
- , *Reality and Illusion in the New Testament Scholarship: A Primer in Critical Realist Hermeneutics* (Collegeville: Liturgical, 1994).
- Meyer, E., *Ursprung und Anfänge des Christentums* (Stuttgart: Cotta, 1921-1923).
- Meyer, M. / C. Hughes, *Jesus Then and Now: Images of Jesus in History and Christology* (Harrisburg: Trinity, 2001).
- Meyer, R., *Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1940, 1970).
- Meyers, E. M., "Roman Sepphoris in Light of New Archaeological Evidence and Recent Research", en L. I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1992) 321-38.
- Meyers, E. M. / J. F. Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity* (Nashville, Abingdon, 1981).
- Michaels, J. R., "The Itinerant Jesus and His Home Town", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 177-93.
- Michel, O., "The Conclusion of Matthew's Gospel", en G. N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew* (trad. ingl., Londres: SPCK, 1983 [1950]) 30-41).
- Milik, J. T., *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (Londres: SCM, 1959).
- Millard, A., *Reading and Writing in the Time of Jesus* (BS 69; Sheffield: Sheffield Academic, 2000).
- Miller, J. W., *Jesus at Thirty* (Minneapolis: Fortress, 1997).
- Miller, R. J. (ed.), *The Complete Gospels* (San Francisco: Harper, 1994).
- Moloney, F. J., "The Fourth Gospel and the Jesus of History": *NTS* 46 (2000) 42-58.
- , "Matthew 19,3-12 and Celibacy": *JSNT* 2 (1979) 42-60.
- Momigliano, A., "Religion in Athens, Rome and Jerusalem in the First Century BC", en W. S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*. Vol. V: *Studies in Judaism and Its Greco-Roman Context* (Atlanta: Scholars, 1985) 1-18.
- Montefiore, C. G., *The Synoptic Gospels* (Londres Macmillan, 1909, 1927).
- Montefiore, H. W., "God as Father in the Synoptic Gospels": *NTS* 3 (1956-57) 31-46.
- Moo, D. J., "Jesus and the Authority of the Mosaic Law": *JSNT* 20 (1984) 3-49.
- , *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond, 1983).
- Moore, G. F., *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 vols. (Cambridge: Harvard University, 1927-30).
- Morgan, R., "The Historical Jesus and the Theology of the New Testament", en L. D. Hurst / N. T. Wright (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament*, G. B. Caird FS (Oxford: Clarendon, 1987) 187-206.
- , *The Nature of the New Testament Theology* (Londres: SCM, 1973).
- Morgan, R. / J. Barton, *Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University, 1988).
- Morgan R. / M. Pye, *Ernst Troeltsch: Writings on Religion and Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 1990).
- Morrice, W. G., *Hidden Sayings of Jesus: Words Attributed to Jesus outside the Four Gospels* (Londres: SPCK, 1997).
- Moule, C. F. D., *The Birth of the New Testament* (Londres: Black, 1962, 1981).

- , "Fulfilment-Words in the New Testament: Use and Abuse", en *Essays in the New Testament Interpretation* (Cambridge: Cambridge University, 1967-68, 1982) 3-36.
- , "The Gravament Against Jesus", en E. P. Sanders (ed.), *Jesus, the Gospels and the Church*, W. R. Farmer FS (Macon: Mercer University, 1987).
- , "Neglected Features in the Problem of 'the Son of Man'", en J. Gnifka (ed.), *Neues Testament und Kirche*, R. Schnackenburg FS (Friburgo: Herder, 1974) 413-28.
- , *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University, 1977).
- , *The Phenomenon of the New Testament* (Londres: SCM, 1967).
- , *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* (Londres: SCM, 1968).
- , "'The Son of Man': Some of the Facts": *NTS* 41 (1995): 277-79.
- Moxnes, H., "The Historical Jesus: From Master Narrative to Cultural Context": *BTB* 28 (1998) 135-49.
- , "Jesus the Jew: Dilemmas of Interpretation", en I. Dunderberg et al. (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*, H. Räisänen FS (Leiden: Brill, 2002) 83-103.
- Mueller-Vollmer, K., *The Hermeneutics Reader* (Nueva York: Continuum, 1994).
- Mulder, M. K., *Mikra* (CRINT 2.1; Assen: Van Gorcum, 1988).
- Müller, M., *Der Ausdruck 'Menschensohn' in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung* (Leiden: Brill, 1984).
- Müller, U. B., *Die Entstehung des Glaubens and die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen* (SBS 172; Stuttgart: KBW, 1998).
- , *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (Gütersloh: Mohn, 1972).
- Murphy, J., *The Religious World of Jesus: An Introduction to Second Temple Judaism* (Hoboken: Ktav, 1991).
- Murphy-O'Connor, J., *The Holy Land, Oxford Archaeological Guides* (Oxford: Oxford University, 1998).
- , "Jesus and the Money Changers (Mark 11:15-17; John 2:13-17)": *RB* 107 (2000) 42-55.
- Mussner, F., *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze* (WUNT 111; Tübinga: Mohr Siebeck, 1999).
- Myllykoski, M., *Die letzten Tage Jesu. Markus, Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage* (Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1994).
- , "What Happened to the Body of Jesus?", en I. Dunderberg / C. M. Tuckett / K. Syreeni (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*, H. Räisänen FS (Leiden: Brill, 2002) 43-82.
- Neale, D. A., *None but the Sinners: Religious Categories in the Gospel of Luke* (JSNTS 58; Sheffield: Sheffield Academic, 1991).
- Neill, S. / N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986* (Oxford: Oxford University, 1964, 1988).
- Neirynck, F., "The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark": *BETL* 86 (1989) 123-75.
- , *Evangelica II*. Lovaina: Universidad de Lovaina, 1991.
- Neugebauer, F., "Geistsprüche und Jesuslogien": *ZNW* 53 (1962) 218-28.
- Neusner, J., "'First Cleanse the Inside':": *NTS* 22 (1976) 486-95.
- , *From Politics to Piety: The Emergence of Rabbinic Judaism* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973).
- , *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (Chicago: University of Chicago, 1981).

- , "Mr. Maccoby's Red Cow, Mr Sanders's Pharisees – and Mine": *JSS* 23 (1991) 81-98.
- , *The Rabbinic Traditions about the Farisees* (Leiden: Brill, 1971).
- , *Studying Classical Judaism: A Primer* (Louisville: Westminster, 1991).
- Neusner J. / W. S. Green / E. Frerichs, *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge: Cambridge University, 1987).
- Neville, D. J., *Arguments from Order in Synoptic Source Criticism: A History and Critique* (Macon: Mercer University, 1994).
- Newman, C. C. (ed.), *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God* (Downers Grove: InterVarsity, 1999).
- Newton, M., *The Concept of Purity at Qumran and the Letters of Paul* (SNTSMS 53; Cambridge: Cambridge University, 1985).
- Nickelsburg, G. W. E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge: Cambridge University, 1972).
- Nielsen, H. K., *Heiligung und Verkündigung. Das Verständnis der Heiligung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus and in der ältesten Kirche* (Leiden: Brill, 1987).
- Nissen, A., *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (WUNT 15; Tübinga: Mohr Siebeck, 1974).
- Nolland, J. L., "The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition History and Meaning": *JST* 58 (1995) 19-35.
- Oakman, D. E., *Jesus and the Economic Questions of His Day* (Lewiston: Mellen, 1986).
- , "The Lord's Prayer in Social Perspective", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 137-86.
- Oberlinner, L., *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung* (SSB 10; Stuttgart: KBW, 1980).
- O'Collins, G., *Christology: A Biblical Historical and Systematic Study of Jesus* (Oxford: Oxford University, 1995).
- , "The Resurrection: The State of the Questions", en S. T. Davis / D. Kendall / G. O'Collins (eds.), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus* (Oxford: Oxford University, 1997) 5-28.
- Oegema, G. S., *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* (JSPSupp 27; Sheffield: Sheffield Academic, 1998).
- O'Neill, J. C., *The Bible's Authority: A Portrait Gallery of Thinkers from Lessing to Bultmann* (Edimburgo: Clark, 1991).
- , *Who Did Jesus Think He Was?* (Leiden: Brill, 1995).
- Ong, W. J., *Orality and the Literacy: The Technologizing of the Word* (Londres: Routledge, 1982, 1988).
- , *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History* (Minneapolis: University of Minnesota, 1967, 1981).
- Osiek, C. / D. L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches* (Louisville: Westminster John Knox, 1997).
- Oster, R. E., "Supposed Anachronism in Luke-Acts' Use of *synagōgē*: A Rejoinder to H. C. Kee": *NTS* 39 (1993) 178-208.
- Owen, P. / D. Shepperd, "Speaking Up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was *Bar Enasha* a Common Term for 'Man' in the Time of Jesus?": *JST* 81 (2001) 81-121.
- Padgett, A. G., "Advice for Religious Historians: On the Myth of a Purely Historical Jesus", en S. T. Davis / D. Kendall / G. O'Collins (eds.), *The Resurrection: An In-*

- terdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus* (Oxford: Oxford University, 1997) 287-307.
- Paesler, K., *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament* (FRLANT; Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).
- Painter, J., "When Is a House Not Home? Disciples and Family in Mark 3.13-35": *NTS* 45 (1999) 498-513.
- Pannenberg, W., *Jesus, God and Man* (Londres: SCM, 1968).
- Paschen, W., *Rein und Unrein* (München: Kosel, 1970).
- Patterson, S. J., *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning* (Harrisburg: Trinity, 1998).
- , *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma: Polebridge, 1993).
- Pawlikowski, J. T., *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue* (Nueva York: Paulist, 1982).
- Pelikan, J., *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University, 1985; trad. esp., *Jesús a través de los siglos* [Barcelona: Herder, 1989]).
- Perkins, P., *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection* (Londres: Chapman, 1984).
- Perrin, N., *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Filadelfia: Fortress, 1976).
- , *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Londres: SCM, 1963).
- , "Mark 14.62: The End Product of a Christian Peshet Tradition", en *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* (Filadelfia: Fortress, 1965-66, 1974) 1-22.
- , *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* (Filadelfia: Fortress, 1974).
- , *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres: SCM, 1967).
- , *The Resurrection Narratives: A New Approach* (Londres: SCM, 1977).
- Person, R. F., "The Ancient Israelite Scribe as Performer": *JBL* 117 (1998) 601-609.
- Pesh, R., "Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch", en P. Hoffmann (ed.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 1988) 228-55.
- Petersen, W. L. et al. (eds.), *Sayings of Jesus: Canonical and Non-canonical*, T. Baarda FS (NovTSup 89; Leiden: Brill, 1997).
- Petuchowski, J. J. / M. Brocke (eds.), *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy* (Londres: Burn & Oates, 1978).
- Pilch, J. J., "Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context: Experiences of Alternate Reality": *BTB* 28 (1998), 52-60.
- , "The Transfiguración of Jesus: An Experiment of Alternate Reality", en P. F. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in Its Context* (Londres: Routledge, 1995) 47-64.
- Piper, J., "Love Your Enemies": *Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis* (SNTSMS 38; Cambridge University, 1979).
- Piper, R. A. (ed.), *Wisdom in the Q-Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus* (SNTSMS 61; Cambridge: Cambridge University, 1989).
- Pixner, B., "Jesus and His Community: Between Essenes and Pharisees", en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 193-224.
- Poirier, J. C., "Why Did the Pharisees Wash Their Hands?": *JJS* 47 (1996) 217-33.
- Polag, A., *Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979).

- Porter, J. R., *Jesus Christ: The Jesus of History, the Christ of Faith* (Oxford University, 1999).
- Porter, S. E., *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals* (JSNTS 191; Sheffield: Sheffield Academic, 2000).
- , "Jesus and the Use of Greek in the Galilee", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 123-54.
- Powell, M. A., *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee* (Louisville: Westminster, 1998).
- , *What Is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1990).
- Pryke, E. J., *Redactional Style in the Marcan Gospel* (SNTSMS 33; Cambridge: Cambridge University, 1978).
- Puig i Tàrrach, A., "La recherche du Jésus historique": *Biblica* 81 (2000) 179-201.
- Räsänen, H., *The "Messianic Secret" in Mark's Gospel* (Edimburgo: Clark, 1990).
- , "Zur Herkunft von Markus 7.15", en J. Delobel (ed.), *Logia: Les paroles de Jésus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1982) 477-84.
- Rappaport, U., "How Anti-Roman Was the Galilee?", en L. I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1992) 95-102.
- Rau, E., "Jesu Auseinandersetzung mit Pharisäern über seine Zuwendung zu Sünderinnen und Sündern. Lk 15,11-32 und Lk 18,10-14a als Worte des historischen Jesus": *ZNW* 89 (1998) 5-29.
- , *Jesus – Freund von Zollnern und Sündern. Eine methodenkritische Untersuchung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2000).
- Reed, J. L., *Archaeology and the Galilean Jesus* (Harrisburg: Trinity, 2000).
- , "The Sign of Jonah: Q 11:29-32 in Its Galilean Setting", en *Archaeology and the Galilean Jesus* (Harrisburg: Trinity, 2000) 197-211.
- Reicke, B., *The Roots of the Synoptic Gospels* (Filadelfia: Fortress, 1986).
- Reimarus, H., *Concerning the Intention of Jesus and His Teaching* (véase Talbert).
- Reinbold, W., *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien* (BZNW 69; Berlín: de Gruyter, 1994).
- Reiser, M., "Eschatology in the Proclamation of Jesus", en M. Labahn / A. Schmidt (eds.), *Jesus, Mark und Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records* (Sheffield: Sheffield Academic, 2001) 216-38.
- , *Jesus and Judgment* (Minneapolis: Fortress, 1997).
- , "Love of Enemies in the Context of Antiquity": *NTS* 47 (2001) 411-27.
- Renan, E., *The Life of Jesus* (trad. ingl.; trad. esp., Londres: Truebner, 1984 [1863]; trad. esp., *Vida de Jesús* [Madrid: Ediciones Ibéricas, 1998]).
- Rhoads, D. M., *Israel in Revolution 6-74 CE* (Filadelfia: Fortress, 1976).
- Riches, J., *A Century of the New Testament Study* (Valley Forge: Trinity, 1993).
- , *Jesus and the Transformation of Judaism* (Londres: Darton, Longman and Todd, 1980).
- Ricoeur, P., *Essays on Biblical Interpretation* (Filadelfia: Fortress, 1980).
- , "The Hermeneutical Function of Distanciation", en *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II* (Evanston: Northwestern University, 1991) 75-88.
- , "Preface to Bultmann", en *Essays on Biblical Interpretation* (Filadelfia: Fortress, 1980) 49-72.
- , "The Task of Hermeneutics", en *From Text to Action* (Evanston: Northwestern University, 1991).
- , *Time and Narrative*, vol. I (Chicago: University of Chicago, 1984).
- Riesenfeld, H., "The Gospel Tradition and Its Beginning", en *The Gospel Tradition* (Filadelfia: Fortress, 1957, 1970) 1-29.

- Riesner, R., *Jesus als Lehrer* (WUNT 2.7; Tubinga: Mohr Siebeck, 1981).
- , "Jesus as Preacher and Teacher", en H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Sheffield: Sheffield Academic, 1991) 185-210.
- , "Synagogues in Jerusalem", en R. Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 179-210.
- Riley, G. J., "Words and Deeds: Jesus as Teacher and Jesus as Pattern of Life": *HTR* 90 (1997) 427-36.
- Ringe, S. H., *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee* (Filadelfia: Fortress, 1985).
- Ristow, H. / K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín: Evangelische, 1961).
- Rivkin, E., *What Crucified Jesus?* (Nashville: Abingdon, 1984).
- Roberts, J. J. M., "The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations", en Charlesworth (ed.), *The Messiah* (Minneapolis: Fortress, 1992) 39-51.
- Robinson, J. A. T., "Elijah, John and Jesus", en *Twelve New Testament Studies* (Londres: SCM, 1962) 28-52.
- , *The Human Face of God* (Londres: SCM, 1973).
- , *Jesus and His Coming: The Emergence of a Doctrine* (Londres: SCM, 1957).
- Robinson, J. M., "The Critical Edition of Q and the Study of Jesus", en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001) 27-52.
- , "Early Collections of Jesus' Sayings", en J. Delobel (ed.), *Logia. Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001) 27-52.
- , "Galilean Upstarts: A Sor's Cynical Disciples?", en W. L. Petersen et al. (eds.), *Sayings of Jesus: Canonical and No-Canonical*, T. Baarda FS (Leiden: Brill, 1997) 223-49.
- , "The History-of-Religions Taxonomy of Q: The Cynic Hypothesis", en H. Preissler / H. Seiwert (eds.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte*, K. Rudolph FS (Marburg: Elwert, 1994).
- , "The Jesus of Q as Liberation Theologian", en R. A. Piper (ed.), *The Gospel behind the Gospels* (Leiden: Brill, 1995) 259-74.
- , "LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q", en J. M. Robinson / H. Koester (eds.), *Trajectories through Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, [1964] 1971) 71-113.
- , *A New Quest of the Historical Jesus* (Londres, SCM, 1959).
- , "The Q Trajectory: Between John and Matthew via Jesus", en B. A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity*, H. Koester FS (Minneapolis: Fortress, 1991) 173-94.
- Robinson, J. M. / P. Hoffmann / J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q: Synopsis* (Lovaina: Peeters, 2000).
- Robinson, J. M. / H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1971).
- Roloff, J., "Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. x.45 und Lk. xxii.27)": *NTS* 19 (1972-1973) 38-64.
- , *Das Kerygma und der irdische Jesus* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).
- Rordorf, W., "Does the Didache Contain Jesus Tradition Independently of the Synoptic Gospels?", en H. Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Sheffield: Sheffield Academic, 1991) 394-423.
- Rowland, C., *Christian Origins* (Londres: SPCK, 1985).
- , *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (Londres: SPCK, 1982).
- Ruppert, L., *Jesus als der leidende Gerechte* (SBS 59; Stuttgart: KBW, 1972).

- Russell, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londres: SCM, 1964).
- Safrai, S. (ed.), *The Literature of the Sages* (CRINT II.3.1; Assen: van Gorcum, 1987).
- Safrai, S. / M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, 2 vols. (CRINT 1; Assen: van Gorcum, 1974, 1976).
- Safrai, Z., *The Economy of Roman Palestine* (Londres: Routledge, 1994).
- Saldarini, A. J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Edimburgo: Clark, 1988).
- Sanday, W. (ed.), *Studies in the Synoptic Problem* (Oxford: Clarendon, 1911).
- Sanders, E. P., "Common Judaism and the Synagogue in the First Century", en S. Fine (ed.), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue* (Londres: Routledge, 1999) 1-17.
- , *The Historical Figure of Jesus* (Londres: Penguin, 1993; trad. esp., *La figura histórica de Jesús* [Estella, Verbo Divino, 2000]).
- , *Jesus and Judaism* (Londres: SCM, 1985).
- , "Jesus and the Kingdom: The Restoration of Israel and the New People of God", en E. P. Sanders (ed.), *Jesus, the Gospels and the Church*, W. R. Farmer FS (Macon: Mercer University, 1987) 225-39.
- , "Jesus' Galilee", en I. Dunderberg et al. (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*, H. Räisänen FS (Leiden: Brill, 2002) 3-41.
- , *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies* (Londres: SCM, 1990).
- , *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Londres: SCM, 1992).
- , *Paul and Palestinian Judaism* (Londres: SCM, 1977).
- , *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9; Cambridge: Cambridge University, 1969).
- Sanders, J. T., "The Criterion of Coherence and the Randomness of Charisma: Poring through Some Aporias in the Jesus Tradition": *NTS* 44 (1998) 1-25.
- Sandmel, S., *The First Christian Century in Judaism and Christianity* (Nueva York: Oxford University, 1969).
- Sato, M., *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 2.29; Tübinga: Mohr Siebeck, 1988).
- Sawacki, M., *Crossing Galilee: Architectures of Contact in the Occupied Land of Jesus* (Harrisburg: Trinity 2000).
- Schaberg, J., *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco: Harper & Row, 1987).
- , "Mark 14:62: Early Christian Merkabah Imagery?", en J. Marcus / M. L. Soards (eds.), *Apocalyptic and the New Testament* (Sheffield: JSOT, 1989) 69-94.
- Schams, C., *Jewish Scribes in the Second-Temple Period* (JSOTS 291; Sheffield: Sheffield Academic, 1998).
- Schenke, L., *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16,1-8* (SBS 33; Stuttgart: KBW, 1969).
- Schiffmann, L. H., "Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls", en J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah* (Minneapolis: Fortress, 1992) 116-29.
- , *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schim* (Hoboken: Ktav, 1985).
- Schillebeeckx, E., *Jesus: An Experiment in Christology* (trad. ingl., Londres: Collins, 1979 [1974]).
- Schippers, R., "The Son of Man in Matt. 12.32 = Luke 12.10 Compared with Mark 3.28", en *Studia Evangelica* (1968), 231-35.
- Schleiermacher, F. D. E., *The Christian Faith* (trad. ingl., Edimburgo: Clark, 1928 [1821-1822]).

- , *The Life of Jesus* (trad. ingl., Filadelfia: Fortress, 1975 [1864]).
- , *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (trad. ingl., Londres: Routledge and Kegan Paul, 1893 [1799]; trad. esp., *Sobre la religión. Discurso a sus menospreciadores* [Madrid: Tecnos, 1990]).
- Schlosser, J., *Jésus de Nazaret* (París: Noesis, 1999).
- , *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, 2 vols. (París: Gabalda, 1980).
- , “Q et la christologie implicite”, en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001) 289-316.
- Schmidt, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesus: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* (Berlín: Trowitzsch & Sohn, 1919).
- Schmidt, T. E., *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* (JSNTS; Sheffield: JSOT, 1987).
- Schmithals, W., “Vom Ursprung der synoptischen Tradition”: *ZTK* 94 (1997) 228-316.
- Schnabel, E. J., “Jesus and the Beginnings of the Mission to the Gentiles”, en J. B. Green / M. Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, I. H. Marshall FS (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 37-58.
- Schnackenburg, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (HTKNT Supplement 1; Friburgo: Herder, 1986).
- , *God's Rule and Kingdom* (Friburgo: Herder, 1963).
- Schnelle, U., *The History and Theology of the New Testament Writings* (trad. ingl., Londres: SCM, 1998 [1994]).
- Schottroff, L., *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox, 1995).
- Schottroff, L. / W. Stegemann, *Jesus and the Hope of the Poor* (Maryknoll: Orbis, 1986).
- Schrage, W., *The Ethics of the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1988).
- Schreiber, S., *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105; Berlín: de Gruyter, 2000).
- Schröter, J., “Die Frage nach dem historischen Jesus und der Charakter historischer Erkenntnis”, en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001) 207-54.
- , *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997).
- , *Jesus und die Anfänge der Christologie* (Neukirchen: Neukirchener, 2001).
- , “Markus, Q und der historische Jesus. Methodische und exegetische Erwägungen zu den Anfängen der Rezeption der Verkündigung Jesu”: *ZNW* 89 (1998) 173-200.
- Schultz, S., *Q: Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich: Theologischer, 1972).
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revisada y editada por G. Vermes y F. Millar, 4 vols. (Edimburgo: Clark, 1973-87).
- Schürmann, H., “Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu”, en H. Ristow / K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín: Evangelische, 1962) 342-70.
- , *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Light seiner Basileia-Verkündigung* (Friburgo: Herder, 1983).
- , *Jesus. Gestalt und Geheimnis* (Paderborn: Bonifatius, 1994).
- Schüssler Fiorenza, E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Nueva York: Crossroad, 1983; trad. esp., *En memoria de ella* [Billbao: Desclée de Brouwer, 1989]).
- , “Jesus and the Politics of Interpretation”: *HTR* 90 (1997) 343-58.

- , *Jesus and the Politics of Interpretation* (Nueva York: Continuum, 2000).
- , *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet* (Nueva York: Continuum, 1995).
- Schwartz, D. R., *Studies in the Jewish Background of Christianity* (WUNT 60; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992).
- Schwarz, G., "Und Jesus sprach". *Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu* (BWANT 118; Stuttgart: Kohlhammer, 1987).
- Schweitzer, A., *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion* (trad. ingl., Nueva York: Macmillan, 1914 [1901]).
- , *The Quest of the Historical Jesus* (Londres: SCM, 1906, 2000; trad. esp., *Investigación sobre la vida de Jesús* [Valencia: Comercial Editora, 2002]).
- Schweizer, E., "Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Jesu", en *Neotestamentica* (Zürich: Zwingli, 1959, 1963) 56-84.
- , *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zürich: Zwingli, 1962) [1960]).
- , *Jesus* (Londres: SCM, 1971).
- , *The Lord's Supper according to the New Testament* (trad. ingl., Filadelfia: Fortress, 1967 [1956]).
- Schwemer, A. M., "Der Auferstandene und die Emmausjünger", F. Avemarie / H. Lichtenberger (eds.), *Auferstehung – Resurrection* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).
- Scobie, C. H., *John the Baptist* (Londres: SCM, 1964).
- Scott, B. B., *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1989).
- , *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom* (Filadelfia: Fortress, 1983).
- , "New Options in an Old Quest", en B. F. Le Beau / L. Greenspoon / D. Hamm (eds.), *The Historical Jesus through Catholic and Jewish Eyes* (Harrisburg: Trinity, 2000) 1-49.
- Scott, J. M. (ed.), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions* (Brill: Leiden, 1997).
- Segal, A. F., *The Other Judaism of Late Antiquity* (Atlanta: Scholars, 1987).
- Segundo, J. L., *El Jesús histórico de los sinópticos* (Madrid: Cristiandad, 1982).
- Sellew, P. H., *Dominical Discourses: Oral Clusters in the Jesus Sayings Tradition* (Filadelfia: Fortress, 1989).
- Setzer, C., "Excellent Women: Female Witness to the Resurrection": *JBL* 116 (1997) 259-72.
- Sievers, J., "Who Were the Pharisees?", en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 137-55.
- Slater, T. B., "One like a Son of Man in First-Century CE Judaism": *NTS* 41 (1995) 183-98.
- Sloyan, G. S., *The Crucifixion of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1995).
- Smith, D. M., *John among the Gospels: The Relationship in Twentieth-Century Research* (Minneapolis: Fortress, 1992).
- Smith, M., *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper & Row, 1978).
- Snodgrass, K., *The Parable of the Wicked Tenants* (WUNT 27; Tübingen: Mohr Siebeck, 1983).
- Sobrinho, J., *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth* (Maryknoll: Orbis, 1993). Orig. español: *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Trotta, 1991).
- Soskice, J. M., *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon, 1985).
- Squires, J. T., *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTSMS 76; Cambridge: Cambridge University, 1993).

- Stanton, G. N., "Early Objections to the Resurrection of Jesus", en S. C. Barton / G. N. Stanton (eds.), *Resurrection* (Londres: SCPK, 1994) 79-94.
- , "Form Criticism Revisited", en M. D. Hooker / C. Hickling (eds.), *What about the New Testament*, C. F. Evans FS (Londres: SCM, 1975) 13-27.
- , "Jesus of Nazareth: A Magician and a False Prophet Who Deceived God's People?", en J. B. Green / M. Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 164-80.
- Staufer, E., "Jesus, Geschichte und Verkündigung" (*ANRW* II.25.1 (1982): 3-130.
- Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick des Propheten* (WMANT 23; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1967).
- Stegemann, E. W. / W. Stegemann, *The Jesus Movement. A Social History of Its First Century* (Minneapolis: Fortress, 1999).
- Stegemann, H., *The Library of Qumran* (trad. ingl., Grand Rapids: Eerdmans, 1998 [1993]).
- Stein, R. H., "The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History": *NovT* 13 (1971) 181-98.
- , *The Synoptic Problem: An Introduction* (Grand Rapids: Baker, 1987).
- Stemberger, G., *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes* (trad. ingl., Minneapolis: Fortress, 1995 [1991]).
- Stone, M. F. (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2.II. Assen: van Gorcum, 1984).
- Strange, J. F., "Ancient Texts, Archaeology as Text, and the Problem of the First-Century Synagogue", en H. C. Kee / L. H. Cohick (eds.), *Evolution of the Synagogue* (Harrisburg: Trinity, 1999) 27-45.
- Strauss, D. F., *The Christ of Faith and the Jesus of History* (trad. ingl., Filadelfia, Fortress, 1977 [1865]).
- , *The Life of Jesus Critically Examined* (trad. ingl., Filadelfia: Fortress, 1846, 1972 [1835-36, 41840]).
- , *A New Life of Jesus* (trad. ingl., Londres: William & Norgate 1979 [1964]).
- Strecker, G., "Schriftlichkeit oder Mündlichkeit der synoptischen Tradition?", en F. van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels 1992*, F. Neirynck FS (Lovaina: Universidad de Lovaina) 159-72.
- , *Theology of the New Testament* (trad. ingl., Berlín: de Gruyter, 2000 [1996]).
- , "The Theory of the Messianic Secret in Mark's Gospel", en C. M. Tuckett (ed.), *The Messianic Secret* (Londres: SPCK, 1983 [1964]) 49-64.
- Streeter, B. H., *The Four Gospels: A Study of Origins* (Londres: Macmillan, 1924).
- Strobel, A., *Die Stunde der Wahrheit* (WUNT 21; Tübinga: Mohr Siebeck, 1980).
- , *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2ff* (NovTSup; Leiden: Brill, 1961).
- Stroker, W. D., *Extracanonical Sayings of Jesus* (Atlanta: Scholars, 1989).
- Stuckenbruck, L. T., *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT 2.70; Tübinga: Mohr Siebeck, 1995).
- Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Neuen Testament*. Vol. I: *Grundlegung von Jesus zu Paulus* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).
- , "Der messianische Gottesknecht": *JBTh* 8, *Der Messias* (1993) 131-54.
- , "Vicariously Giving His Life for Many, Mark 10:45", en *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Filadelfia: Fortress, 1986) 16-29.
- Suggs, M. J., *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge: Harvard University, 1970).

- Sweet, J. P. M., "The Zealots and Jesus", en E. Bammel / C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University, 1984) 1-9.
- Talbert, C. H., *Reimarus Fragments* (Filadelfia: Fortress, 1970).
- Talmon, S., "The Concept of *Masiah* and Messianism in Early Judaism", en J. H. Charlesworth (eds.), *The Messiah* (Minneapolis: Fortress, 1992) 79-115.
- Tan, K. H., *The Zion Traditions and the Aims of Jesus* (SNTSMS 91; Cambridge: Cambridge University, 1997).
- Tatum, W. B., *In Quest of Jesus* (Nashville: Abingdon, rev. 1999).
- Taylor, J. E., *The Immerser: John the Baptist within the Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).
- Taylor, V., *The Formation of the Gospel Tradition* (Londres: Macmillan, 1933).
- , *Jesus and His Sacrifice* (Londres: Macmillan, 1937).
- Telford, W. R., "Major Trends and Interpretive Issues in the Study of Jesus", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* (Leiden: Brill, 1994) 33-74.
- Theisohn, J., *Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohnsgestalt der Bilderreden des äthiopischen Henoch* (Gotinga: Vandenhoeck, 1969).
- Theissen, G., "The Beginnings of the Sayings Traditions in Palestine", en *The Gospels in Context* (Minneapolis: Fortress, 1991) 25-59.
- , *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of Earliest Christianity* (trad. ingl., Londres: SCM, 1978 [1977]; trad. esp., *Sociología del movimiento de Jesús* [Santander: Sal Terrae, 1979]).
- , *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Minneapolis: Fortress, 1991).
- , "Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research or My Attempt to Leap Across Lessing's Yawning Gulf": *SJT* 49 (1996) 147-76.
- , "Jesus im Judentum. Drei Versuche einer Ortsbestimmung": *Kirche und Israel* 14 (1999) 93-109.
- , "Jesus' Temple Prophecy", en *Social Reality and the Early Christians* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992) 94-114.
- , "Jesus und die symbolpolitischen Konflikte seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Aspekte der Jesusforschung": *EvT* 57 (1997) 378-400.
- , "The Legend of the Baptizer's Death", en *The Gospel in Context* (Minneapolis: Fortress, 1991) 81-97.
- , *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in der Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8; Friburgo: Universitätsverlag, 1989).
- , *Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (trad. ingl., Edimburgo: Clark, 1983 [1974]).
- , "Nonviolence and Love of Our Enemies (Matthew 5:38-44; Luke 6:27-38)", en *Social Reality and the Early Christians* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992) 115-56.
- , *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form* (Londres: SCM, 1987).
- , *Social Reality and the Early Christians* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992).
- , "The Wandering Radicals: Light Shed by the Sociology of Literature on the Early Transmission of Jesus Sayings", en *Social Reality and the Early Christians* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992) 33-59.
- , "'We Have Left Everything...' (Mark 10:28): Discipleship and Social Uprooting in the Jewish-Palestinian Society of the First Century", en *Social Reality and the Early Christians* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992) 60-93.

- Theissen, G. / A. Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (trad. ingl., Londres: SCM, 1998 [1996]).
- Theissen, G. / D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (Friburgo: Universitätsverlag, 1997).
- Thiselton, A. C., *New Horizons in Hermeneutics* (Londres: Marshall Pickering, 1992).
- , *The Two Horizons* (Exeter: Paternoster, 1990).
- Thomas, J., *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 ac. J.-C.–3300 ap. J.-C.)* (Gembloux: Duculot, 1935).
- Thomas, R., *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge University, 1992).
- Thompson, M. B., "The Holy Internet: Communication between Churches in the First Christian Generation", en R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 49-70.
- Thompson, M. M., *The promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 2000).
- Thyen, H., "Baptisma metanoias eis aphesin hamartiōn", en J. M. Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past*, R. Bultmann FS (trad. ingl., Londres: SCM, 1971 [1964]) 131-68.
- Tilly, M., *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers* (BZANT 137; Stuttgart: Kohlhammer, 1994).
- Tödt, H. E., *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (trad. ingl., SCM, 1965 [1963]).
- Tomson, P., "The Names of Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament": *Bijdragen* 47 (1986) 120-40, 266-89.
- Trautmann, M., *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesu* (Wurzburg: Echter, 1980).
- Trocé, E., "Historical and Dogmatic Method in Theology", en G. W. Dawes (ed.), *Historical Jesus Quest* (trad. ingl., Leiderdorp: Deo, 1999 [1913]) 29-53.
- , "Historiography", en *ERE*, 716-23.
- , *Jesus and His Contemporaries* (Londres: SCM, 1973).
- , *The Social Teaching of the Christian Churches* (trad. ingl., Londres: George Allen & Unwin, 1931 [1912]).
- Tuckett, C. M., "Arguments from Order: Definition and Evaluation", en C. M. Tuckett (ed.), *Synoptic Studies: The Ampleforth Conferences of 1982 and 1983* (Sheffield: JSOT, 1984) 197-219.
- , "A Cynic Q?": *Biblica* 70 (1989) 349-76.
- , "The Historical Jesus, Crossan and Methodology", en S. Schlarb / E. Maser (eds.), *Text und Geschichte*, D. Luhrmann FS (Marburgo: Elwert, 1999) 257-79.
- , *Nag Hammadi and the Gospel Tradition* (Edimburgo: Clark, 1986).
- , "On the Stratification of Q: A Response": *Semeia* 55 (1992) 213-22.
- , "Q 22:28-30", en D. G. Horrell / C. M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy and Community*, D. R. Cathpole FS (Brill: Leiden, 2000) 99-116.
- , *Q and the History of Early Christianity* (Edimburgo: Clark, 1996).
- , *The Revival of the Griesback Hypothesis: An Analysis and Appraisal* (SNTSMS 44; Cambridge: Cambridge University, 1983).
- , "The Son of Man and Daniel 7: Q and Jesus", en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001) 371-94.
- , "Thomas and the Synoptics": *NovT* 30 (1988) 132-57.

- Tuckett, C. (ed.), *The Messianic Secret* (Londres: SPCK, 1983).
- Twelftree, G. H., *Jesus the Exorcist* (WUNT 2.54; Tubinga: Mohr Siebeck, 1993).
- , *Jesus the Miracle Worker* (Downers Grove: InterVarsity, 1999).
- Urbach, E. E., *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2 vols. (Jerusalén: Magnes, 1979).
- Uro, R., "Thomas and Oral Gospel Tradition", en R. Uro (ed.), *Thomas at the Crossroads* (Edimburgo: Clark, 1998) 8-32.
- Uro, R. (ed.), *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas* (Edimburgo: Clark, 1998).
- Vaage, L. E., *Galilean Upstarts: Jesus' Followers According to Q* (Valley Forge: Trinity, 1994).
- , "Jewish Scripture, Q and the Historical Jesus: A Cynic Way with the Word", en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001) 479-95.
- , "Q and Cynicism: On Comparison and Social Identity", en R. A. Piper (ed.), *The Gospel behind the Gospels* (Leiden: Brill, 1995) 199-229.
- van der Horst, P. W., "Can a Book End with *gar*? A Note on Mark xvi8": *JTS* 23 (1972) 121-24.
- , "Was the Synagogue a Place of Sabbath Worship before 70 CE?", en S. Fine (ed.), *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue* (Londres: Routledge, 1999) 18-43.
- Vanderkam, J. C., *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).
- , "Righteous One, Messiah, Chosen One, and the Son of Man in 1 Enoch 37-71", en J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah* (Minneapolis: Fortress, 1992) 169-91.
- van der Loos, H., *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9; Leiden: Brill, 1965).
- van Henten, J. W., "The First Testing of Jesus: A Rereading of Mark 1.12-13": *NTS* 45 (1999) 349-66.
- Vansina, J., *Oral Tradition as History* (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin, 1985).
- , *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965).
- Van Voorst, R. E., *Jesus outside the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).
- Vermes, G., *Jesus the Jew* (Londres: Collins, 1973).
- , *The Religion of Jesus the Jew* (Londres: SCM, 1993).
- , "'The Son of Man' Debate": *JSNT* 1 (1978) 19-32.
- , "The Use of *bar/nash/bar nasha* en Jewish Aramaic", en M. Black (ed.), *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford: Clarendon, 1967) 310-28.
- Via, D. O., *The Parables* (Filadelfia: Fortress, 1967).
- Vielhauer, P., "Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesus", en *Aufsätze zum Neuen Testament* (München: Kaiser, 1957, 1965) 51-79.
- Vieweger, D. / A. Böckler, "'Ich gebe Ägypten als Lösegeld für dich'. Mk 10.45 und die jüdische Tradition zu Jes 43,3b, 4": *ZAW* 108 (1996) 594-607.
- Viviano, B. T., "Hillel and Jesus on Prayer", en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 427-57.
- , "The Historical Jesus in the Doubly Attested Sayings: An Experiment": *RB* 103 (1996) 367-410.
- Vögtle, A., *Die "Gretchenfrage" des Menschensohnproblems* (QD 152; Friburgo: Herder, 1994).
- , "Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu", en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu: Deutungen im Neuen Testament* (Friburgo: Herder, 1976) 80-88.
- von Campenhausen, H., "The Events of Easter and the Empty Tomb", en *Tradition and Life in the Church* (trad. ingl., Londres: Collins, 1968 [1960]) 42-89.

- Vouga, F., *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique* (Ginebra: Labor et Fides, 1988).
- , “Mündliche Tradition, soziale Kontrolle und Literatur als theologischer Protest”, en G. Sellin / F. Vouga (eds.), *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike* (Tübinga: Francke, 1997) 195-206.
- Wachob, W. H. / T. L. Johnson, “The Sayings of Jesus in the Letter of James”, en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 431-50.
- Walker, W. O. (ed.), *The Relationships among the Gospels* (San Antonio: Trinity University, 1978).
- Wansbrough, H. (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (JSNTS 64; Sheffield: Sheffield Academic, 1991).
- Watson, F., *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Edimburgo: Clark, 1997).
- Waubke, H.-G., *Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts* (Tübinga: Mohr Siebeck, 1998).
- Weaver, W., *The Historical Jesus in the Twentieth Century 1900-1950* (Harrisburg: Trinity, 1999).
- Webb, R. L., “John the Baptist and His Relationship to Jesus”, en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus* (Leiden: Brill, 1994) 178-229.
- , *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (JSNTS 62; Sheffield: Sheffield Academic, 1991).
- Wedderburn, A. J. M., *Beyond Resurrection* (Londres: SCM, 1999).
- Weinfeld, M., “Hillel and the Misunderstanding of Judaism in Modern Scholarship”, en J. H. Charlesworth / L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1997) 56-70.
- Weiss, J., *Earliest Christianity: A History of the Period AD 30-150* (trad. ingl., 1937, Nueva York: Harper Torchbook, 1959 [1914]).
- , *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (trad. ingl., Filadelfia: Fortress, 1971 [1892]).
- Wellhausen, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlín: Georg Reimer, 1905).
- Wells, G. A., *The Jesus Myth* (Chicago: Georg Reimer, 1905).
- Wenham, D., *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* (Gospel Perspectives 4; Sheffield: JSOT, 1984).
- Wenham, D. / C. L. Blomberg, *Gospel Perspectives*. Vol. VI: *The Miracles of Jesus* (Sheffield: JSOT, 1986).
- Weren, W. J. C., “The Use of Isaiah 5,1-7 in the Parable of the Tenants (Mark 12,1-12; Mt 21,33-46)”: *Biblica* 79 (1998) 1-26.
- Westerholm, S., *Jesus and the Scribal Authority* (CBNTS 10; Lund: Greerup, 1978).
- Wilkens, U., *Resurrection* (Edimburgo: St Andrew, 1977).
- , “The Tradition-History of the Resurrection of Jesus”, en C. D. F. Moule (ed.), *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* (Londres: SCM, 1968) 51-76.
- Wilcox, M., “Jesus in the Licht of His Jewish Environment”: *ANRW* II.25.1 (1982) 131-95.
- Willis, W. (ed.), *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1987).
- Winger, M., “Word and Deed”: *CBQ* 62 (2000) 679-92.
- Wink, W., *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7; Cambridge: Cambridge University, 1968).
- Wischmeyer, O., “Herrschen als Dienen — Mark 10,41-45”: *ZNW* 90 (1999) 28-44.
- Witherington, B., *The Christologic of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990).

- , *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove: InterVarsity, 1995, ²1997).
- , *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994).
- , *Jesus the Seer: The Progress of Prophecy* (Peabody: Hendrickson, 1999).
- , *Women in the Ministry of Jesus* (SNTSMS 51; Cambridge: Cambridge University, 1984).
- Wolff, H. W., *Jesaja 53 im Urchristentum* (Berlin: Evangelische, ²1950).
- Wood, H. G., *Did Christ Really Live?* (Londres: SCM, 1938).
- Wrede, W., *The Messianic Secret* (trad. ingl., Cambridge: Clarke, 1971 [1901]).
- Wright, N. T., "Five Gospels but No Gospel: Jesus and the Seminar", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999) 83-120.
- , *Jesus and the Victory of God* (Londres: SPCK, 1996).
- , *The New Testament and the People of God* (Londres: SPCK, 1992).
- Wright, S., *The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables* (Carlisle: Paternoster, 2000).
- Young, B., *Jesus the Jewish Theologian* (Peabody: Hendrickson, 1995).
- , *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1998).
- Zahrnt, H., *The Historical Jesus* (Londres: Collins, 1963).
- Zeitlin, I. M., *Jesus and the Judaism of His Time* (Cambridge: Polity, 1988).
- Zeitlin, S., *The Jews: Race, Nation, or Religion?* (Filadelfia: Dropsie, 1936).
- Zeller, D., "Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund der Verwandlung Jesu (Markus 9:2-8)", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill 1991) 303-31.
- , *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* (Forschung zur Bibel 17; Würzburg: Echter, 1977).
- Zias, J. / E. Sakeles, "The Crucified Man from Givat ha-Mivtar: A Reappraisal": *IEJ* 35 (1985) 22-27.
- Zimmermann, J., *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT 2.104; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998).

Índice de autores

- Abegg, M. G., 545nn.426,428
Abel, E. L., 253n.184
Achtemeier, P. A., 212n.163
Achtemeier, P. J., 244n.148, 726n.142
Adams, D., 50n.22
Adler, W., 552n.466
Ådna, J., 457n.66, 713n.89, 720n.117,
721n.119, 761n.281, 764n.298,
896n.173, 898n.178, 292n.284
Aichele, G., 130nn.145,146,
131nn.149,150, 132n.153
Akiba, R., 664n.182, 825n.111, 847
Aland, B., 46n.11, 955n.98
Aland, K., 46n.11, 410n.61, 437n.175,
487n.210, 596n.158, 635n.70,
655n.143, 666n.193, 756n.260,
955n.98
Alexander, L. C. A., 219n.20
Alexander, P. S., 124n.123, 291n.279,
668n.202, 777n.347
Allen, C., 41n.9, 57n.13
Allison, D. C., 90n.156, 117nn.82,84,
125n.129, 190n.49, 192n.64,
194n.76, 199nn.94,96,97, 200n.98,
225n.48, 226nn.52,53, 263n.204,
275n.235, 278nn.242,247,
295n.296, 398n.6, 399nn.7,9,
402nn.26,27, 405nn.40,44, 406n.49,
417n.87, 424n.117, 425n.122,
430n.150, 435nn.167,168,170,
442nn.191,193, 443n.197, 458n.74,
466n.114, 474n.137,
475nn.143,145,146, 476n.150,
476n.153, 477n.155, 478n.158,
479n.166, 481nn.177,178,
482n.180, 484nn.192,197,
486nn.205,206, 487n.209,
488n.216, 489n.219, 490n.225,
492n.234, 497n.246, 499n.254,
500n.257, 501n.259, 502n.266,
504n.273, 510n.290,
516nn.308,309, 518n.318,
521n.338, 522nn.340,342,
527nn.355,357, 528n.362,
537n.390, 539n.400, 541n.403,
548n.442, 556n.479, 568n.25,
573n.48, 575n.58, 583nn.94,96,
586n.110, 588nn.118,119,
589n.129, 591n.133,
596nn.155,158,159, 597nn.160,162,
599n.166, 603n.182, 615n.239,
616n.247, 629n.46, 630n.50,
631n.54, 636n.71, 648n.122,
653n.138, 654n.143,
658nn.154,156, 659nn.161,164,
661n.176, 664n.182,
666nn.193,194, 668nn.202,203,
672n.217, 678n.242, 679n.251,
704n.40, 712n.86, 716n.103,
723n.129, 724n.131, 730n.154,
743n.198, 745n.208, 749n.230,
752n.244, 774n.330, 781n.368,
787n.401, 803nn.27,28,31, 805n.40,
810nn.55,56, 811n.66, 815n.73,
820n.89, 837n.155, 841n.167,
843n.175, 846n.184, 847n.192,

- 854n.216, 869n.30, 870n.36,
873n.55, 874n.67, 875n.69,
876n.73, 880n.89, 881n.95,
894n.160, 898n.180,
901nn.187,188, 905n.199,
906n.206, 910n.214, 915n.230,
927n.279, 935n.15, 947n.70,
960n.120, 977n.199, 978n.202
- Alon, G., 650n.127
- Alsop, J. E., 945n.65, 947n.70,
968n.162, 981n.211, 983n.222
- Alt, A., 348n.172, 349n.174
- Amir, Y., 311n.21, 312n.23
- Andersen, Ø., 247n.160
- Anderson, R. T., 331n.112
- Aner, T., 764n.299
- Annen, F., 761n.281
- Annet, P., 59n.23
- Appelby, J., 55nn.5,7, 56n.8, 128n.138,
146
- Áquila, 424n.115, 428n.141
- Arav, R., 377n.329
- Arens, E., 748n.224
- Aristeas, 314
- Aristóteles, 308
- Arnal, W. E., 199n.96, 288n.270,
378n.338, 423nn.111, 424n.114
- Arnold, C. E., 777n.347
- Artapano, 314
- Assmann, A., 221n.32
- Atkinson, K., 360n.231
- Attridge, H. W., 139n.15, 190n.49,
198n.89, 317n.46
- Aulén, G., 50n.21
- Aune, D. E., 227n.61,
228nn.62,63,64,66,67,69, 229n.72,
230nn.75,80, 231n.86, 232nn.90,95,
233n.101, 235n.104, 243n.140,
354n.203, 763n.295, 769n.321,
777n.344, 778n.352,
779nn.354,356, 780n.366,
786n.395, 926n.273
- Avemarie, F., 345n.159, 419n.102
- Avian, M., 358n.220
- Baasland, E., 41n.9
- Bahat, D., 340n.141
- Bailey, K. E., 156n.73, 250, 250n.176,
251, 251nn.177,178,180, 252,
252nn.182,183, 253,
- 253nn.185,186, 254, 257, 271, 286,
287, 292n.284, 303, 488n.212, 578,
578n.72, 597n.162, 613n.231,
628n.43, 632n.54, 660n.169,
677n.241, 682n.267
- Baird, W., 40n.9, 57n.13, 58n.17,
59nn.23,24, 62n.36, 100nn.1,2
- Balch, D. L., 241n.133, 673n.221,
676n.238, 678n.244
- Baldensperger, W., 40n.57, 65n.49
- Balla, P., 898n.178
- Bammel, E., 478n.159,
592nn.135,136, 594n.144,
595n.153, 641n.94, 703n.33,
704n.38, 705n.40, 710n.69,
718n.112, 734n.166, 735n.167,
600n.171
- Banks, R., 647n.117, 653n.138,
661n.176, 662n.177
- Bar-Ilan, M., 369n.277, 370n.285
- Barbour, I. G., 54n.1, 56n.9, 137n.5
- Barbour, R. S., 115n.69
- Barclay, J. M. G., 937n.25, 943n.55,
983n.221
- Barker, M., 436n.171, 671n.211,
951n.82
- Barnett, P. W., 28n.11, 166n.107, 181,
181nn.9,10, 743n.203
- Barr, J., 462n.92, 505n.277,
808nn.49,50
- Barrett, C. K., 255n.189, 288n.267,
412n.71, 589n.126, 682n.267,
737n.175, 808n.50, 814n.68, 815,
815n.75, 845n.183, 912n.220,
915n.230, 917n.241, 924n.265,
958nn.111,113
- Barth, K., 62n.35, 82, 83, 101n.6, 104,
106, 106n.27, 110, 114, 929n.2
- Barton, J., 41n.9
- Barton, S. C., 300n.307, 673n.221,
674n.225, 675n.231,
676nn.234,236, 678nn.243,244,
679nn.249,251
- Basilio de Cesarea, 274n.230
- Batey, R. A., 352n.192, 650n.128
- Bauckham, R. A., 25, 291n.281,
300n.307, 301, 301n.309, 312,
358n.220, 369n.276, 432n.160,
721n.119, 770n.324, 820n.89,
870n.38

- Baudelaire, C., 64
 Bauer, W., 31, 32, 34, 46, 46n.12, 368n.274
 Bauernfeind, O., 762n.285
 Baumgarten, A. I., 321n.67, 648n.122
 Baur, F. C., 27, 27n.1, 30, 30nn.13,14, 70, 70n.67, 71nn.70,71, 121n.108, 206, 206n.128, 207, 224n.44, 315n.42
 Bayer, H. F., 494n.242, 745n.211, 805n.42, 814n.71, 901n.187, 902n.191, 903n.196, 905nn.198,200, 927nn.279,280
 Beardsley, M., 128n.139
 Beasley-Murray, G. R., 410n.62, 416n.85, 417n.87, 420n.106, 473n.133, 474n.141, 475n.143, 478n.157, 480n.173, 483n.185, 487nn.210,211, 489n.218, 493n.237, 497n.246, 498n.251, 500n.256, 501n.260, 502n.266, 506nn.280,281, 508n.285, 509n.288, 510n.289, 511n.294, 512nn.297,298,300,302, 517n.315, 521n.338, 527n.355, 529n.367, 530n.371, 534n.386, 569n.30, 586n.111, 745n.211, 843n.173, 845n.181, 849n.196, 850n.201, 903nn.192,195, 906n.203, 910n.214, 923n.263, 924n.265, 927n.279
 Beck, L. J., 54n.2
 Becker, J., 118, 118nn.88,89,90,91, 122n.110, 275n.238, 409n.59, 426n.130, 429n.145, 430n.153, 445n.2, 453n.40, 475n.142, 480n.173, 481n.177, 484n.192, 485n.201, 487nn.209,211, 488nn.212,214, 490n.221, 492n.235, 494n.243, 499n.254, 506n.282, 511n.294, 520n.333, 524n.349, 527n.355, 528n.361, 531n.373, 534n.381, 548n.446, 549n.448, 572n.39, 573n.47, 584n.102, 585n.108, 587n.116, 595n.150, 602n.176, 610n.216, 622n.18, 627n.39, 629n.45, 630n.49, 642n.98, 652n.135, 658n.156, 660n.168, 661n.174, 662n.177, 664n.183, 667n.198, 668n.200, 670n.208, 672n.217, 681n.262, 684n.276, 685n.285, 698n.11, 710nn.69,74, 712n.88, 713n.93, 714nn.95,97, 717n.107, 720n.114, 752n.244, 781n.368, 804n.37, 819n.88, 828n.123, 830n.131, 831n.134, 835n.153, 849n.200, 851n.206, 884n.109, 886n.118, 891n.145, 893n.157, 897n.176, 909n.213, 923n.263, 929n.3, 936nn.20,21
 Becker, M., 517n.312
 Beckwith, R. T., 345n.158
 Behm, J., 572nn.41,43, 627n.41
 ben Zakkai, J., 361, 361n.235, 847n.193
 Ben-Chorin, S., 122n.114
 Bengel, J. A., 64n.40
 Bentley, J. H., 48n.15
 Bergemann, T., 187n.37, 279n.248
 Berger, K., 368n.272, 588n.120, 664n.182, 684n.277, 754n.251, 925n.271
 Berkhofer, R., 144n.36
 Best, E., 530n.371
 Betz, H. D., 193n.71, 274n.229, 474n.139, 475nn.143,147, 477n.155, 478nn.157,158,159, 482n.183, 596nn.158,159, 633n.58, 659n.162, 666n.194, 671n.212, 721n.119, 755n.255, 777nn.344,347
 Betz, J., 278n.242
 Betz, O., 113n.55, 713n.89, 714n.95, 715, 715n.100, 937n.28
 Bickermann, E., 975n.184
 Bienert, W. A., 583n.95
 Bieringer, R., 956n.103
 Bietenhard, H., 622nn.16,17, 827n.119, 828n.123, 857n.226
 Billerbeck, P., 306n.4
 Black, M., 272, 272n.224, 317n.49, 425n.123, 472n.130, 568n.29, 595n.151, 839n.163, 906n.203, 925n.268
 Blackburn, B. L., 756n.259
 Blatz, B., 201n.104, 208n.139
 Blinzler, J., 679n.251, 711n.82
 Blomberg, C. L., 574n.53, 786n.397
 Boccaccini, G., 309n.18
 Bock, D. L., 846n.189, 847n.192

- Böckler, A., 916n.237
- Bockmuehl, M., 120n.100, 370n.280,
551n.457, 638n.84, 648n.122,
653n.138, 657n.150, 660n.169,
662n.177, 721n.119, 897n.176
- Bode, E. L., 937n.25, 969n.167
- Boeckh, P. A., 137n.7, 155
- Boff, L., 87n.143
- Bohr, N., 143n.30
- Bolle, K. W., 557n.484
- Bolyki, J., 682n.267
- Bond, H., 364n.250, 711n.76,
775nn.59,60,63, 873n.59,
874nn.60,63, 875n.71
- Bonhoeffer, D., 639n.87
- Boomershine, T. E., 370n.286
- Booth, R. P., 650n.127, 653n.138
- Borg, M., 92, 92n.173, 94,
94nn.183,184, 96n.196, 120n.100,
123n.118, 126, 126n.134, 320n.65,
436n.171, 449n.25, 470n.123,
546n.432, 550n.451, 551n.456,
608n.203, 667n.199, 684n.277,
691n.300, 796n.1, 827, 827n.120,
889, 889n.134
- Borgen, P., 24, 306n.6
- Boring, E., 229, 229n.73, 230,
230nn.74,75,79, 231,
231nn.82,84,87,88, 232, 232n.89,
233nn.99,100, 234n.103, 235n.104,
501n.264, 508n.286, 803n.33
- Bornkamm, G., 113n.51, 114,
114n.60, 387n.4, 520, 520n.333,
575n.59, 576n.66, 641n.93,
652n.135, 665n.191, 737n.173,
809n.51, 828n.122, 877n.74,
892n.149, 931n.9
- Borsch, F. H., 817n.78
- Boslooper, T., 406n.49
- Bousset, W., 121n.106, 124n.120,
306nn.5,7, 625n.33, 800n.15
- Bowden, J., 26, 101n.7
- Bowker, J. W., 829n.126, 847n.193
- Braaten, C. E., 80n.114, 105nn.23,24,
984n.224
- Brandon, S. G. F., 87n.144, 703,
703n.35, 704, 704nn.37,38, 705,
721, 734
- Braun, W., 329n.106
- Breech, J., 451n.34, 596n.158
- Brettler, M. Z., 308n.16
- Brock, S. P., 700n.19
- Brooke, G. J., 406n.48, 814n.68
- Broshi, M., 883n.105
- Brown, C., 40n.9, 57n.13, 60n.29,
65n.46, 66nn.50,51, 68n.60, 100n.2,
120n.103, 121n.108, 439n.182
- Brown, D., 25, 54n.4, 58n.14, 68n.62,
127n.136
- Brown, R. E., 51n.25, 182n.13,
185n.22, 200n.98, 208n.137,
210n.149, 211, 211nn.154,157,
261n.199, 368n.271, 398n.5,
399nn.7,8,10, 400, 400nn.13,18,
401, 401n.22, 402nn.25,26,
403nn.29,30, 404n.35,
405nn.38,40,43, 406nn.46,47,48,
412n.69, 431n.159, 567n.24,
583n.93, 711n.82, 713n.89,
714n.96, 715nn.99,100, 742n.196,
806n.43, 845n.180, 846nn.188,189,
864n.2, 865nn.9,12,13,
866nn.15,17,18, 868n.29,
869nn.30,31, 870n.36,
871nn.41,42,44, 872nn.52,53,
873nn.54,55,57, 874n.67,
875nn.68,69, 876n.73, 877n.75,
878n.83, 879n.87, 880nn.89,91,
881n.92, 882nn.99,102, 883,
885n.117, 902n.190, 935n.16,
938n.33, 943n.55, 947n.69,
951nn.78,79,80,82, 956n.106,
957n.109, 961n.125
- Bruce, F. F., 210n.151, 735n.167
- Buchanan, G. W., 58n.15, 364n.251,
369n.275, 376n.328, 528n.361,
530n.368, 578n.72, 607n.198,
703n.35, 704n.40
- Büchsel, F., 504n.273
- Bühner, J. A., 749n.229, 1010
- Bultmann, R., 80, 82, 83, 104, 105,
106, 107, 107n.32, 108,
108nn.34,36, 109,
109nn.37,38,40,41, 110, 110n.43,
111, 111nn.44,45, 112, 113,
113n.53, 114, 115, 115n.65,
121n.109, 133, 135, 138, 143,
143nn.31,32,33, 148n.51, 156,
156n.74, 157, 157n.82, 160,
160n.92, 165n.105, 195n.77,

- 203n.111, 227, 227nn.57,59, 229,
229n.71, 230n.78, 231, 232, 235,
237, 238, 238nn.116,118, 239, 240,
247, 251, 254, 258n.193, 297,
297n.301, 409n.58, 420n.103,
479n.166, 488n.213, 489n.219,
506n.282, 519n.322, 520,
528nn.360,363, 530n.373,
534n.381, 537n.391, 550, 550n.472,
603n.179, 624, 624n.28, 625n.33,
630n.48, 640, 640n.89, 641,
652n.135, 658n.156, 665n.192,
667nn.195,197, 668n.203,
671nn.212,216, 707n.58, 708n.59,
710n.69, 728n.147, 742n.198,
745n.208, 746n.213, 748n.224,
762n.285, 764n.299, 769n.319, 784,
784n.385, 788, 828n.121, 833n.142,
838n.159, 851n.206, 877n.74,
880n.88, 902n.189, 909n.213,
916n.235, 929n.2, 931n.9, 934n.13,
935n.19, 969n.166, 984nn.224,225
- Burger, C., 717n.108, 754n.251
- Burke, P., 44nn.4,5,6, 45n.9
- Burkett, D., 817nn.78,79, 821n.94,
823n.106, 824n.109, 827n.116,
838n.159, 852n.210, 912n.219
- Burkitt, F. C., 75n.92
- Burney, C. F., 272, 272n.223, 810n.55,
906n.203
- Burridge, R. A., 227n.61, 228,
228nn.62,63,64,66,67,69,70
- Butler (obispo), 64n.41, 140n.20
- Byrskog, S., 220n.28, 242n.138,
245n.148, 291n.281, 292n.284,
398n.4, 612n.227, 949n.75, 954n.97
- Cadbury, H. J., 79n.109
- Caird, G. B., 92, 92n.173, 93,
144n.35, 450n.26, 455n.55,
467n.121, 550n.452, 551n.458,
554n.473, 556n.480, 558n.485,
559n.486, 723n.128, 808n.50,
912n.219
- Calvino, J., 48, 48n.17, 49n.19, 151
- Cameron, R., 201n.104, 208n.139,
209nn.143,144,146, 211,
211nn.156,158, 212n.161, 222,
930n.5
- Campbell, J. G., 545n.425
- Camponovo, O., 448n.13
- Caragounis, C. C., 512n.300,
529n.367, 537n.390, 818n.85,
819n.88, 820n.89, 823nn.102,104,
829n.126, 831n.134,
834nn.144,146, 839n.161, 903n.196
- Carnley, P., 168n.111, 929n.2,
939n.36, 941n.46, 943n.55, 965,
965nn.144,147, 978n.203,
981nn.211,213, 982n.215, 984n.224
- Carroll, J. T., 865n.12, 874n.66,
876n.73
- Carroll, R. P., 545n.424, 552,
552nn.460,461
- Carruth, S., 273n.228
- Case, S. J., 84n.128
- Casey, M., 116n.72, 206n.129,
271n.221, 276n.239, 425n.123,
472n.130, 494n.242, 527n.357,
545n.424, 582n.89, 583n.92,
595n.151, 637n.77, 646n.108, 819,
819nn.87,88, 820nn.89,90,91, 821,
821nn.94,95, 824n.110, 825n.110,
827n.119, 834n.145, 835n.151,
838n.159, 839n.163, 843n.171,
846n.185, 849n.198, 853n.213,
870n.39, 871n.40, 896n.173,
903nn.192,196, 905n.198,
907n.207, 908n.209, 915n.230,
926n.277
- Casey, P. M., 721n.119
- Catchpole, D., 24, 186n.28, 187n.32,
198, 198n.92, 199, 199n.97,
260n.197, 283n.256, 293n.285,
426n.130, 434n.165, 470n.122,
477n.155, 481n.178, 632n.54,
667n.199, 710n.69, 722nn.123,128,
724n.134, 732n.160, 847n.192,
934n.14, 938n.31, 953n.85,
983n.218
- Cavallin, H. C. C., 924n.266
- Cazalles, H., 403n.28
- Celso, 230, 757, 938n.29
- Chadwick, H., 70n.65, 100nn.2,4,5,
101n.6
- Chancey, M., 354n.200
- Chapman, M. D., 79n.110
- Charles, R. H., 306n.5
- Charlesworth, J. H., 25, 41n.9,
118n.93, 124n.125, 125n.129,

- 168n.111, 179n.3, 202n.109,
210n.151, 211n.154, 212n.162,
213n.165, 230n.77, 290n.278,
307n.11, 310n.20, 317n.49,
318n.53, 323n.79, 337n.134,
354nn.198,203, 369n.275,
373n.302, 404n.35, 487n.210,
584n.101, 600n.174, 642n.99,
666n.194, 668n.202, 672n.217,
683n.273, 685n.284, 698nn.10,11,
699nn.13,14, 701nn.24,28, 703n.32,
706n.46, 710n.75, 720n.117,
732n.160, 784n.386, 800n.16,
814nn.69,72, 823n.106, 825n.110,
840n.166, 883n.105
- Chester, A., 924n.266, 987n.230
- Chiat, M. J., 358n.220
- Childs, H., 144n.39, 167n.109
- Chilton, B., 41n.9, 93n.176, 123n.118,
124n.123, 125n.129, 179n.2,
187n.36, 202n.109, 216n.5,
225nn.49,51, 273n.228, 297n.302,
300n.308, 347n.165, 365n.255,
367n.270, 370n.286, 371n.288,
374n.311, 391n.21, 403n.28,
406n.46, 409n.56, 410n.62,
411n.66, 417n.90, 418n.95,
425n.123, 430n.151, 436n.171,
442n.191, 451n.31, 453n.40,
461n.89, 472n.130, 475n.143,
481n.178, 484n.197, 491n.227,
494n.242, 500n.257, 506n.279,
527n.356, 528n.362, 529n.364,
531n.373, 566n.20, 568n.29,
569n.32, 595n.151, 655n.145,
667n.199, 684n.277, 696, 710n.69,
720n.118, 721n.119, 722n.123,
725n.136, 746n.213, 752n.243,
756n.259, 761n.281, 776n.338,
781n.371, 786n.397, 846n.186,
848n.194, 869n.33, 870n.38,
885n.111, 897, 897n.174, 907,
943n.55
- Christ, F., 810n.61
- Chubb, Thomas, 57, 57n.13, 59n.21
- Cicerón, 504n.273, 881n.93
- Clemente de Alejandría, 209, 500n.256
- Cohen, S. J. D., 313n.28, 314n.31,
315n.41, 316n.44, 319n.57,
334n.122, 341n.145, 351,
351nn.184,186, 362nn.242,244,
416n.86
- Colet, J., 47, 48n.15
- Collier, A., 145n.42
- Collingwood, R. G., 137n.3, 144n.38,
147n.50
- Collins, J. J., 326nn.93,96, 453n.40,
464n.110, 517n.312, 552n.464, 699,
699n.17, 700nn.18,21,22, 702,
702nn.29,30, 717n.109, 739n.180,
741n.192, 785n.390, 800n.15,
822nn.97,98, 823nn.103,105,
824n.109, 825n.111, 908n.209,
911n.218, 913n.221, 924n.266
- Collins, R. F., 949n.74
- Colpe, C., 834n.148, 837n.155,
838n.160, 839n.163
- Conzelmann, H., 238n.119, 522n.342,
537n.391, 570n.33, 830n.131
- Cook, M. J., 647n.114
- Corbo, V. C., 373n.306
- Corley, K. E., 343n.150, 883n.104
- Cotter, W., 755n.253, 761n.279,
779n.357
- Coué, E., 66, 66n.53
- Craig, W. L., 937n.25, 944n.60,
961n.126, 962n.134, 978n.203,
979n.206, 983n.221, 985n.227
- Cranfield, C. E. B., 642n.98
- Crisóstomo, 49n.19, 274n.230,
425n.122
- Cross, F. M., 323n.78
- Crossan, D., 86n.138, 91,
91nn.162,163,164, 92, 92n.167, 94,
94n.182, 95, 95nn.186,188,190, 97,
117, 117n.86, 126n.134, 133,
144n.39, 162n.95, 177n.1, 187n.32,
193n.70, 197n.83, 199n.96,
201n.102, 203n.110, 204n.119, 206,
208, 208n.144, 210,
210nn.147,148,149,150, 211,
211nn.154,155,158, 212nn.162,164,
226n.52, 261n.199, 274n.229,
275n.237, 277n.242, 285n.262,
288n.271, 289n.272, 293n.286,
295n.295, 310n.20, 321,
321nn.66,71, 340n.141, 343n.150,
353nn.193,195,198, 354nn.200,203,
359n.228, 365n.256, 368n.273,
370n.286, 373n.303,

- 374nn.307,309, 388, 388n.10,
389n.13, 404n.37, 439nn.182,183,
452, 452n.37, 470n.123, 471n.125,
473n.132, 479n.166, 480n.171,
497n.246, 503n.272, 504n.274,
511n.294, 521n.335, 524n.350,
528n.359, 534n.385, 537n.392, 538,
539n.401, 541, 541n.408, 542,
542n.411, 543, 544, 550, 554n.472,
564n.11, 569n.32, 584n.101,
594nn.145,147, 605n.188,
606n.191, 614n.234, 628n.43,
634n.62, 635n.70, 636n.72,
639n.87, 673n.221, 674nn.223,225,
677n.238, 682n.265, 690n.297, 696,
711n.78, 713n.93, 721n.121,
722n.124, 723n.128, 735n.167,
753n.245, 761n.279, 765n.300,
776n.341, 777nn.344,345,
780n.363, 782n.374, 827, 827n.120,
835n.151, 843n.175, 849n.198,
866n.16, 874n.67, 878n.83,
881n.94, 882nn.101,103, 884n.108,
896n.172, 935n.19, 940n.42,
941n.45, 943n.55, 948n.71,
951n.82, 962n.135, 964n.141,
967n.154, 976n.195
Cserhati, M., 24, 542n.411
Cullmann, O., 51n.24, 277n.241,
403n.34, 421n.109, 436n.172,
588n.118, 698n.11, 704n.40,
732n.159, 735n.167, 736n.172,
741n.192, 742n.193, 750n.235,
829n.126, 912n.219, 920n.255
Culpepper, R. A., 129n.143

Dahl, N. A., 125, 125n.126, 135n.2,
167n.111, 168n.112, 222n.36,
388n.13, 391n.22, 708n.63,
710n.69, 877n.77
Dalferth, I. U., 946n.65
Dalman, G., 272n.225, 449n.22, 450,
450nn.27,28, 472n.130, 476n.154,
512n.300, 521n.336, 584n.98,
789n.409, 809n.51, 810n.60,
819n.88, 821n.93
D'Angelo, M. R., 808n.48
Daniel, C., 329n.106
Danker, F. W., 46n.12, 521n.337
Dante, 869n.32
Darwin, C., 66
Daube, D., 717n.109
Davies, S. L., 436n.171
Davies, W. D., 25, 200n.98, 263n.204,
275n.235, 278nn.242, 247, 398n.6,
399nn.7,9, 402nn.26,27,
405nn.40,44, 406n.49, 417n.87,
424n.117, 425n.122, 430n.150,
435nn.167,168,170, 436n.171,
442n.193, 474n.137,
475nn.143,145,146, 476nn.150,153,
477n.155, 478n.158, 479n.166,
481n.177, 486nn.205,206, 487n.209,
488n.216, 489n.219, 492n.234,
497n.246, 500n.257, 501n.259,
502n.266, 504n.273, 510n.290,
516n.308, 521n.338, 522nn.340,342,
527nn.355,357, 528n.362, 556n.479,
568n.25, 573n.48, 575n.58,
583nn.94,96, 586n.110,
588nn.118,119, 589n.129, 591n.133,
596nn.155,158,159, 597nn.160,162,
599n.166, 603n.182, 605n.189,
615n.239, 616n.247, 629n.46,
630n.50, 631n.54, 636n.71,
648n.122, 653n.138, 654n.143,
658n.154, 659nn.161,164, 661n.176,
664n.182, 666nn.193,194,
668nn.202,203, 672n.217, 678n.242,
679n.251, 704n.40, 712n.86,
716n.103, 723n.129, 724n.131,
730n.154, 743n.198, 745n.208,
774n.330, 781n.368, 783n.381,
787n.401, 792n.423,
803nn.27,28,31, 805n.40,
810nn.55,56,61, 811n.66, 815n.73,
820n.89, 837n.155, 841n.167,
843n.175, 846n.184, 847n.192,
854n.216, 869n.30, 870n.36,
873n.55, 874n.67, 875n.69, 876n.73,
880n.89, 881n.95, 894n.160,
898n.180, 901nn.187,188, 905n.199,
915n.230, 927n.279, 947n.70,
960n.120
Dawes, G. W., 76n.95, 100n.1, 101n.7
de Jonge, M., 456n.57, 494, 494n.243,
700n.19, 739n.179, 797n.4,
829n.126, 845n.183, 912n.220,
925n.267
de Moor, J. C., 814n.68

- de Saussure, F., 156n.75
- Deines, R., 316n.44, 318n.50,
319nn.56,58, 320nn.60,61,62,63,64,
321nn.70,71, 322n.75, 332n.119,
333n.121, 341n.144, 362n.241,
605n.189, 683nn.270,272
- Delaney, C. F., 145n.42
- Delling, G., 462n.94
- DeMaris, R. E., 436n.171
- Demsky, A., 369n.279
- Denaux, A., 283n.256
- Derico, T. M., 244n.145, 254n.187
- Derrett, J. D. M., 890n.139
- Descartes, R., 54, 54n.2
- Dewey, J., 243n.139, 244n.145,
245n.153, 246n.158, 369n.277,
370n.286
- Dewey, K. E., 873n.56
- Dexinger, F., 332n.117
- Di Lella, A. A., 544n.422
- Dibelius, M., 107n.29, 108,
108nn.33,35, 234n.103, 238n.118,
436, 436n.171, 877n.77
- Dihle, A., 227n.58, 668n.202
- Dillon, R. J., 953n.86
- Dilthey, W., 102n.12, 140, 140n.21,
141nn.23,24
- Dión Crisóstomo, 218n.14
- Dodd, C. H., 114n.62, 115n.65,
167n.111, 171n.120, 207,
207nn.132,135, 216n.3,
261nn.198,199, 270n.217, 472,
472n.129, 494, 494n.244, 497,
497nn.246,247,248, 499n.255, 531,
531n.376, 533, 534, 534nn.382,383,
537n.390, 550, 558n.485, 608n.206,
670n.208, 730n.153, 736n.171, 750,
751n.238, 788n.403, 791, 804n.36,
810n.58, 814nn.69,71, 818n.81,
894n.162, 895n.169, 971n.173
- Dommershausen, W., 623n.24
- Donahue, J. R., 609n.213, 846n.186
- Donaldson, T. L., 457n.71, 959n.116
- Donceel, R., 323n.78
- Donfried, K. P., 367n.269
- Downing, F. G., 193n.70, 197n.85,
228n.69, 245n.148, 289n.275,
353n.195, 354n.203, 355nn.206,208,
546n.431, 595n.148, 630n.50,
666n.199, 667n.195
- Draper, J. A., 88n.150, 90n.157,
122n.113, 192n.64, 193n.68,
195n.80, 197n.85, 205n.124,
226n.52, 245n.148, 248, 250,
250n.173, 278n.242, 286n.263,
289n.272, 294n.289, 369n.277
- Droysen, J. G., 102, 137n.4, 157n.81
- Dschulnigg, P., 194n.75, 866n.18
- Du Toit, D. S., 41n.9, 119n.100, 215,
215n.2, 216
- Duling, D. C., 453n.40, 535n.387,
754n.250, 754
- Dungan, D. L., 57n.12, 72n.74,
100n.1, 121n.108, 182n.12
- Dunn, J. D. G., 30n.15, 31n.21,
38n.4, 105n.25, 143n.32, 167n.109,
182n.11, 190n.54, 191n.55,
203nn.111,113, 206n.131,
207n.133, 208n.138, 218n.18,
221n.34, 224nn.47,48, 223n.42,
224nn.45,46, 225n.51, 230nn.75,80,
231n.85, 233n.98, 234n.102,
261n.198, 268n.214, 277n.240,
305n.2, 313n.26, 315n.36, 318n.54,
322n.76, 334n.123, 337n.134,
340n.139, 341n.145, 343n.151,
344n.154, 361n.234,237, 393n.24,
421n.109, 426n.130, 427n.130,
434n.166, 437n.173, 438n.179,
441n.189, 516n.308, 521n.337,
527n.355, 529n.365, 529n.366,
550n.454, 555n.477, 557n.484,
562n.2, 574n.54, 575n.60,
606n.191, 608n.204, 615n.239,
642n.98, 645n.107, 649n.124,
651n.130, 652n.131,135, 653n.137,
653nn.138,139, 654nn.140,141,142,
664n.182, 666n.193, 682n.264,
683n.273, 685n.283, 688n.292,
697n.7, 697n.9, 698n.10, 701n.24,
706n.49, 714n.96, 715n.99,
721n.122, 736n.171, 738n.176,
741n.188, 746n.212, 776n.338,
783n.377, 787n.401, 792n.427,
798n.7, 799n.9, 799n.10, 800n.15,
804n.37, 805n.40, 808n.48,
809nn.52,53,54, 811n.66, 814n.72,
815n.76, 819n.87, 823n.106,
826n.115, 831nn.134,135,
845n.180, 846n.186, 853n.212,

- 864n.6, 877n.77, 887n.122,
889n.136, 901n.186, 911n.215,
911n.217, 943n.55, 954n.95,
956nn.99,105, 957n.110, 960n.119,
960n.123, 961n.126, 962n.130,
963n.136,137,140, 966n.152,
969n.164, 975n.184, 977n.199,200,
978n.203,204, 979nn.207,208,
980n.210, 981n.211, 982n.215,
983n.221, 985n.227
Dupont, J., 485n.205, 651n.130

Ebner, M., 295n.295, 509n.288,
603n.179, 650n.126, 786n.395,
835n.153
Eckstein, H.-J., 726n.137
Eddy, P. R., 193n.71
Edwards, D., 355n.210,
745nn.207,211
Egger, P., 711n.82
Ehrman, B. D., 90n.156, 125n.129,
537n.390, 752n.244
Einstein, A., 143
Eitrem, S., 768n.310, 779nn.354,357,
781n.370
Eliot, G., 58n.16
Ellingworth, P., 139n.15, 149n.55
Eliott, J. H., 86n.137
Elliott, J. K., 95n.190, 201n.104,
202n.106, 209n.143, 211n.156,
212nn.160,162, 213n.165,
603n.181, 655n.143, 875n.72,
970n.171
Elliot, M. A., 334n.123
Ellis, E. E., 292n.284
Eppstein, V., 720nn.117,118
Erasmio, 46, 46n.10, 50
Ernst, J., 408n.52, 420n.103,
421n.107, 426n.128, 428n.144,
430n.151, 433n.163
Eshel, H., 343n.150
Esler, P. F., 334n.123, 752n.243
Eupolemo, 314
Eusebio, 221
Evans, C. A., 41n.9, 93n.176,
124n.123, 179n.2, 187n.36,
202n.109, 210n.151, 211n.154,
212n.162, 213n.165, 216n.5,
370n.280, 391n.21, 409n.56,
417n.90, 425n.123, 427n.136,
439n.182, 442n.191, 451n.31,
470n.123, 474n.137, 481n.178,
484n.197, 487n.210, 527n.356,
531n.374, 546n.430,
548nn.441,444, 566nn.18,19,
569nn.30,32, 655n.145, 684n.277,
701n.24, 702n.31, 710nn.69,70,
711n.77, 713n.91, 721n.119,
725n.136, 746n.213, 752n.243,
755n.254, 756n.259, 761n.281,
776n.338, 786n.397, 800n.15,
814n.69, 845n.180,
846nn.184,186,189, 847n.192,
848n.194, 869n.33, 870n.38,
892n.151, 899n.184, 901n.185,
927n.281, 934n.13, 936n.24,
943n.55, 965nn.145,146,
967nn.157,158
Ewald, H., 70n.68

Fabry, H.-J., 453n.40
Falk, H., 642n.99
Farmer, W. R., 182nn.12,13, 238n.118,
245n.149, 451n.34, 847n.192,
913n.221, 914n.222, 915n.230
Feldman, L. H., 317n.46
Festinger, L., 552n.460
Fieger, M., 202n.109
Fiensy, D. A., 369n.275
Filón, 232, 306, 314, 323, 324n.89,
342n.146, 358n.223,
359nn.224,226, 359n.230,
360nn.230,232, 419n.100, 428, 466,
504n.273, 543, 563n.8, 646n.110,
648n.122, 668n.202, 676n.233,
682n.264, 767n.303, 873, 873n.58,
874n.63, 876, 877n.79, 882n.99
Finaldi, G., 50n.22
Fine, S., 357nn.219,220, 940n.42
Finnegan, R., 243n.140, 245n.153,
256n.190
Fish, S., 130, 130n.146, 131n.147,
133, 173
Fishbane, S., 369n.277
Fitzmyer, J. A., 182n.12, 200n.98,
272n.224, 274n.231, 275n.235,
276n.239, 277n.241, 278n.247,
283n.256, 335n.127, 365n.254,
371n.287, 372n.295, 400nn.13,16,
402n.24, 403n.29, 406n.47,

- 431n.155, 435n.170, 438n.180,
442n.190, 475n.143,
488nn.212,213, 489n.220,
490n.221, 500n.258, 506n.282,
511n.297, 512n.302, 521n.337,
522n.342, 527n.357, 528n.358,
530n.373, 548n.443, 573n.47,
575n.58, 579n.76, 591n.133,
600n.173, 635n.68, 638nn.81,83,
666n.193, 672n.217, 680n.253,
711n.76, 717n.107, 742n.198,
745n.211, 747nn.215,216,219,
787n.401, 789n.409, 807nn.46,47,
810n.55, 811n.66, 813n.67,
819n.88, 851n.203, 875n.68,
891nn.142,143, 915n.228,
916n.231, 919n.250, 938n.34,
945n.61, 949n.76, 953nn.84,85,90,
954n.93
- Fleddermann, H. T., 525n.351,
577n.69
- Flusser, D., 122n.114, 186n.30,
335n.128, 370n.286, 371n.287,
404n.35, 408n.52, 508n.285,
600n.174, 642n.99, 650n.127,
674n.226, 685n.284, 744n.205,
750n.235, 800n.19, 829n.127,
845n.180, 872n.47, 875n.68,
877n.79, 882n.101, 883n.105,
884n.108, 909n.213
- Fohrer, G., 800n.14
- Foley, J. M., 245n.153, 249,
249nn.169,170,171, 250, 294
- Fortna, R. T., 212n.164
- Fossum, E., 752n.243
- Fossum, J., 799nn.10,11, 800nn.14,19
- France, R. T., 661n.174, 687n.290
- Francis, J., 679n.249
- Fredriksen, P., 125n.129, 137n.5,
322n.74, 371n.290, 417n.90,
418n.95, 646n.109, 653n.137,
711n.79, 714n.97, 715n.100,
721n.119, 731n.157, 733n.163,
890n.140
- Freed, E. D., 403n.30, 405n.40,
406n.48
- Frei, H. W., 129n.142
- Frenschkowski, M., 199n.95
- Freyne, S., 347, 347n.165, 348,
348nn.166,168,169,170,171,
349nn.174,175, 350nn.179,180,
353nn.197,198, 354n.200,
355n.207, 356nn.211,212,215,
361nn.235,238, 362n.241,
365n.254, 366n.262, 376n.318,
377n.332, 378n.340, 379n.343,
478n.160, 542n.411
- Frickenschmidt, D., 227n.61
- Fryde, E. B., 43n.2, 45n.9
- Frye, N., 161
- Fuchs, E., 114, 114n.61, 575n.60
- Fuhs, H. F., 622nn.13,14
- Fuller, R. H., 728n.149, 753n.246,
800n.15, 811n.66, 817n.78,
828n.122, 829n.127, 912n.220,
934n.13, 935n.18, 941n.48,
947n.70, 962n.135, 963n.136,
967n.157, 975n.184, 986n.229
- Funk, R., 90, 90nn.158,159, 91n.164,
92nn.168,169, 93, 93nn.174,178,
94n.185, 117n.87, 120n.100, 133,
162n.95, 201n.104, 224n.44,
238n.116, 240n.127, 245n.149,
259n.195, 260n.196, 261n.198,
272n.226, 275n.236, 278n.244,
284n.259, 287n.265, 288n.269,
289n.272, 294n.291, 352n.190, 387,
388n.7, 389nn.13,17, 409n.60,
436n.171, 471n.125, 479nn.164,166,
480n.173, 481nn.176,177, 483n.185,
486nn.206,207, 487nn.210,212,
488nn.213,215,216, 489n.220,
491n.230, 497n.246, 499n.255,
508n.286, 509n.288, 511nn.293,296,
515n.304, 518n.320, 523n.348,
527n.355, 531n.375, 533n.380,
538n.394, 565n.17, 569n.32,
573n.47, 578nn.70,73,75, 584n.101,
585n.108, 596nn.155,158,159,
597n.161, 599n.168, 603nn.180,184,
611n.220, 612n.224, 616n.244,
622n.12, 627n.39, 629nn.45,47,
631nn.53,54, 635n.69, 646n.108,
650n.127, 653n.135, 654n.143,
656n.148, 664n.186, 667n.195,
668n.203, 670nn.207,208, 671n.216,
672n.217, 677nn.238,240, 678n.242,
679n.250, 680n.253, 711n.77,
715n.100, 717n.105, 718n.111,
721n.119, 726nn.139,142, 727n.144,

- 743n.198, 746n.213, 751n.242,
764n.298, 768nn.307,314, 769n.317,
770n.323, 785n.387, 787n.402,
803nn.27,31, 804n.35, 806n.44,
810n.57, 813n.67, 814n.69, 815n.74,
827n.120, 835n.153, 838n.160,
843n.170, 849n.199, 865n.14,
866n.16, 880n.88, 882n.101,
893n.158, 902n.189, 935n.19,
939n.37, 949n.75, 951n.82,
962n.129, 963n.135, 972n.174,
973n.176
Furnish, V. P., 665nn.188,191,
666n.194, 667n.196
- Gabba, E., 340n.142
Gadamer, H.-G., 102n.13, 131,
131n.148, 133, 134n.1, 139n.14,
141, 141nn.23,24,25, 143, 143n.34,
149n.57, 150n.59, 155n.68,
157n.82, 158, 159,
159nn.85,86,87,89,90, 160,
160n.91, 161n.94, 173
Gafni, I. M., 309n.17, 317n.48
Gager, J., 86, 87n.142
Galloway, A. D., 140n.19
Gardiner, P. L., 54n.3
Garsky, A., 273n.228
Gärtner, B., 588n.124
Geering, L., 935n.19, 984n.224,
987n.231
Geiger, A., 121nn.104,105,106,107,
122nn.111,114, 173n.125, 317n.49
Georgi, D., 67n.58
Gerhardsson, B., 240, 241,
241nn.129,132,133, 242,
242nn.136,137,138, 243n.141, 247,
251, 254, 271, 284n.258, 442n.193,
634, 634n.64, 786n.397
Gerstenberger, E., 478n.159, 592n.137,
593n.143, 594n.144
Gibson, A. B., 141n.26
Gieseler, J. C. L., 236n.107
Gilbert, M., 138n.8
Gilley, S., 25, 140n.18
Glasson, T. F., 461n.89, 464n.109,
845n.183
Gnilka, J., 118, 118nn.88,89,90,91,
368n.274, 378n.341, 379n.344,
420n.106, 430n.153, 473n.136,
481n.176, 484n.193,
487nn.208,211,212, 488n.215,
490n.221, 499n.254, 506n.280,
516n.308, 524n.349, 528n.361,
534n.381, 537n.392, 556n.478,
566nn.18,19, 583n.94, 584n.103,
633n.60, 642n.98, 652n.135,
658n.157, 668n.201, 673n.221,
679n.251, 710nn.72,75, 720n.117,
821n.95, 828n.123, 870n.39,
898n.177, 916n.231, 923n.263,
929n.3, 973n.176
Goguel, Maurice, 28
Goldstein, J. A., 606n.192, 908n.209
Goodacre, M., 24, 878n.83
Goodman, M., 348n.173, 355n.208,
361n.236, 366n.266
Goppelt, L., 122n.111, 168n.111,
357n.218, 451n.31, 491n.228,
549n.449, 572n.39, 573n.46,
641n.95, 647n.112, 652n.135,
661nn.171,173, 780n.366, 809n.51,
902n.192
Goshen-Gottstein, A., 290n.278,
808n.50
Goulder, M., 238n.118, 945n.62,
982n.216
Gourges, M., 616n.244
Grabbe, L., 325n.91, 329nn.102,106,
331n.112, 332n.118, 341n.145
Graf, F., 777n.346
Grant, R. M., 203n.113
Grass, H., 938n.32, 944n.60, 945n.64,
947n.70, 951n.82, 958n.115,
962n.135, 967n.157, 969n.166,
979n.205, 981, 981n.13, 982n.15
Grässer, E., 529n.364
Gray, J., 148n.52
Gray, R., 232n.94, 743n.203
Green, J. B., 211n.154, 574n.53,
864n.2, 865n.12, 874n.66, 876n.73,
880n.91
Green, W. S., 308n.16
Greene-McCreight, K. E., 48n.17,
49n.19, 151n.60
Greeven, H., 665n.191
Gressmann, H., 306nn.5,7, 625n.33
Griesbach, J. J., 70n.65, 71n.72
Griffiths, J. G., 217n.13
Grimm, C. L. W., 46, 46n.13

- Grimm, W., 916n.236
 Gruenwald, I., 326n.95
 Grundmann, W., 352, 352n.189
 Guelich, R. A., 420n.106, 421n.107,
 475n.143, 476n.151, 478n.158,
 506n.280, 530n.371, 569n.31,
 658n.156, 659n.158, 661n.176,
 666n.193, 730n.154,
 767nn.304,305,306, 768n.312,
 834n.144, 835n.151, 899n.183
 Guijarro, S., 369n.276
 Gundry, R. H., 442n.191, 499n.255,
 500n.257, 501n.260, 506n.280
 Gutbrod, W., 642n.98
 Gutmann, J., 358n.220, 359n.226,
 362n.241
 Haag, E., 463n.101
 Haag, H., 801nn.20,21, 818nn.82,85
 Hachlili, R., 357n.219, 358n.220,
 359n.228, 939n.38
 Haenchen, E., 261n.203, 883n.103
 Hagner, D. A., 41n.9, 123n.114,
 642n.99, 752n.244
 Hahn, F., 121n.110, 387n.4, 403n.34,
 701n.27, 704n.40, 728n.149,
 753n.246, 801n.21, 806n.44,
 811n.66, 828n.121, 839n.161,
 896n.172, 902n.192, 912n.220,
 916n.235, 969n.166
 Haider, J., 138n.8
 Haight, G., 58n.16
 Halpern, B., 545n.424
 Halpern-Amaru, B., 545n.429
 Hamerton-Kelly, K., 625n.30,
 674n.226, 675n.229, 676n.238
 Hampel, V., 585n.105, 586n.111,
 715n.100, 750n.237, 822n.96,
 824n.106, 829n.127,
 834nn.144,146, 835n.151,
 840n.165, 843n.170, 846n.186,
 849n.200, 851n.205, 903n.196,
 915n.230, 916nn.233,236, 917n.238
 Hanson, J. S., 541n.408, 702n.31
 Hanson, K. C., 322n.75,
 366nn.265,266
 Hare, D. R. A., 818n.81, 820n.89,
 824n.110, 827n.119, 831n.136,
 834n.146, 837n.155, 838n.160,
 839n.163, 849nn.197,200, 852n.210
 Harnack, A., 30n.16, 32, 67,
 67nn.59,60,68, 68n.60, 74n.89,
 77n.99, 79n.108, 83, 91n.164, 97,
 106, 111, 122, 258n.194, 512n.300,
 624, 970n.172
 Harrington, D. J., 193n.65, 310n.20
 Harrington, H. K., 319n.58
 Harris, H., 58n.17
 Harris, W. V., 369n.277, 370n.281
 Hart, H. St. John, 734n.166
 Hartley, L. P., 57n.11
 Hartman, L., 483n.190
 Harvey, A. E., 116n.74, 123n.118,
 397n.3, 434n.166, 553,
 553nn.467,468, 653n.137,
 692n.305, 709n.67, 710nn.69,74,
 712n.87, 725n.135, 759n.276,
 858n.227
 Harvey, G., 314nn.29,32
 Harvey, V. A., 101n.7
 Hauck, F., 478n.159, 592n.135
 Havelock, E. A., 244n.144
 Havener, I., 186n.28
 Haverly, T. P., 246n.158
 Hawkins, J. C., 72n.76, 73n.78,
 184n.20, 865n.13
 Hay, D. M., 717n.106
 Hays, R., 575n.60
 Hayward, C. T. R., 341n.143,
 544n.422
 Hayward, R., 926n.272
 Hecateo, 314
 Hedrick, C. W., 205n.126, 255n.189,
 446n.8
 Hegel, G. W., 121n.108
 Heil, C., 629n.45, 678n.242
 Heil, J. P., 751n.242
 Heinemann, J., 474n.138
 Heisenberg, W., 143n.30
 Henaut, B. W., 286n.264, 287n.264
 Henderson, I., 226n.52
 Hengel, M., 124n.122, 185n.22,
 186n.30, 242n.135, 253n.185,
 296n.297, 316n.44, 319nn.56,58,
 320nn.60,61,62,63,64, 321nn.70,71,
 322n.75, 324n.85, 331n.110,
 332n.119, 333n.121, 341n.144,
 360n.230, 362n.241, 371n.288,
 448n.13, 452n.38, 484n.193,
 499n.254, 534n.381, 577n.68,

- 578n.70, 579n.78, 597n.161,
605n.189, 633, 633nn.58,60,61,
634nn.62,64, 635n.66, 640n.89,
641, 641n.94, 660nn.167,169,
673n.221, 667n.241,
683nn.270,272, 698n.9, 704n.38,
705n.40, 706, 706n.45, 707,
707n.56, 710nn.69,74,
717nn.104,109,110, 732n.160,
750n.235, 792n.428, 799nn.10,11,
804n.37, 814n.69, 824n.106,
828n.123, 839n.161, 874n.64,
881nn.93,96, 882n.98, 908n.209,
913n.221, 924n.266, 937n.28,
969n.167
Herder, J. G., 68n.60, 236, 236n.107,
237
Heródoto, 43, 308
Herrenbruck, F., 609nn.213,214
Herrmann, W., 65, 65n.48, 104,
104nn.18,19, 110, 111, 984n.224
Herzog, W. R., 481n.176, 504n.274,
690n.296
Heschel, S., 120,
121nn.104,105,106,107,
122nn.111,114, 173n.125, 317n.49
Hesse, F., 698n.12, 739n.177
Hester, J. D., 934n.14
Hezser, C., 369n.277
Hiers, R. H., 76n.97, 78n.102,
528n.361, 537n.390
Higgins, A. J. B., 817n.78, 829n.127,
837n.155, 851n.207, 912n.220
Hill, D., 231n.84
Hillel, 290n.278, 317n.49, 318n.53,
321, 321n.71, 322, 323n.79,
337n.134, 354n.203, 369n.275,
487n.210, 642n.99, 657n.150,
664n.186, 668n.202, 683, 685n.284,
720n.118, 808n.50
Himmelfarb, G., 144n.36
Himmelfarb, M., 418n.94
Hodgson, P. C., 58nn.16,17
Hoehner, H. W., 363n.247
Hoffmann, P., 86n.141, 186n.28,
188nn.38,43, 195n.80, 196n.82,
198, 198n.91, 281n.253, 283n.256,
285n.261, 415n.82, 434n.165,
525n.352, 579n.76, 591n.133,
596n.157, 622n.11, 830n.131,
849n.198, 906n.205, 975n.184,
976n.191, 981n.213, 983n.220
Hofius, O., 213n.165, 221n.33,
803n.29, 828n.123, 847n.192
Hogg, Dr., 252, 252n.182
Holladay, C. H., 764n.299
Holland, D. L., 76n.97, 78n.102
Hollander, H. W., 286n.264, 456n.57,
739n.179, 925n.267
Hollenbach, P. W., 90, 90n.160,
410n.62, 524n.350
Holman, C. L., 552nn.462,464
Holmén, T., 216n.5, 310n.20, 319n.56,
341n.143, 509n.288, 510n.289,
512n.300, 603n.184, 608n.206,
642n.101, 647n.115, 653n.138,
655n.147, 656n.149,
659nn.159,163, 660n.166,
667n.195, 713n.90, 714n.94,
721n.119, 896n.173
Holtzmann, H. J., 72, 72nn.74,76,77,
73, 73n.79, 74nn.87,88, 75n.93,
182, 183n.15
Hooker, M. D., 116, 117n.79,
185n.22, 246n.159, 720n.114,
722n.126, 745nn.208,211,
749n.231, 750n.232, 829n.126,
834n.146, 835n.152, 843n.173,
845n.183, 848n.194, 909n.212,
912nn.219,220, 914n.222,
915n.230, 918n.247, 920n.255
Horbury, W., 585n.104, 699n.17,
700n.18, 718n.112, 818n.80,
824nn.108,109, 825n.111, 842n.169
Horn, F. W., 449n.24, 476n.152,
588n.120
Horsley, R. A., 86nn.137,139, 87,
87n.145, 88, 88nn.146,147,148,149,
88nn.150,152, 89, 89n.154,
90n.157, 93n.177, 94n.183, 97,
120n.100, 122n.113, 192n.64,
193nn.67,68, 195n.80, 197nn.83,85,
205n.124, 245n.148, 248, 249, 250,
250n.173, 286n.263, 289n.272,
294n.289, 320n.65, 324n.88, 348,
348nn.170,171,172, 349, 349n.174,
350nn.179,180, 351n.182, 353,
353n.197, 354n.202, 355,
355nn.208,209,210, 357n.219,
358nn.220,222, 361n.238,

- 362nn.240,241,244, 364,
 364nn.251,253, 365nn.254,258,
 366nn.261,264, 369nn.277,279,
 377n.335, 452, 481n.178, 541,
 541n.408, 584n.103, 588n.123,
 595n.151, 610n.216, 667n.199,
 690n.296, 691n.300, 702, 702n.31,
 703n.32, 710n.70, 711n.79,
 714n.98, 722nn.123,124, 735n.168,
 761n.279, 884n.107, 886n.118
- Horton, F. L., 769n.320
- Houlden, J. L., 652n.135
- Howard, V., 898n.178
- Hubbard, B. J., 959n.117
- Hübner, H., 653n.136, 654n.141
- Hugues, J. H., 430n.152
- Hultgren, A. J., 479n.166, 481n.176,
 487nn.210,211, 488nn.212,213,216,
 489nn.218,219,220, 492n.235,
 493n.236, 497n.246, 498n.251,
 511nn.293,295, 523n.346,
 531n.378, 534n.384, 565nn.16,17,
 573n.47, 579n.77, 585n.108,
 616n.244, 631n.54, 632n.54,
 786n.396, 813n.67
- Hume, D., 138, 138n.10, 143n.34
- Hunt, A., 48n.15
- Hunt, L., 55nn.5,7, 56n.8, 128n.138, 146
- Husserl, E., 143, 143n.34
- Ibn al-Salibi, 660n.169
- Iggers, G. G., 56n.8, 128nn.137,138,
 151n.61
- Ignacio, 434n.166
- Ilan, T., 613n.231
- Ingarden, R., 152n.62
- Irving, D., 138n.8, 148n.52
- Iser, W., 129, 129n.143, 130,
 130n.146, 133, 249, 294
- Isser, S., 331n.112
- Jacob, M., 55nn.5,7, 56n.8, 128n.138,
 146
- Jacobson, A. D., 187n.35,
 195nn.77,79, 369n.279, 673n.221,
 676n.236, 677n.238, 677n.240
- Janiná ben Dosa, 763n.288, 800
- Janowski, B., 453n.41, 701n.25,
 913n.221, 922n.259
- Jasón de Cirene, 311
- Jauss, H. R., 249
- Jenkins, K., 128n.137
- Jenkins, P., 91n.165, 611n.218
- Jepsen, A., 575, 576n.63
- Jeremias, G., 218n.15
- Jeremias, J., 79n.107, 114, 114n.62,
 115, 115nn.63,64,65, 116, 116n.72,
 123n.118, 212n.160, 218nn.14,15,
 272, 272n.225, 274, 274n.231,
 275nn.233,235, 306n.4, 328n.100,
 335n.128, 340n.142, 372n.299,
 373n.302, 417n.92, 436n.171,
 442n.191, 443n.197, 447n.12, 449,
 449n.19, 453n.41, 455n.55,
 457n.71, 459n.85, 463n.96,
 464n.106, 473n.134, 474n.137,
 475nn.144,148, 476, 476n.150,
 479n.166, 481n.176, 483n.189,
 484n.194, 493, 493nn.236,241,
 497nn.246,248, 498n.251, 502,
 502n.268, 508n.285, 511n.293,
 512n.298, 516n.307, 521n.337,
 530n.371, 545n.424, 550, 550n.453,
 551, 552, 562n.3, 572, 572nn.39,43,
 574n.52, 578, 578n.71, 579,
 579n.76, 586n.112, 588n.118,
 589n.129, 595nn.151,152, 604,
 604nn.186,187, 605, 605n.189, 608,
 608n.207, 613n.233, 615n.238, 625,
 625nn.29,31, 626nn.35,36, 627n.40,
 628n.43, 630n.50, 632n.56, 641,
 641n.95, 648n.119, 659n.160,
 661n.174, 680n.253, 682, 682n.266,
 700, 740n.185, 741, 742, 750n.232,
 757, 780n.366, 781n.368, 789n.409,
 790nn.413,415, 792n.424, 799n.8,
 802, 802n.25, 805, 807, 807n.47,
 808, 810, 810nn.55,60, 829n.127,
 831n.137, 849n.200, 870, 870n.39,
 888n.128, 889n.136,
 898nn.178,179, 899n.183,
 903nn.195,196, 912n.219,
 914nn.224,227, 915, 915n.229, 917,
 918, 918nn.245,246, 920n.255, 925,
 927n.279, 942n.53, 943n.56,
 966n.149, 968n.159, 970n.172, 975,
 978n.202
- Jesús, Seminario de, 90, 91nn.161,165,
 92, 93, 93nn.174,176,179,
 240n.127, 259n.195, 261n.198,

- 284n.259, 409n.60, 471n.125,
479nn.163,164,166, 483n.185,
486n.206, 487n.210, 488n.215,
491n.230, 497n.246, 499n.255,
508n.286, 509n.288, 511n.296,
515n.304, 518n.320, 527n.355,
531n.375, 533n.380, 537n.390, 538,
569n.32, 578nn.70,73, 585n.108,
596n.155, 603n.184, 612n.224,
616n.244, 627n.39, 629nn.45,47,
654n.143, 664n.186, 667n.195,
670n.207, 711n.77, 721n.119,
745n.207, 751n.242, 764n.298,
768n.311, 769n.317, 770n.323,
788n.403, 803n.27, 827, 838n.160
Johnson, L. T., 89n.156, 225n.49,
600n.173
Jones, A. H. M., 353n.197
Jones, I. H., 544n.423
Jones, R. N., 768n.308
Joni, 437n.178, 625n.32
Josefo, 163n.102, 179, 181, 198, 232,
308, 314, 316-317, 320, 320n.60,
321, 323, 324, 330n.108, 332, 342,
347, 348, 350, 351, 359n.226,
361n.236, 363, 364, 376n.329, 402,
407, 408, 410, 413n.73, 416n.84,
419, 420, 423, 441, 466n.115,
504n.273, 542, 545, 568n.27,
659n.159, 684n.278, 710n.74,
711n.78,81, 744, 754, 755, 757,
781, 876, 937n.28
Juel, D., 708n.63, 827n.119,
877nn.74,76,77, 923n.264
Jülicher, A., 498n.251
Jüngel, E., 797n.3
Justino Mártir, 185n.24, 222, 222n.36,
437, 552n.466, 596n.158, 740n.185,
757n.269, 778, 941n.47

Kähler, M., 80, 80nn.112,113,114,115,
82, 89n.156, 97, 104, 105,
105nn.21,22,23, 106, 110, 111, 114,
119n.98, 133, 135, 163, 163n.99,
164, 167, 227, 227n.60
Kant, I., 65, 66, 68, 68nn.60,62,
103n.17
Käsemann, E., 112, 112n.50, 114,
114n.59, 115, 115n.67, 122n.111,
156, 156n.79, 229, 229n.72,
537n.390, 641n.93, 790, 790n.413,
830n.131
Kautsky, K., 84n.126
Kaylor, R. D., 88n.147, 366n.267,
465n.113, 478n.161, 480n.173,
600n.171, 601n.175
Kazen, T., 319n.58, 343n.150,
418nn.94,95, 650n.127, 654n.141,
655n.143, 890nn.139,140
Keck, L. E., 58n.17, 89n.155, 90n.157,
106n.26, 113n.51, 114n.58, 117,
117n.80, 125n.129, 138n.11,
139nn.13,16, 143n.32, 162n.96,
168, 168n.113, 173n.126, 243n.139,
287n.266, 318n.53, 372n.300,
383n.2, 388, 481n.179, 482n.182,
490n.221, 511n.296, 556, 558n.485,
594n.144, 615n.239, 657n.152,
691n.301, 785n.387, 789n.409,
797n.4, 816n.77, 878n.82,
891n.145, 921n.258, 984n.226
Kee, H. C., 318n.54, 357n.219,
358nn.220,221,222,223,
360nn.230,231, 362nn.241,242,
374n.309, 680n.253, 755n.253,
764n.299
Kelber, W. H., 237n.115, 241n.133,
242, 242n.135, 243,
243nn.139,141,142, 244,
244nn.143,144,145,147, 245,
245nn.151,153,154, 246,
246nn.155,156,157,159, 247,
247nn.163,164, 248, 248nn.165,
167, 250, 250n.175, 254, 255,
289n.275, 299, 480n.168, 865n.14,
873n.56, 941n.45
Keller, E., 138n.10
Keller, M., 138n.10
Kelly, J. N. D., 38n.1, 798nn.5,6
Kendall, D., 982n.215
Ker, I. T., 140n.18
Kierkegaard, S., 106n.26
Kim, S., 822n.98, 824n.109, 916n.233,
917n.241
Kinman, B., 724n.134
Kirchner, D., 209n.143
Kirk, A., 192n.64, 195n.80, 211n.154,
415n.78
Klassen, W., 666n.194, 869n.33,
870n.36

- Klauck, H.-J., 755n.253, 776n.341, 777n.343
- Klausner, J., 122n.114
- Klawans, J., 278n.244, 418nn.94,95, 419n.100, 655n.146, 897n.176
- Klein, C., 121n.110, 317n.49
- Kleinknecht, K. T., 898n.180
- Klinzig, G., 588n.124
- Kloppenborg, J. S., 25, 75n.93, 91n.166, 92n.170, 171n.119, 178, 186n.28, 187nn.34,36, 188, 188n.38, 189n.47, 191, 191n.58, 192, 192nn.60,63,64, 193, 193nn.65,66,67,69, 194nn.74,76, 195nn.77,78,80, 196, 196n.82, 197n.86, 198, 198nn.89,91, 258n.193, 260n.196, 278n.247, 281n.253, 283n.256, 285n.261, 289n.273, 290n.277, 294n.291, 295n.293, 296, 415n.82, 423n.111, 426n.128, 434n.165, 442n.192, 470n.122, 477n.155, 525n.352, 538, 538n.396, 568n.25, 579n.76, 591n.133, 596n.157, 622n.11, 658n.155, 745n.209, 906n.205, 930n.5
- Kloppenborg Verbin, J. S., 72n.75, 73n.83, 74n.88, 162n.95, 182n.12, 187nn.32,37, 188n.43, 189n.46, 190nn.50,52,53, 192n.61, 194n.70, 199n.95, 228n.69, 279n.248, 289n.275, 296n.297, 354n.204, 358n.220, 361n.239, 369n.277, 370n.284, 373n.304, 387n.5, 478n.158, 490n.223
- Knibb, M. A., 823n.100
- Knox, J., 168n.111
- Knox, R. A., 64n.41
- Koch, K., 462n.93, 823n.103, 830n.129
- Koester, H., 25, 31, 31nn.20,21, 90n.157, 92, 92nn.169,171,172, 93n.174, 95n.192, 96nn.194,195, 97, 135n.2, 178, 184, 184n.21, 189n.47, 192, 192n.60, 193n.65, 195nn.77,78, 197n.86, 201, 201n.104, 202n.105, 203n.110, 204, 204n.120, 205nn.121,122,125, 206, 207n.136, 208, 208nn.137,139,140, 209, 209nn.143,146, 210, 210n.151, 211, 211nn.156,157, 212nn.160,161,163,164, 222n.38, 224n.48, 225n.49, 226n.52, 239, 240, 240nn.124,125, 274n.229, 295n.292, 299n.305, 300n.308, 355n.205, 414, 414n.77, 537n.390, 538, 539, 539n.399, 750n.235, 866n.16, 875n.69, 877nn.74,76, 878n.84, 935n.19, 948n.71
- Kollmann, B., 517n.313, 527n.355, 531n.375, 659n.159, 726n.138, 756n.259, 760n.278, 763n.288,295, 768n.311, 769nn.317,320
- Kraabel, A. T., 331n.114
- Kraeling, C. H., 419n.100
- Kraemer, R. S., 314n.31
- Kraft, R. A., 307n.14, 308n.16, 319n.56, 325n.92, 326n.96
- Krämer, H., 217n.11
- Kselman, J. S., 419n.98
- Kugler, R. A., 908n.209
- Kuhli, H., 368n.272
- Kuhn, H.-W., 296n.300, 710n.74, 711n.78, 874n.64
- Kuhn, K. G., 311, 312n.22, 314, 314nn.32,33, 315n.39, 315n.187
- Kümmel, W. G., 46n.11, 48n.16, 49n.20, 57n.13, 59n.21, 68n.60, 70nn.65,66,67, 71nn.70,71,72, 74n.86, 76n.97, 100n.1, 120, 120n.103, 121n.106, 156n.76, 183n.16, 184n.21, 236nn.106,107,108, 472n.131, 479n.166, 498, 498nn.249,250,251, 499, 499nn.254,255, 500, 500n.258, 501, 501nn.259,262, 502, 502n.267, 503n.269, 508n.285, 512n.302, 522n.343, 528n.363, 529n.367, 530n.373, 534n.381, 800n.15, 815n.75
- Kundsinn, K., 109n.39, 237n.110
- Kupp, D. D., 401n.20
- Kvalbein, H., 517n.314
- Lacocque, A., 822n.97
- Ladd, G. E., 450n.28, 530n.371, 534n.381, 537n.391, 617n.249
- Lambdin, T. O., 201n.104
- Lampe, G. W. H., 43n.3, 705n.40
- Lane, W. L., 139n.15

- Lash, N., 245n.150
 Lattke, M., 453n.40
 Lebreton, J., 28n.7
 Légasse, S., 710n.75, 715n.100,
 872n.46, 873n.55, 874nn.65,67,
 881n.93, 883n.105, 885n.116,
 896n.172
 Lehmann, K., 944n.60, 961n.126,
 967n.158
 Leibniz, G. W., 100n.5
 Leipoldt, J., 968n.163
 Leivestad, R., 431n.159, 436n.171,
 461n.90, 516n.308, 520n.331,
 559n.488, 732n.159, 733n.163,
 740n.188, 815n.75, 826n.113,
 827n.119, 849n.198, 888n.132,
 910n.214
 Lemcio, E. E., 239n.121
 Lenski, G., 320, 594n.145
 Lessing, G., 58n.15, 70n.65, 100,
 100nn.2,4,5, 101, 102, 103, 104,
 105, 133, 136, 138, 139n.12, 140,
 153, 173, 236
 Levenson, J. D., 892n.153
 Levine, A.-J., 657n.153
 Levine, L. I., 352n.191, 355n.210,
 359n.227, 362n.244, 365n.254,
 374n.309
 Levison, J., 743n.204
 Lichtenberger, H., 457n.65, 685n.284,
 881n.96, 922n.259, 925n.268,
 953n.90
 Liddon, H. P., 70n.68
 Liebenberg, J., 290n.276, 293n.287,
 297n.303, 479n.166, 547n.439,
 559n.487, 565nn.15,16
 Lietzmann, H., 28n.7, 819n.88
 Lieu, J., 949n.75
 Lindars, B., 653n.136, 721n.119,
 819nn.87,88, 820n.89, 821n.95,
 827n.119, 834n.147, 836n.154,
 837n.155, 838n.160, 839n.163,
 843n.170, 846n.185, 849n.198,
 851n.207, 854n.218, 877nn.74,77,
 903nn.192,196, 914n.227,
 916nn.232,235, 922n.259, 927n.279
 Lindblom, J., 960n.119
 Lindemann, A., 167n.110, 187n.33,
 190n.48, 191n.57, 193n.70,
 195n.80, 199n.95, **283n.256**,
 290n.275, 387n.5, 486n.205,
 749n.230, 792n.427, 829n.127
 Lipinski, E., 329n.104
 Loader, W. R. G., 646n.111, 653n.138,
 657n.150, 890n.140
 Locke, J., 103n.17
 Loffreda, S., 374nn.307,309
 Lohfink, G., 547n.439, 548n.443,
 615n.238, 617n.249, 678n.244
 Lohse, E., 169n.115, 646n.110,
 647n.113, 724n.131, 779n.354,
 849n.200, 908n.209, 916n.235
 Loisy, Alfred, 28
 Lonergan, B., 145, 145nn.40,41, 146,
 152n.62
 Lord, A. B., 243n.140, 244n.143,
 245nn.152,153, 246n.158,
 247n.161, 254n.188, 256n.190,
 268n.211, 286n.264, 296n.300
 Lövestam, E., 539n.397
 Lüdemann, G., 90, 90n.160, 91n.161,
 203n.110, 275n.238, 405n.41,
 471n.125, 474n.140, 479n.166,
 480n.173, 481nn.176,177, 483n.185,
 486nn.205,206,207, 487nn.210,211,
 488nn.214,215,216, 490n.221,
 492n.235, 493n.236, 494n.243,
 497n.246, 498n.251, 500n.258,
 501n.264, 508nn.285,286, 509n.288,
 511nn.293,296, 515n.304, 527n.355,
 531n.375, 533n.380, 541n.403,
 565n.17, 569n.32, 573n.47,
 578nn.70,73, 585n.108,
 596nn.155,158,159, 597n.161,
 603nn.180,184, 616n.244, 622n.12,
 627n.39, 629nn.45,47, 631n.53,
 632n.54, 635n.69, 646n.108,
 653n.135, 665n.186, 667n.195,
 668n.203, 670nn.207,208, 672n.217,
 676n.234, 677n.240, 678n.242,
 710n.69, 714n.97, 715n.100,
 717n.105, 718n.111, 722n.124,
 743n.198, 745n.207, 764n.298,
 768nn.307,311,314, 769n.315,
 770n.323, 781n.368, 787n.402,
 803n.27, 804n.37, 810n.57, 813n.67,
 815n.74, 835n.153, 838n.160,
 843n.170, 849n.199, 873n.55,
 874n.67, 880n.88, 882n.103,
 883n.103, 893n.158, 902n.189,

- 938n.34, 939n.35, 943n.55, 944n.60,
946n.66, 948n.72, 949n.75, 950n.77,
951n.82, 953n.90, 962nn.129,135,
967n.157, 970n.172, 973n.177,
981nn.211,213, 982n.216, 984n.224
Lüderitz, G., 360n.230
Lührmann, D., 72n.73, 74n.87,
95n.188, 194n.73, 195nn.77,80,
258n.194, 300n.308, 442n.192
Lutero, 48, 48nn.16,17, 49, 50,
62n.36, 156, 156n.76
Luz, U., 199n.96, 274n.229, 398n.5,
433n.164, 434n.166, 443n.196,
478n.157, 488n.215, 556n.479,
658n.156
Maccoby, H., 277n.241, 654n.143,
869n.32
Machen, J. G., 399n.12
Mack, B. L., 94nn.180,185, 122n.113,
162n.95, 189n.47, 190n.51,
193n.70, 289n.272, 300n.308,
352n.190, 353n.195, 355n.207
Mackintosh, H. R., 66n.52
Madden, P. J., 774n.331
Maier, J., 180n.5
Malina, B. J., 155n.72, 436n.171,
504n.274, 553n.470, 607n.198,
776n.338
Manson, T. W., 76n.96, 115n.65,
187n.35, 272n.223, 481n.177,
508n.285, 537n.391, 566n.20,
568n.29, 620nn.1,2, 627n.40,
629n.45, 674n.226, 745n.211,
810n.55, 912n.220
Marcus, J., 451n.30, 527n.356,
530n.373, 568n.29, 651n.128,
675n.228, 768n.310, 769n.316,
773n.329, 779, 779nn.357,359,
837n.155, 846n.188, 847n.192,
876n.73, 878n.81
Marjanen, A., 203n.110
Marrou, H.-I., 163n.100
Marsh, C., 120n.100, 549n.447
Marshall, I. H., 143n.32, 574n.53,
793n.429, 811n.63, 829n.126,
832n.138, 849n.200, 870n.39,
914n.227, 916n.233
Marshall, J. W., 354n.203, 613n.231
Martin, D. B., 979n.206
Martínez, F. G., 323n.78, 418n.94,
463, 754n.248, 888n.131
Martyr, J. L., 847n.192
Marx, K., 542
Marxsen, W., 166n.107, 445n.3,
446n.4, 950n.77, 970n.172,
974n.179, 981n.214, 984,
984nn.223,224, 985, 985n.227, 987
Mason, S., 317n.47, 320n.60
Matthews, S., 84n.128
Matthews, W. R., 68n.61
Matías ben Jarás, R., 647n.113
Maurer, C., 211n.156, 530n.372
Mazza, E., 278n.242
McArthur, H. K., 791n.420, 967n.158
McCane, B. R., 943n.55
McCready, W. O., 685n.284
McDonald, J. I. H., 953n.85
McDonnell, K., 421n.109, 434n.166
McGiffert, A. C., 28, 28n.10
McKay, H. A., 357n.219, 359n.226
McKnight, S., 25, 125n.129, 126n.130,
393n.23, 439n.182, 452n.35,
472n.131, 483n.185, 485n.201,
499n.254, 512n.302, 548n.443,
555n.475, 569n.32, 572n.39,
580n.83, 584n.103, 608n.202,
615n.242, 620n.2, 624n.27,
639n.87, 666n.193, 670n.211,
677n.241, 684n.277, 705n.41,
749nn.230,231, 797n.3, 808n.50,
898n.178
Meadors, E. P., 191n.57, 479n.166,
487n.208, 709n.66
Meier, J. P., 25, 116, 117n.86, 118,
118nn.93,95,96, 119nn.97,98,
120n.100, 122n.113, 124n.121,
144n.39, 162n.96, 179n.2,
202nn.105,109, 274n.229, 275n.238,
292n.282, 310n.20, 317n.48,
318n.50, 319n.57, 320n.62, 321n.70,
322nn.72,73,75,77, 329nn.105,106,
330n.107, 331n.112, 367n.269,
368n.274, 369nn.275,276,
370nn.284,286, 371n.287, 397n.1,
402n.27, 403n.30, 404n.35, 405n.38,
408nn.52,56, 409n.60, 413n.73,
416n.83, 417n.91, 421n.107,
426n.130, 430n.152, 431n.155,
432n.162, 433n.163, 434n.165,

- 437n.176, 438n.179, 440n.184,
445n.2, 453n.40, 455n.53, 470n.123,
471n.124, 473n.132, 474n.141,
475n.146, 476n.150, 477n.155,
478n.158, 480n.173, 486n.205,
492n.234, 493n.240, 494n.243,
500n.258, 501nn.260,264, 502n.266,
507n.284, 509n.288,
512nn.297,301,302, 516nn.306,308,
519nn.325,327, 520nn.329,330,334,
521n.337, 522n.342, 523n.348,
525n.352, 527n.355, 528n.363,
529nn.365,366,367, 531n.375,
537n.392, 538n.397, 575n.60, 581,
581n.85, 582n.89, 583n.92,
584nn.99,101,103, 585n.105,
588n.120, 597nn.160,162, 605n.188,
613n.232, 616n.244, 617nn.249,250,
633nn.57,58,60, 635n.66,
639nn.86,87, 648nn.119,122,
661n.173, 678n.242, 679n.251,
687n.290, 726nn.137,138,139,
729n.151, 748n.225, 749n.226,
751n.240, 752n.244, 753n.245,
754n.251, 758, 758n.272,
759nn.275,277, 761nn.279,281,
764n.298, 765n.301, 767nn.305,306,
768nn.307,309,311, 769nn.315,320,
770nn.323,324, 773nn.326,327,328,
774nn.330,331, 775, 775n.335,
776nn.339,340,341,
777nn.342,343,344, 779n.356,
780n.361, 782n.373, 807n.46,
867n.25, 872n.49, 873n.54
- Mendels, D., 340n.142
- Merkel, H., 209n.146, 210n.151,
499n.254, 511n.296, 524n.349,
528n.360, 549n.448, 641n.94
- Merklein, H., 122n.112, 472n.127,
499n.254, 528n.361, 572n.43,
653n.138, 658n.156, 662n.180,
667n.198, 691n.302, 796n.2,
828n.123, 892n.150, 909n.213
- Merz, A., 118, 118nn.94,95,96, 119,
119n.99, 179n.2, 182n.13, 184n.21,
277n.240, 278n.244, 367n.269,
420n.103, 426n.130, 430n.152,
436n.171, 452, 452n.39, 453n.40,
456n.63, 480n.173, 485nn.201,203,
488n.214, 490n.224, 499n.254,
508n.285, 512n.302, 521n.337,
529n.366, 530n.373, 534n.381,
536n.388, 537n.392, 550n.451,
553n.469, 584n.101, 613n.231,
633n.60, 634n.62, 642n.98, 646n.111,
652n.135, 661n.174, 662n.177,
664n.182, 690n.299, 705n.40,
710nn.69,72, 711n.82, 714n.94,
728n.149, 737n.175, 748n.224,
749n.231, 780n.367, 781n.368,
790n.412, 792n.424, 796n.1, 809n.51,
829n.127, 856n.225, 871n.45,
872n.48, 874n.67, 884n.109, 896,
896n.173, 898n.179, 902n.189, 907,
907n.208, 909n.213, 936n.23,
939n.37, 949n.75, 957nn.108,109,
961n.128, 987n.230
- Metzger, B. M., 274n.232, 415n.79,
575n.55, 762n.281, 930n.7,
938n.34, 955n.98
- Meye, R. P., 581n.85
- Meyer, B. F., 75n.91, 123n.118,
126n.130, 142n.27, 145,
145nn.40,45, 146, 146n.46,
152n.62, 154n.65, 156n.74,
160n.91, 167n.111, 177n.1, 216n.3,
221n.33, 388n.11, 451, 451n.34,
551n.457, 554n.473, 562n.1,
588n.119, 605n.189, 696, 715n.100,
846n.186, 892n.152, 910n.214,
927n.279
- Meyer, E., 28
- Meyer, M., 777n.343
- Meyer, R., 122n.114
- Meyers, C. L., 330n.109
- Meyers, E. M., 330n.109, 352n.191,
353n.193, 354n.201, 357n.220,
359n.228, 373n.306, 939n.38
- Michaelis, W., 981n.211
- Michaels, J. R., 746n.213
- Michel, O., 609n.214, 748n.224,
937n.28, 960n.118
- Middleton, R. D., 64n.42
- Milgrom, J., 319n.58
- Milik, J. T., 684n.280
- Millard, A., 292n.284, 371nn.287,288
- Miller, R. J., 91nn.163,165, 186n.28,
201n.104, 208n.139, 209n.146,
211n.156, 212nn.162,164, 258n.193
- Moessner, D. P., 379n.345, 953n.86

- Moloney, F. J., 207n.134, 679n.251
 Momigliano, A., 228, 341n.143
 Montague, G. T., 421n.109, 434n.166
 Montefiore, C. G., 125n.128, 306n.8, 752n.244
 Montefiore, H. W., 627n.40
 Moo, D. J., 641n.95, 647n.118, 665n.189, 876n.73, 877n.77
 Moore, G. F., 306nn.3,7, 338n.138, 940n.44
 Moore, S. D., 129nn.141,142,143, 130, 130n.144, 131, 131nn.151,152, 152n.62
 Morgan, R., 41n.9, 55n.6, 83n.123, 93n.177, 129n.143, 135n.2, 150, 150n.58, 152n.63, 231n.84
 Morgenthau, R., 187n.37
 Morrice, W. G., 213n.165
 Morris, J., 306n.6
 Moule, C. D. F., 182n.12, 218n.16, 227n.56, 238, 239nn.120,122, 240, 295n.292, 390n.19, 506n.279, 641n.94, 671n.214, 703nn.33,34, 704n.38, 705n.40, 710n.69, 734n.166, 735n.167, 821n.95, 822n.98, 829n.126, 845n.183, 847n.192, 912n.220, 945n.65, 984n.223
 Mournet, T., 24, 238n.118, 250n.176
 Moxnes, H., 121n.104, 123n.114, 310n.20, 369n.276, 540, 540n.402, 541n.404
 Mueller-Vollmer, K., 65n.44, 137nn.4,7, 140n.21, 148n.51, 152n.62, 155nn.68,69, 157n.81, 158n.83
 Mulder, M. J., 345, 370n.285
 Müller, U. B., 824n.110, 906n.204, 923n.263, 975n.188, 976n.194
 Munck, J., 227n.56
 Murfin, R. C., 130, 130n.145
 Murphy, J., 307n.14
 Murphy-O'Connor, J., 330n.109, 373n.302, 374n.311, 376n.329, 411n.65, 710n.75, 719n.113, 775n.333, 883n.105, 939n.39, 943n.54
 Myllykoski, M., 882n.101
 Neale, D. A., 337n.134
 Neander, A., 70n.68
 Neill, S., 119n.100
 Neirynck, F., 72n.73, 211nn.154,156,157, 212n.162, 261n.202, 654n.142
 Neugebauer, F., 231n.83
 Neusner, J., 124n.123, 242n.134, 305n.2, 307nn.12,14, 308n.16, 317n.47, 318, 318nn.52,54, 319, 319nn.55,58, 341n.145, 361n.235, 654n.143, 683, 683nn.269,270, 698n.11
 Neville, D. J., 182n.14
 Newman, J. H., 139, 140n.18, 546n.430
 Newsom, C., 448n.13, 453n.44, 938n.30
 Newton, M., 324n.84, 588n.124
 Nickelsburg, G. W. E., 307n.14, 308n.16, 319n.56, 325n.92, 326n.96, 332n.117, 898n.180
 Niehr, H., 918n.244
 Nielsen, H. K., 784n.384
 Nineham, D. E., 40n.6, 101n.7, 971n.173
 Nissen, A., 664n.182
 Nolland, J. L., 657n.153, 914n.226
 Oakman, D. E., 273n.228, 322n.75, 366nn.265,266, 368n.274, 504n.274, 534n.385, 595n.149
 Oberlinner, L., 830n.131, 898n.177
 O'Collins, G., 696n.3, 982n.215
 Oden, R. A., 557n.484
 Oegema, G. S., 699n.15
 Oepke, A., 780n.366
 Okpewho, I., 250n.176
 O'Neill, J. C., 58n.17, 101n.6, 729n.152,
 Ong, W. J., 243n.140, 244, 244nn.146,147
 Orígenes, 213, 230, 756, 757, 757n.269, 938n.29
 Osiek, C., 673n.221, 675n.232, 676n.238, 678n.244
 Oster, R. E., 358n.222, 360n.230, 372n.298
 O'Toole, R. F., 277n.240, 871n.45
 Otto, R., 776n.338
 Overman, J. A., 542n.411
 Owen, P., 819n.88, 820n.92, 821n.93

- Padgett, A. G., 144n.39
 Paesler, K., 714n.94
 Pagels, E. H., 208n.139
 Paget, J. C., 120n.100
 Painter, J., 678n.244
 Pannenberg, W., 114n.57, 122n.111,
 144n.38, 642n.98, 946n.65,
 968n.163, 976n.195, 981n.213,
 982nn.215,216, 986n.228, 987
 Papias, 74, 74n.90, 185, 221,
 239n.123, 269n.216, 582n.91
 Parker, D. C., 299n.306
 Parker T. H. L., 49n.19
 Pascal, 64, 64n.39
 Paschen, W., 654n.141
 Patrick, D., 453n.40
 Patterson, S. J., 116, 116n.76, 117n.87,
 166n.107, 199n.96, 202nn.105, 108,
 203n.110, 206n.127, 388n.7,
 389n.13, 636n.72
 Pawlikowski, J. T., 122n.111
 Peabody, B., 243n.142
 Peacocke, A., 406n.48
 Pelikan, J., 38n.2, 50n.22
 Pellauer, D., 557n.483
 Perkins, P., 446n.8, 936n.20, 966n.152
 Perrin, N., 68n.63, 82n.122, 113n.52,
 115, 115n.68, 451, 451nn.32,33, 465,
 468, 474n.139, 480n.173, 499n.254,
 509n.288, 512nn.297, 302, 520n.333,
 528nn.360,363, 531n.377, 534n.385,
 558, 565n.17, 578n.75, 627n.39,
 652n.135, 667n.199, 670n.207,
 672n.217, 681n.260, 706n.46,
 742n.198, 745n.208, 780n.366,
 806n.44, 824n.109, 827n.117,
 830n.131, 843nn.171,173, 846n.186,
 851n.206, 887n.122, 902n.189,
 917n.240, 987n.232
 Person, R. F., 303n.314
 Pesch, R., 25, 430n.153, 442n.191,
 473n.133, 483n.185, 492n.234,
 500n.258, 501n.260, 509n.288,
 568n.28, 575n.55, 582n.89, 583n.96,
 597n.163, 603n.179, 639nn.86,87,
 646n.108, 649n.124, 652n.135,
 676n.236, 713n.89, 724n.130,
 732n.159, 745n.207, 760n.278,
 761n.281, 764n.298,
 768nn.307,311,314, 769nn.315,317,
 770n.323, 773n.328, 774nn.330,332,
 776n.340, 787, 787n.401, 835n.151,
 864n.2, 866n.18, 870n.39, 872n.46,
 873n.54, 874n.67, 880n.89,
 898n.180, 899n.183, 902n.189,
 916nn.233,235, 918n.245, 919n.253,
 934nn.13,14, 936nn.20,22,24,
 937n.26, 976nn.191,192
 Petrarca, 43, 44
 Petrement, S., 203n.112
 Pfeiderer, O., 102n.14
 Pilch, J. J., 752n.243, 982n.217
 Piper, J., 666n.193
 Piper, R. A., 72n.73, 196n.83,
 376n.324
 Pixner, B., 323n.79
 Plutarco, 217n.13, 315n.40
 Poirier, J. C., 650n.127
 Polag, A., 186n.28, 281n.254,
 434n.165
 Policarpo, 221, 222n.38
 Popkes, W., 442n.193
 Porter, S. E., 41n.9, 116, 116nn.71,77,
 117, 117nn.79,85,86, 371nn.288,
 289, 800n.15, 899n.184
 Porton, G. G., 321n.68, 322nn.73,77
 Powell, M. A., 41n.9, 129n.141
 Preuss, H. D., 463n.101
 Procksch, O., 622n.19
 Pryke, E. J., 194n.75
 Purvis, J. D., 332n.117

 Quell, G., 625n.31
 Quintiliano, 467n.116

 Räisänen, H., 121n.104, 354n.198,
 568n.28, 653n.137, 706nn.47,49,
 707, 707n.57, 708n.59, 724n.134,
 727n.144, 732nn.159,160,
 882n.101, 934n.14
 Rappaport, U., 365n.254
 Ratzinger, J., 173n.124
 Rau, E., 573n.47
 Reardon, B., 66n.56
 Reed, J. L., 125n.125, 162n.95,
 199n.95, 321n.71, 340n.141,
 343n.150, 348n.173, 349,
 349nn.174,175,177,178, 353n.198,
 354nn.198,199,200,201,202, 355,
 356nn.211,212,213, 359n.228,

- 365nn.254,256, 366n.265,
368n.273, 373nn.303,306, 374,
374nn.307,309,310, 375,
375nn.313,315,317, 376n.321,
377nn.329,334, 336, 378n.340,
504n.274, 554n.472, 605n.188,
690n.297, 721n.121, 723n.128,
735n.167, 745nn.208,209,211,
751n.239, 874n.67, 884n.108,
939n.38, 940n.42, 976n.195
- Reich, R., 343n.150
- Reid, B. E., 752n.243
- Reimar, H., 57, 57n.13, 58, 58n.15,
59, 59nn.20,21,23,24, 60, 63, 74,
75n.94, 87n.144, 97, 100,
100nn.3,4, 103, 111, 120, 120n.103,
133, 138, 224n.44, 491n.231, 703,
703n.33, 943n.56, 964n.142, 985
- Reinbold, W., 864n.2
- Reiser, M., 90n.156, 163n.100,
389n.16, 424nn.116,117,118,
426n.130, 427n.131,
430nn.151,153, 458n.80, 470n.123,
481n.177, 485nn.201,203,204,
486n.206, 487n.209,211,212,
488n.217, 490nn.221,224, 664n.182
- Renan, E., 27, 28n.2, 66, 66nn.54,57,
67n.58, 121, 305n.1, 624, 636, 640
- Rengstorff, K. H., 595n.152
- Reventlow, H. G., 913n.221
- Rhoads, D. M., 129, 129nn.141,142,
325n.91, 365n.254
- Richardson, P., 292n.285
- Riches, J., 40n.9, 63n.38, 102n.14,
123n.118, 430n.153, 451n.31,
536n.389, 652n.135, 828n.122
- Ricoeur, P., 128n.140, 141n.23, 143,
143n.33, 149n.57, 159n.90, 160,
160n.92, 165n.105, 245n.151, 467,
467n.119, 556, 556n.482,
557nn.483,484, 558, 987
- Riesenfeld, H., 240, 240n.128, 241, 242
- Riesner, R., 219n.25, 241n.133,
272nn.222,224, 358n.220,
359n.228, 367n.269, 369n.278,
370n.280, 398n.4
- Ringe, S. H., 671n.211
- Ritschl, A., 66, 66n.52, 76, 76n.95,
121, 640
- Rivkin, E., 886n.118
- Roberts, J. J. M., 699n.14
- Robinson, J. A. T., 38n.3, 208n.137,
431n.156, 845n.183, 853n.214,
854n.224
- Robinson, J. M., 93n.179, 95n.192,
96nn.194,195, 106n.27, 107n.28,
109n.41, 112nn.46,47, 113nn.51,56,
114nn.60,61, 133, 162n.96,
186n.28, 188n.38, 193n.71,
194nn.72,73, 195n.77, 197n.83,
201n.104, 281n.253, 283n.256,
285n.261, 300n.308, 387n.5,
415n.82, 420n.103, 434n.165,
520n.333, 525n.352, 579n.76,
591n.133, 596n.157, 622n.11,
629n.45, 673n.221, 696, 906n.205
- Roloff, J., 114n.57, 388n.9, 574n.55,
575n.60, 730n.154, 884n.109,
967n.154
- Rordorf, W., 226n.52, 967n.156
- Rorty, R., 152n.62
- Rosenbaum, R., 142n.28
- Roth, C., 722n.128
- Rowland, C., 28n.11, 326n.94,
464n.111, 584n.103, 615n.238,
642n.99, 730n.155, 735n.167,
829n.127, 847n.192, 890n.139,
984n.223
- Rowley, H. H., 329n.106
- Rudolph, K., 193n.71, 204n.115,
416n.83
- Rumscheidt, H. M., 106n.27
- Runesson, A., 358n.223
- Rupp, E. G., 46n.10
- Ruppert, L., 898n.180
- Russell, D. S., 456n.61, 458n.78
- Safrai, S., 306n.4, 309n.17,
321nn.68,70, 800n.18, 872n.47
- Safrai, Z., 355n.208
- Saldarini, A. J., 316n.44, 317n.48,
318n.54, 319nn.57,58, 320,
320nn.60,65, 322n.73, 329n.102,
334n.122, 335n.127, 341n.145,
362n.240, 682n.268, 683n.272
- Sanday, W., 72n.76
- Sanders, E. P., 237nn.112,114,
294n.291, 317n.47, 319n.55,
357n.219

- Sanders, J. T., 117n.81, 125, 125n.129, 126, 126nn.130,131, 177n.1, 217n.7, 238n.118, 306nn.3,7, 307n.12, 318, 318n.51, 319, 320, 320nn.60,61, 321n.67, 322nn.74,75, 323nn.80,81, 328n.100, 333, 333n.120, 336nn.131,132, 337n.134, 338n.136, 340, 341, 341nn.144,145, 342n.148, 343nn.149,150, 344n.155, 345n.159, 359n.224, 360n.231, 362n.240, 363n.246, 364, 365nn.254,258, 366nn.261,263,264,265, 372nn.294,296,297,299, 388, 388n.9, 389n.14, 391, 391n.21, 397n.3, 409n.59, 418n.93, 441n.186, 451, 451n.34, 456n.56, 457, 457nn.66,68, 480nn.168,173, 485nn.201,205,207, 511n.296, 521n.335, 523n.348, 527n.355, 528n.363, 537n.390, 541n.403, 544n.418, 546n.432, 548nn.440,442, 549n.448, 572n.40, 578n.70, 604, 604n.187, 605, 605nn.188,189, 606n.191, 607n.199, 608, 608n.206, 615n.236, 617n.249, 641n.95, 642, 642n.99, 646, 648n.122, 649, 650nn.125,127, 652n.134, 653n.137, 657n.151, 658n.157, 659n.163, 660, 660nn.167,169, 683, 683nn.270,272, 701n.28, 711n.81, 720n.117, 721n.119, 722, 722n.124, 733n.163, 749n.231, 752n.244, 793n.429, 800n.15, 808n.50, 843n.173, 871n.40, 884, 884n.107, 885nn.111,117, 886nn.118,119, 887n.122, 888nn.132,133, 889n.135, 890n.140, 907n.208, 929n.3, 973n.176
- Sandmel, S., 307n.14, 317n.49
- Sato, M., 194n.76
- Sawacki, M., 542n.411
- Schaberg, J., 405, 405nn.41,42, 406n.46, 847n.192, 909, 909n.211, 926n.278
- Schams, C., 329n.102
- Schaper, J., 319n.58, 320n.60, 335n.127, 362n.243
- Schenke, L., 936n.22, 942n.52
- Schiffman, L. H., 338n.137, 416n.86, 701n.24
- Schillebeeckx, E., 116n.78, 118n.88, 168n.111, 171n.120, 357n.218, 410n.62, 503n.271, 752n.244, 808n.50, 811n.62, 828n.123, 873n.57, 892n.149, 917n.242, 924n.265, 936n.22, 975n.184, 984n.224
- Schippers, R., 837n.155
- Schlegel, F., 141
- Schleiermacher, F., 64, 64n.44, 65, 66n.55, 68, 70, 70n.64, 97, 103, 147n.51, 155, 157n.81, 696
- Schlosser, J., 125n.129, 471n.125, 474n.141, 484n.192, 493n.240, 520n.331, 714n.96
- Schmidt, D., 745n.209
- Schmidt, K. L., 107, 107n.31
- Schmithals, W., 235n.105
- Schnabel, E. J., 616n.248
- Schnackenburg, R., 187n.32, 409n.57, 412n.70, 534n.384, 551n.457, 572n.45, 577n.68, 653n.135, 662n.178, 664n.183, 671n.212, 821n.95
- Schneemelcher, W., 201n.104, 202n.106, 208n.139, 209nn.143,146, 211nn.156,157,159, 212nn.160,162, 213n.165, 583n.95
- Schneider, G., 865n.13
- Schnelle, U., 182n.13, 185n.22, 200n.98, 208n.137
- Schniedewind, W. M., 700n.20
- Schoenfeld, S., 369n.277
- Schoeps, H. J., 306n.8
- Scholsser, J., 528n.360, 792n.427
- Schottroff, L., 199n.96, 377n.330, 488n.213, 595n.148, 597n.163, 600n.173, 609nn.213,214, 613n.231, 614n.234, 630n.51
- Schrage, W., 221n.33, 358n.221, 479n.166, 534n.381, 599n.169, 618n.252, 633n.60, 641n.95, 652n.135, 657n.153, 658n.156, 659n.160, 665nn.189,190, 668n.201, 671n.214, 673n.222, 679n.251, 689n.294, 692n.304, 961n.126, 962n.130, 967n.158, 981n.211, 982n.215
- Schreiber, S., 454n.51, 698n.11, 701nn.24,28, 702n.30

- Schrenk, G., 625n.32, 626n.36, 627n.40, 632n.56
- Schröter, J., 167n.110, 193n.68, 195n.80, 197n.88, 221n.32, 237n.113, 242n.136, 246n.158, 289n.275, 295n.296, 390n.18, 412n.68, 525n.351, 629n.45
- Schulz, S., 188n.43, 194n.76, 197n.87, 478n.159
- Schürer, E., 306n.6, 317n.46, 319nn.57,58, 321n.71, 322n.77, 324n.87, 325n.92, 328n.100, 331n.112, 336n.131, 347nn.163,164, 348n.168, 349n.175, 358n.221, 359n.226, 360nn.230,232, 363nn.247,248,249, 364n.250, 371n.293, 376n.329, 403n.29, 454n.49, 683n.272, 701n.26, 722n.123, 761n.279, 777n.347, 785n.389
- Schürmann, H., 167n.108, 187n.32, 239n.121, 245n.154, 289n.275, 292n.282, 294n.290, 424n.118, 445n.2, 470n.122, 471n.125, 473n.135, 474n.139, 477n.156, 478n.157, 499n.254, 520n.330, 522n.341, 528n.360, 537n.392, 749n.231, 839n.161, 840n.165, 849n.198, 908n.210, 916n.234, 918n.247, 923n.263
- Schüssler Fiorenza, E., 87n.143, 611n.217, 613n.231, 634n.62, 792n.427, 937n.27
- Schwartz, D. R., 312n.24, 325n.91, 329n.102, 340n.140, 874n.61
- Schwarz, G., 271n.221
- Schweitzer, A., 40, 40nn.6,7, 41, 41n.9, 58nn.15,17, 60n.29, 62, 62n.36, 66n.57, 70n.68, 71nn.68,69, 75nn.93,94, 77, 77nn.100,101, 78, 78nn.104,106, 79, 79n.109, 81, 81nn.117,118, 82, 82nn.119,120, 83, 89, 89n.156, 92, 93, 96, 97, 100n.3, 101n.7, 121, 126, 133, 136, 142n.28, 387, 390, 420n.103, 461n.89, 462, 501, 537n.391, 541, 550, 558, 569, 663, 692, 692n.303, 708, 708n.61, 747, 827, 829n.127, 911
- Schweizer, E., 488n.216, 639n.87, 797nn.3,4, 810n.61, 815n.75, 829n.124, 871n.45, 892, 924, 924n.265
- Schwemer, A. M., 448n.13, 452n.38, 499n.254, 555n.476, 953nn.90,91, 954n.94
- Scobie, C. H., 431n.159, 136n.171
- Scott, B. B., 41n.9, 93n.174, 120n.100, 124n.121, 285n.262, 452n.34, 479n.166, 480n.174, 481n.176, 487n.210, 488n.212, 497n.246, 498n.251, 813n.67
- Scott, J. M., 456n.58
- Searle, R., 153n.63
- Seebass, H., 462n.95, 463n.96
- Seeley, D., 721n.119
- Segal, A. F., 125n.127, 307n.14, 319n.58, 341n.145, 782n.373, 847n.193
- Segundo, J. L., 87n.143
- Seim, J., 122n.111
- Sekeles, E., 882n.100
- Sellew, P. H., 197n.83
- Semler, J. S., 100n.3
- Serzer, C., 949n.75
- Seybold, K., 450n.27, 453n.40, 454n.45, 620nn.4,6, 650n.128
- Shammai, 168, 321, 657n.150, 683
- Shepherd, D., 819n.88, 820n.92, 821n.93
- Short, H. L., 51n.25
- Sievers, J., 318n.53
- Sim, D. C., 301n.312
- Simeón ben Menasías, R., 647n.113
- Simeón ben Shetaj, 808n.49
- Simon, E., 72n.73
- Simon, R., 100n.1
- Skehan, P. W., 544n.422
- Slater, T. B., 822n.96, 824n.109
- Sloyan, G. S., 881n.93
- Smalley, B., 43n.3
- Smallwood, E. M., 364n.250
- Smith, D. M., 207n.135, 457n.64
- Smith, M., 776, 776n.341, 778n.348, 779n.356, 780n.363, 782n.373, 808n.48
- Smith, R., 777n.343
- Smith, W. R., 682n.267
- Snodgrass, K., 813n.67
- Soards, M. L., 847n.192, 865n.13
- Sobrinho, J., 84n.130

- Soskice, J. M., 467, 467n.121, 558, 987
 Spencer, J. R., 50n.23
 Spiegel, G., 148n.53
 Spinoza, B., 57, 100n.1
 Squires, J. T., 891n.142
 Stählin, G., 908n.210
 Stanton, G. N., 200n.99, 246n.159,
 714n.95, 757n.269, 778n.348,
 941n.47
 Stauffer, E., 404n.36, 430n.152,
 618n.253, 642, 652n.135
 Steck, O. H., 425n.124, 482n.184,
 893n.158
 Stegemann, E. W., 594n.146
 Stegemann, H., 307n.10, 368n.272,
 408n.52, 417n.88, 439n.182,
 575n.59
 Stegemann, W., 199n.96, 377n.330,
 488n.213, 594n.146, 595n.148,
 597n.163, 600n.173,
 609nn.213,214, 630n.51
 Stein, R. H., 182n.12, 183n.19,
 184n.20, 194n.75
 Steiner, G., 160, 160n.93
 Stemberger, G., 317n.48, 319n.58,
 320n.60, 321n.70, 322n.77,
 341n.145
 Stenger, W., 521n.337
 Stern, M., 306n.4, 328n.100
 Stinger, C. L., 44n.5
 Stone, M. E., 458n.80, 463nn.98,99,
 825n.110, 974n.182
 Storch, R., 599n.169
 Stowasser, M., 843n.171
 Strack, H. L., 306n.4, 321n.70
 Strange, J. F., 330n.109, 353n.193,
 357n.219, 358n.220,
 373nn.305,306, 377nn.336,337,
 939n.38, 953n.91
 Strasburger, H., 389n.16
 Strauss, D. F., 58, 58nn.16,17,18, 60,
 60n.27, 61, 61nn.31,32, 62,
 62nn.33,34,35,36,37, 63, 66n.57,
 70, 70n.66, 74, 75n.94, 97, 103,
 109, 114, 133, 173, 206, 206n.130,
 216, 435, 435n.169, 541, 751,
 751n.242, 758, 770, 776, 981n.213
 Strecker, G., 116, 116n.75, 118n.92,
 237n.113, 246n.158, 289n.273,
 420nn.103,106, 439n.182,
 642n.100, 707n.58, 828n.123,
 909n.213, 975n.184
 Streeter, B. H., 72, 72n.76, 73,
 73nn.81,84, 182n.12, 183nn.15,16,
 187, 187n.35, 188, 198, 200n.100,
 201n.103, 273n.227, 278n.247,
 433n.165
 Strobel, A., 552n.459, 714n.95
 Stroker, W. D., 95n.190
 Stuckenbruck, L. T., 326n.94,
 371n.287, 754n.248
 Stuhlmacher, P., 231n.86, 289n.275,
 430n.153, 473n.135, 517n.315,
 520n.331, 537n.392, 576n.64,
 658n.156, 665n.187, 714n.95,
 716n.102, 717n.107, 722n.126,
 728n.149, 748n.222, 797n.3,
 808n.50, 828n.123, 829n.126,
 846n.185, 870n.39, 898n.179,
 912n.219, 916n.236, 917n.241,
 919n.249, 943n.55
 Styler, G. M., 182n.12
 Suetonio, 180
 Suggs, M. J., 810n.61
 Sweet, J. P. M., 703n.34
 Tácito, 179, 180, 180n.4, 181,
 365n.254, 710n.73, 779n.358,
 874n.65
 Talbert, C. H., 57n.13, 58nn.15,18,
 59nn.20,21,22,23,24,25, 100n.4,
 491n.231
 Talmon, S., 699n.13, 701n.24
 Tan, K. H., 721n.119, 722n.127,
 725n.136, 733n.163, 892,
 892nn.148,152,154, 893, 893n.155,
 894, 894nn.160,161,162,163,
 896n.173, 919n.252
 Tannehill, R. C., 129n.143
 Taylor, J. E., 408n.54, 410n.62,
 417n.90, 421n.106, 428n.144,
 436n.171, 687n.290, 883n.105
 Taylor J. V., 441n.189
 Taylor, V., 73n.81, 264n.206, 267n.209,
 373n.302, 420n.106, 472n.130,
 473n.133, 492n.234, 503n.269,
 534n.382, 639n.87, 652n.135,
 657n.153, 675n.228, 717n.108,
 724n.130, 736n.170, 768n.310, 787,
 872n.50, 873n.54, 934n.12

- Telford, W. R., 41n.9, 185n.26, 388n.12
- Temple, W., 79, 79n.110, 95, 884n.106
- Thayer, J. H., 46n.13
- Theisohn, J., 852n.210
- Theissen, G., 84nn.125, 127, 85, 86, 86nn.137,138,141, 88, 97, 116, 116n.74, 117, 118, 118nn.94,95,96, 119, 119n.99, 120n.100, 124n.121, 139n.12, 165n.104, 177n.1, 179n.2, 182n.13, 184n.21, 193n.70, 198, 199, 199n.93, 237n.115, 246n.156, 277n.240, 278n.244, 289n.274, 292, 292n.83, 294n.289, 310n.20, 356n.214, 366n.266, 367n.269, 378, 387, 387n.6, 420n.103, 426n.130, 430n.152, 436n.171, 439n.183, 440nn.184,185, 452, 452n.39, 453n.40, 456n.63, 480n.173, 485nn.201,203, 488n.214, 490n.224, 499n.254, 508n.285, 512n.302, 521n.337, 529n.366, 530n.373, 534n.381, 536n.388, 537n.392, 550n.451, 553n.469, 584n.101, 613n.231, 633n.60, 634n.62, 636, 642n.98, 646n.111, 652n.135, 661n.174, 662n.177, 664n.182, 668n.200, 673n.221, 690nn.296,299, 696, 705n.40, 710nn.69,72, 711n.82, 714n.94, 728n.149, 737n.175, 748n.224, 749n.231, 761n.279, 763n.293, 769n.319, 777n.344, 778n.350, 779nn.354, 357, 780nn.366,367, 781n.368, 790n.412, 792n.424, 796n.1, 809n.51, 829n.127, 856n.225, 871n.45, 872n.48, 874n.67, 884n.109, 886n.118, 896, 896n.173, 898n.179, 902n.189, 907, 907n.208, 909n.213, 936n.23, 939n.37, 949n.75, 957nn.108,109, 961n.128, 987n.230
- Thiselton, A. C., 48nn.16,17, 49n.19, 101n.7, 102n.12, 128n.139, 129n.143, 140n.19, 141n.26, 144n.38, 149n.56, 152n.63, 156nn.74,75, 159n.88, 160n.92, 166n.107, 981n.212
- Thomas, R., 245n.148
- Thompson, M. B., 301n.312
- Thompson, M. M., 625n.30, 807nn.46,47, 808n.50
- Thrall, M. E., 963n.139
- Thyen, H., 420n.103
- Tigchelaar, J. C., 323n.78
- Tilly, M., 408n.55
- Tödt, H. E., 188n.43, 387n.4, 783n.379, 828n.121, 834n.146, 846n.185, 851n.206, 853n.211, 903nn.192,195, 912n.220, 916n.235
- Tolland, J., 59n.20
- Tomson, P., 314n.32, 315n.39
- Trautmann, M., 681n.261, 749n.231
- Trocmé, E., 165n.104, 289n.274, 680n.254
- Troelsch, E., 55, 55nn.5,6,7, 57n.10, 84n.125, 101, 101nn.7,8,9,10, 102, 103, 103n.15, 104n.20, 131, 133, 136, 140, 141n.26, 142, 142n.29
- Troxel, R. L., 978n.202
- Tucidides, 43
- Tuckett, C. M., 95n.188, 182nn.12,14, 186n.28, 187nn.32,34, 189n.45, 193, 193nn.66,68, 193n.71, 194n.72, 195nn.77,79, 197n.85, 202, 202n.109, 208, 208n.141, 209n.145, 292n.285, 389n.13, 481n.178, 485n.205, 706nn.47,49, 707n.58, 708n.60, 714n.96, 829n.127
- Turner, M., 574, 616n.248, 687n.290, 714n.95
- Tuttle, N., 102n.12
- Twelffree, G. H., 755n.257, 759n.277, 762nn.283,285, 763nn.294,297, 765n.301, 769nn.315,317, 770n.323, 775n.334, 776n.340, 778n.351, 782n.373, 783n.376, 784n.384
- Tyrrel, G., 79n.108
- Uno, R., 199n.96, 202n.107, 203n.110
- Vaage, L. E., 94n.181, 188n.43, 193nn.70,71, 197n.83, 199n.96, 413n.73, 415n.82, 660n.168, 667n.195
- Valla, Lorenzo, 45, 45n.9
- Van Canghai, J.-M., 529n.365
- van der Horst, P. W., 357n.219, 359n.226, 529n.365, 803n.34, 931n.7
- van der Loos, H., 758n.272
- van der Woude, A. S., 699n.13

- van Henten, J. W., 442n.191
 Van Voorst, R. E., 179nn.2,3,
 180nn.4,5, 757n.268
 Vanderkam, J. C., 323nn.78,80,
 335n.127, 553n.466, 825n.110
 Vansina, J., 219, 219n.21, 249n.172,
 250n.176, 251n.179, 252n.181,
 253n.184, 270n.217, 274n.230,
 293n.287
 Verheyden, J., 485n.205
 Vermes, G., 123, 123n.115, 179n.3,
 275n.234, 323nn.78,82, 341n.145,
 453n.40, 625nn.30,32, 627n.42,
 642n.99, 647n.113, 653n.137,
 658n.157, 661n.174, 668n.203,
 690n.298, 736n.172,
 763nn.288,289, 786n.397, 796n.1,
 799n.10, 800, 800n.19, 808n.49,
 819, 819nn.86,88, 827, 827n.118
 Via, D. O., 487n.212
 Vielhauer, P., 829, 829n.128, 832
 Vieweger, D., 916n.237
 Viviano, B. T., 388, 388n.8, 453n.40
 Vögtle, A., 501n.260, 819n.88,
 828n.123, 830n.131, 911n.215,
 919n.251, 921n.257
 von Campenhausen, H., 936n.21,
 945n.65
 von Martitz, P. W., 799nn.10,11
 von Ranke, Leopold, 55
 Vouga, F., 248n.166, 293n.287

 Wachob, W. H., 225n.49
 Walker, W. O., 243nn.139,140,
 246n.158, 296n.300
 Wanke, G., 622nn.13,14
 Warren, A., 128n.139
 Watson, F., 152n.63, 154n.65,
 158n.84, 166n.106
 Watts, R. E., 915n.230
 Waubke, H.-G., 317n.49
 Weaver, W., 41n.9, 82n.122, 84n.128,
 180n.6, 784n.386
 Webb, R. L., 408n.54, 409nn.56,59,60,
 416n.86, 417nn.88,92, 418n.94,
 419nn.100,102, 420n.106,
 421nn.106,107, 424nn.118,120,
 426nn.127,130, 428n.144,
 430nn.150,152, 439n.182
 Weber, M., 84n.125
 Wedderburn, A. J. M., 929n.1, 931n.9,
 937n.26, 938n.31, 941n.46,
 943n.55, 944n.60, 953n.85,
 964n.142, 968n.159, 973n.176,
 976n.194, 978n.203, 980n.209,
 982nn.215,216, 984n.224, 987n.233
 Weeden, T. J., 24, 252n.182, 479n.168
 Wegner, U., 260n.197, 261n.198
 Weindfeld, M., 317n.49
 Weinstein, D., 43n.1, 44, 44n.7
 Weiss, J., 28, 34, 76, 76n.97,
 77nn.98,99, 78, 78n.102, 79, 89, 96,
 121n.106, 473n.136, 537n.390, 541,
 708n.62, 827, 829n.127, 950n.77
 Weisse, C. H., 73, 73n.85, 74n.88
 Weizsäcker, C., 28, 950n.77
 Wellek, R., 128n.139
 Wellhausen, J., 107, 107n.32, 109,
 112n.48, 113, 113n.55, 170n.117,
 237n.109, 317n.49, 512n.300,
 834n.148
 Wells, G. A., 180n.6, 181n.8
 Wenham, D., 483n.187
 Weren, W. J. C., 814n.68
 Wesley, J., 64, 64n.41
 Westcott, B. F., 71n.68
 Westerholm, S., 646n.110, 647n.117,
 648n.122, 650n.127, 651n.129,
 653n.138, 654n.143, 657n.153,
 659n.159, 660n.165, 662n.177,
 683n.272
 Wheelwright, P., 451
 White, L. M., 91n.165, 331n.114
 Whitelam, K. W., 620n.6, 621n.7
 Wilkens, U., 936n.20, 945n.65,
 956n.107, 966n.152, 969n.167,
 981nn.211,212
 Wilcox, M., 769n.318
 Wiles, M., 798n.7
 Williams, F. E., 209n.143
 Williams, G. H., 47n.14
 Willis, W., 453n.40
 Wilson, R. M., 201n.104, 202n.106,
 208n.139, 209nn.143,146,
 211n.156, 212n.160, 213n.165,
 583n.95
 Wimsatt, K., 128n.139
 Wink, W., 409n.58, 411n.64, 413n.75,
 521n.337
 Winnige, M., 336n.131

- Winter, D., 116, 116n.74, 120n.100,
 124n.121, 177n.1
 Winter, P., 711n.82
 Wischmeyer, O., 638n.81
 Wise, M. O., 371n.287, 701n.24,
 784n.386
 Wisse, F., 543n.413
 Witherington, B., 41n.9, 93n.176,
 94n.182, 120n.100, 288n.269,
 324n.85, 436n.172, 585n.106,
 611n.218, 613n.231, 635n.67,
 641n.93, 724n.134, 731n.157,
 733n.163, 734n.164, 735nn.167,169,
 748n.222, 749n.226, 750n.235,
 752n.244, 792nn.426,427, 800n.18,
 807n.47, 808n.50, 811n.63, 813n.67,
 815n.75, 829n.126, 834n.146,
 853n.211, 908n.209, 910n.214
 Wolff, H. W., 912n.219
 Wolterstorff, N., 153n.63
 Woolston, T., 59n.24
 Wrede, W., 31, 80, 81, 82, 83n.123,
 96, 96n.193, 108, 109, 133, 150,
 169, 206, 216n.4, 706,
 706nn.47,49,50,52,53, 707,
 707nn.54,55,58, 708, 708n.59, 709,
 727, 730
 Wright, B. G., 343n.150
 Wright, D. P., 768n.308
 Wright, N. T., 28, 29, 92n.173, 93,
 93nn.176,177, 94n.182, 119n.100,
 120n.102, 125, 125n.129, 126,
 126nn.132,133,134,135, 144n.39,
 146, 146n.47, 156, 156n.80, 177n.1,
 216n.6, 217n.7, 250n.176, 388n.11,
 419n.102, 443n.197, 450n.26, 452,
 452n.35, 456, 456n.58, 457,
 457n.67, 465, 465n.113, 466n.114,
 467nn.117,121, 483nn.185,190,
 485n.201, 487n.210, 512n.302,
 518n.319, 528n.359, 530n.371,
 531n.377, 541, 543, 543nn.414,415,
 544, 544nn.419,423, 546, 547,
 547nn.433,434,435,436,437,438,
 548, 548nn.441,444,446, 549n.447,
 550, 550n.452, 558, 558n.485,
 572n.40, 580nn.81,83, 584n.103,
 608n.207, 616n.246, 657n.152,
 670n.211, 671n.211, 677n.238, 696,
 696n.6, 706n.46, 710n.69, 714n.95,
 716n.102, 717n.107, 722n.127,
 733n.163, 735n.168, 738n.176,
 749n.230, 813n.67, 843n.172,
 845n.183, 847n.192, 870n.39,
 878n.81, 884n.107, 892n.152, 894,
 895, 895n.169, 896, 911n.216
 Wright, R. B., 336n.131, 700n.19
 Wright, S., 467n.117
 Würthwein, E., 572n.43
 Yarbrow Collins, A., 828n.122,
 840n.166, 843n.171, 864n.2,
 878n.84, 941n.45
 Yamauchi, E., 760n.278,
 779nn.354,357
 Young, B. H., 125n.129, 521n.336
 Young, E., 245n.150
 Zahrnt, H., 106n.26
 Zeiler, J., 28n.7
 Zeitlin, S., 315n.37, 351n.187
 Zeller, D., 196n.83, 197n.83, 199n.96,
 752n.243
 Zias, J., 882n.100
 Zimmerli, W., 913n.221
 Zimmermann, A. F., 219n.20

Índice analítico

- Abba, 624-27, 808
Akiba, 847
Alianza, 334-36, 338, 344
 nomismo aliancista, 345
 nueva alianza, 587, 590, 919, 921, 923, 927
 renovación de la alianza, 457, 580, 587
'amen (en verdad), 789-90
Amor al enemigo, 666-68, 705
Amor al prójimo, 616, 663-65, 669, 690-92
Analogía, 140-42
Ancianos, 328-29
Antítesis, 658-59
Apocalíptica, 464, 549
 alejamiento de la, 93, 830
Apocalípticos, Escritos, 325-26
Apócrifo de Santiago, 209
Apostólica, Tradición, 222-23, 270
Arqueológicos, Datos, 320, 343, 349, 351, 354, 356, 357, 386, 541, 939-40
Arrepentimiento, 418-20, 571-73, 577, 579-80, 605, 608-609, 688

Banquete mesiánico, 457, 468, 491-94, 549, 684, 729
Barrabás, 874
Bartimeo, 726
Bautismo como metáfora, El, 428-29, 904-906, 910-12. *Ver también* Juan el Bautista, predicación

Betsaida, 364, 373, 373n.305, 376n.329, 636, 674, 767n.306
Bienaventuranzas, 476-79
Búsqueda del Jesús histórico, 39-42, caps. 4-5
 la nueva búsqueda, 111-19
 la tercera búsqueda, 119-27

Cafarnaún, 373-75, 377-78, 595, 636, 673-74
Caifás, 711-15, 720nn.117, 118, 733, 735-36
Caná, 377
Carismáticos itinerantes, 85-86, 291-93, 378, 387, 636-37, 646n.111, 668n.200, 673, 674n.223, 690n.296
Celo, 312, 324, 337n.135
Cesarea de Filipo, 378-80
Cielo, 461, 468, 491, 492, 559
Circuncisión, 230, 345-47
Comidas en común, 523, 680-90, 692, 729, 954, 958
Comunidad abierta, 686-90
Contradicciones, 58-60
Corbán, 648
Corozán, 373n.305
Cristo de la fe, El, 79-82, 90, 105, 110, 163
Cristología "desde abajo", 59
Criterios, 115-17, 122, 126n.132, 132, 234-35, 384, 389-91, 488n.215, 497n.246, 537n.390, 584n.101, 914
Crítica científica, 57-61

- Crítica formal (o de las formas), 107-10, 118, 164-65, 178
 forma original, 245, 298, 389, 477n.155, 487n.210, 493n.240, 759, 762n.281, 902n.191
 forma pura, 237, 290
 Crítica narrativa, 129, 155-56
 Cruz, Evangelio de la, 210
- David, 753-54
 Deuda, 595
 Deístas, 57-59
 Dialogado, Evangelio, 208-209
 Diezmos, Pago de, 659
 Dios: Padre, 624-32, 672, 689, 691, 805, 816
 el Padre, 626n.35
 nombre de, 622-24
 Padre de Jesús, 626
 Rey, 453-56, 474, 535, 620-24, 689, 893-94. *Ver también* Shemá
 santidad de, 622-24
 temor de, 621-24
 un Dios, 342, 351, 455
 Discípulos, 219, 271, 562, 571-80, 585, 589-90, 613n.232, 617-18, §14 esp. 632-40, 686-92, 724-26, 733, 858
 discípulo amado, el, 938, 948, 951-52, 960
 el niño como modelo para los, 626-32
 filiación del discípulo, 809, 816
 Divorcio, 655-58, 690
 Doce, Los, 391, 581-85, 590, 613-14, 617, 750, 809, 919n.251
 misión de, 198-200, 291-93, 296, 471, 613-14
 Dogma, Alejamiento del, 42, §4
- Elección, 342-44
 Elías, 431-32, 974. *Ver también* Juan el Bautista, como Elías
 Escatología, 75-79, 81, 93, 97, 462-65, 470n.123, 483n.191, 541, 549-56
 expectativas judías, 455-67, 478, 505, 559, 755
 inversión escatológica, 476-82, 621, 643, 738
 realizada, 497, 512-13
 tribulación escatológica, 429
- Escribas, 329, 885-86
 Esenios, 322-23. *Ver también* Qumrán
 Espíritu, 426-28, 434-38, 441, 529, 741n.190
 retirada del, 743n.204
 Eunucos, 679n.251
 Evangelio, 445-46, 503, 574
Evangelio de Tomás, 91-92, 95-96, 171-72, 201-206, 384, 414-16, 511n.295, 538-40
 desescatologizado, 471n.124, 477n.156, 485n.203, 485n.205, 490, 489n.220, 491n.229, 497, 510nn.291, 292, 511, 540
 Evangelios como biografías, Los, 227-29
 Exorcismos, 753-56. *Ver también* Jesús como exorcista
- Familia, 660, 672-80, 691-92
 Fariseos, 123-25, 317-22, 332, 335-37, 341, 343, 360-63, 602-604, 607-608, 637, 642, 646, 649-50, 680, 683-84, 686-87, 697, 884-86, 889n.137, 925
 Fe, 38-39, 57-59, 68, 81-82, 97, 103-105, 141, 160, 164, 574-76, 628-32
 centralidad, 100-103, 139-40, 163-72, 383
 de Jesús, 105, 114n.61, 575
 de los discípulos, 165-67, 169-72
 e historia, 39, 41-42, 50-53, 59-61, 63, 79-82, 96-97, 99-105, 110, 133-34, 146, 170, 177
 en Jesús, 574-75, 858-59
 Fuentes, 70-75, 89-92, 95-97, 104, 108-109, §7, 301
 Fundamentalismo, 139, 338
- Galilea, 346-47, 368-79
 y el dominio romano, 363-67
 primavera galilea, 75
 Gentiles, 400n.17, 457-58, 614-17, 722n.128
 su peregrinación escatológica, 457-58, 615, 722-23, 892-94
 Gnosticismo precristiano, 202-205, 207n.136, 209-10
- Halaká, 321n.68, 641, 648-51, 661-63, 788

- Helenistas, 330, 333
 Herencia, 448n.17, 458, 586
 Hermenéutica, 39, 99, 127-32, 133-47
 círculo hermenéutico, 154-58, 160-61, 166
 como diálogo, 160-61
 dos horizontes, 159
 preentendimiento, 157-58
 principios de, 45-46, 49, 54-57, 62, 64, 68-69, 75, 100-103, 110-11, 147-61
 significado pretendido, 128-32, 154, 157-58
 Wirkungsgeschichte, 130-31, 158-60, 165-66
 Herodes Agripa, 363
 Herodes Antipas, 211n.158, 347, 350, 352, 363, 365, 367, 375, 377-78, 407, 439-40, 519, 711n.78, 731n.157, 742, 747
 Herodianos, 329, 377n.333, 718n.112
 Hijo de Dios, 799-802
 Hijo del hombre, 92, 387, 390n.18, 430-31, 470n.123, 473n.133, 489n.219, 497n.246, 499-501, 523n.348, 549, 603n.184, 644-45, 745, 976
 apocalíptico, 817, 821-30, 841-50, 917
 días del, 850-51
 influencia de las *Parábolas de Henoc*, 852-53, 857
 modismo, 817-21, 827-30, 832-41, 855-56
 promesa del, 853-55, 857
 uso por Jesús de la expresión, 830-41, 855-58
 viniendo sobre las nubes, 895
 Historia, 39, 54-57, 128
 alejamiento de la, 42, §5
 conciencia histórica, 43-44, 140n.22
 conocimiento histórico, 140, 158-60
 filología histórica, 44-45, 147, 151, 153
 hechos históricos, 137, 143-44, 388, 391
 historicismo, 55-57, 144, 158-60
 historiografía, 136-47
 método histórico-crítico, 55-57, 100-103, 110-11, 127, 136-45, 160, 173n.125, 811, 817
 texto histórico, 147-49, 152-54
 Hosanna, 724
 Ídolos, 342-44
 Iglesia, 587-88, 691
 Ilustración, La, 53-57, 63, 69, 101, 103, 127, 173
 Implícito, Autor/lector, 129
 Impuestos, 365-66, 594-95, 609-10
 Infierno, 491
 Interpretación, 47-49
 Investigación científica, 53-56, 127-28
Ioudaios/judío (de Judea), 313-14, 340-41, 347-48, 351
 Isafas, Influencia de, 425, 427-28, 517-18, 566, 590-91, 748
 Israel, 313-16, 334-40, 342-46, 351, 379, 814
 rebaño de Yahvé, 585-86, 590
 restauración de, 88, 119n.100, 126, 388-89, 451, 544, 558n.485, 572n.40, 580-90, 617, 619, 685, 690, 891, 894, 920
 Jerusalén, 331, 340-41, 379-80
 entrada de Jesús en, 863-64, 893-94
 Jesús: intención u objetivo, 59-60, 561-63, 571, 691-92, 696-97, 721, 724, §§17.3-4
 acusado de ser un falso mesías, 391
 afirmación cristológica, 510n.289
 arresto, 872
 autoridad, 787-93
 bautismo, 397, 409-11, 414, 433-34, 438
 no bautizó, 687-89
 característico, 117, 388, 392, 468-70, 503-504
 carismático, 796n.1
 como profeta, 391, 742-52, 796, 898, 952
 acciones simbólicas, 749. *Ver también* Profeta
 taumaturgo, 755
 conciencia mesiánica de, 66, 227, 696, 698, 738, 834n.146
 conciencia profética, 747-52
 contexto histórico, §9
 dogma de, 82, 569, 747, 881, 904
 educación, 368-72
 educación, 369-71

- el galileo, 347, 386, 391
 el Jesús neoliberal, 89-97, 121-22, 171
 el judío, 32, 118-23, 136, 305, 309-10, 310n.20, 331-33, 346-47, 351-52, 371-72, 386, 397n.1
 en perspectiva sociológica, 83-89, 97, 217-18
 escucha de, 562-71, 661
 esperanza de triunfo final, 845-48, 853-55, 856-59, 921-27, 975-76
 exorcista, 524-31, 749, 756-57, 759-64, 764n.307, 778, 782-84, 787, 792, 796, 838, 890. *Ver también* Jesús sanador
 experiencia, 435-38, 442, 657n.151
 experiencia religiosa, 63-69, 97, 103-105
 familia, 368-69
 hijo de David, 400-402, 408, 709, 715-18, 723-26, 730-31, 735-38, 754, 785, 795-96
 Hijo de Dios, 400-402, 406-407, 434-38, 706, 715, 763, §16.2, 811, 815
 Hijo del hombre, §16.3-6, 900-904, 909-10, 917, 920, 922-23. *Ver también* Hijo del hombre
 idea de sí mismo, 816, 858-59, 919-20
 impacto de, 166-71, 287-91, 304, 383-85, 389-92, 398-400, 437, 470, 565n.17, 634, 664, 689, 696-97, 728, 738, 741, 795, 809, 931-32, 936, 968-69, 973, 982-85
 influencia cínica en, 85-86, 94, 122n.113, 193, 352-55, 413n.73, 482n.182, 595n.148, 613n.231, 630n.50, 667n.199, 673, 781, 786n.395
 Jesús histórico, 78-82, 89-90, 96-97, 99, 104-105, 110-16, 119n.98, 161-64, 695, 759, 931
 maestro, 219, 270-73, 391, 563-64, 785-93, 796-97
 Mesías, 59, 62, 400, 434-35, §§15.2-5, 708-16, 727-29, 730-39, 795-96, 848
 milagros, 517-18, 725-26, 729-42, 745, 753, 756-84
 sobre la naturaleza, 770-76 y fe, 574, 780-81
 misión, 397n.2, 502-503
 muerte, 97, 709-11, 813, 875-81
 espera, 440, §17.4
 fecha, 367, 863
 razón, §17.2
 responsabilidad, 322, 874-76, 953, 956
 sentido para Jesús, §17.5
 nacimiento, 398
 de una virgen, 401-402, 404-406
 en Belén, 403-404
 fecha, 367
 historicidad, 402-407
 ilegitimidad, 405-406
 oración de, 782, 802-809, 815-16, 859
 Pablo y su conocimiento de, 181-82, 224-27, 653n.139, 655-58, 663-67, 735n.167
 piedad de la Torá, 372, 660-62
 portavoz de Dios, 797, 859
 preocupación social, 504
 proceso de, 709-16, 737, 873-76
 "plus" escatológico, 796-97, 811
 profeta escatológico, 192n.60, 859
 rechazo de, 486, 564, 569
 revolucionario, 703-705, 721, 729-31, 738
 rey de los judíos, 709-11, 716, 729, 736
 sabiduría de, 92-93
 sanador, 391, 518, 536, 706, 749, 764-70, 782-84, 796
 imposición de manos, 778-79
 resurrección de muertos, 517
 técnica, 778-80. *Ver también* Jesús exorcista; Jesús y la magia
 Santo de Dios, 762
 seguimiento de, 576-77, 579
 sepultura, 881-83, 932
 su conciencia escatológica, 784, 792-93
 su ética, 691
 su existencia, 181-82
 tentaciones de, 731n.158
 transfiguración, 500, 563n.7
 unción, 432-38
 vida íntima, 104, 109-10
 visto como fariseo, 642
 y el Bautista. *Ver* Juan el Bautista

- y el diezmo, 372
- y el Espíritu, 796, 837-39
- y la Ley, 350, 640-63, 884-85
- y la magia, 527, 529n.366, 756-57, 776-82
- y la Sabiduría, 792, 815n.75
- Jesús recordado, 167-69, 220-22, 225, 287-94, 304, 385, 391-92, 562, 587, 634, 647, 650, 657, 662, 664, 696, 724, 759, 761-64, 768-70, 775, 780, 782, 787-88, 791-93, 844, 856, 859, 899, 904, 921, 948, 951, 954-57, 960, 968-69
- Jesús, Seminario de, 89-94
- Jesús, Tradición de, 33, 85-86, 107-10, 171-74, 218-19, 224-27, 381, 383-93, 562-63
- capas o estratos, 238-39, 297-98, 383n.2
- carácter oral de la, 33, 73n.84, 119, 235-300, 302-304, 385, 389-90, 392-93, 440, 477n.155, 487n.210, 491n.230, 500, 508n.284, 509, 515, 539, 581-82, 603, 638, 645, 651-54, 655-57, 708, 724, 728, 746, 758, 761-63, 767, 773, 788n.403, 804n.35, 805, 813-14, 865-66, 883, 901-902, 916n.233, 934-37, 948n.71, 956-57, 964-69
- comunicación oral, 244-48, 287-89, 295, 297-98, 303-304, 360, 385, 391, 393, 535, 664, 669n.205, 677n.240, 772-73, 775, 789, 810, 832, 835n.152, 855, 865-66, 872-73, 878n.84, 880-83, 901-905, 916-17, 934-37, 973
- en arameo, 271-72
- núcleo, 936n.24
- origen prepascual, 167n.108, 245, 294
- paradigma literario, 254, 269, 273, 281, 297, 389, 393, 865-66
- paradigma oral, 303, 389-90
- segunda oralidad, 184, 202, 244, 246-49, 300
- series de tradición, 294-96, 477, 496, 508, 513-15, 524-26, 538, 570n.34, 577
- traducción al griego, 293, 834-37, 840-41
- y formación de comunidad, 217-18, 286-302, 385, 503, 523, 582-85, 634, 645, 931, 971, 983-85
- y profecía, 229-35, 286, 302, 379
- José de Arimatea, 617, 882-83, 936n.21, 943n.55
- Juan el Bautista, 345-48, 351, 386, 379, 391, 397, 407-40, 826, 899, 906-907, 910
- bautismo de, 415-22, 687-88
- bautismo de arrepentimiento, 418, 420-21
- bautismo de preparación, 421-22
- comienzo del evangelio, 411-15, 438
- como Elías, 413
- como profeta, 742-43
- diferencias entre el Bautista y Jesús, 513-24, 796
- expectativa escatológica, 426, 429
- Jesús, discípulo de, 409-11, 484-85, 520, 788
- Jesús, separado de, 411, 441, 490-91, 524, 536, 539, 687
- predicación, 422-32
- bautismo con Espíritu, 426-30
- el que viene, 430-32
- juicio/castigo, 424-30, 910-11
- redivivo, 742, 925
- su muerte, 439-40
- Juan, Evangelio de
- valor histórico del, 70-71, 178, 206-208, 384
- Judaísmo, 305-13, 315-16, 338-46, 386
- diáspora, 306, 312, 325-27, 331, 589-90
- disputas sobre el calendario, 335, 345
- en contraste con el cristianismo, 120-23, 640-43
- indicadores de identidad, 349, 354.
- Ver también* pilares del judaísmo
- judaísmo común, 332-34, 352
- "judaísmo tardío", 121, 308
- legalismo, 640-43
- nueva perspectiva, 124-25
- pilares del judaísmo, 339-46
- separación de los gentiles, 343, 346, 684, 686
- tendencia a la escisión, 334-39, 342-46, 386, 460-61
- Judas Iscariote, 582, 584, 712, 868-70

- Judío, 313-15, 338, 340-41
 Juicio final, 458-59, 485-91, 518, 536, 540, 549, 616, 815, 910, 920
 Justos, 335-36, 344, 602, 606-608, 617
- Ley. *Véase* Torá
- Maestro de Justicia, 785-86
 Maestros, 218-19, 302
 Magia, Definición de la, 777. *Véase también* Jesús y la magia
- Marcos, Evangelio de
 Evangelio secreto de, 209-11
 prioridad marcana, 71-75, 178, 182-85, 268, 303
- María
 madre de Jesús, 398-99, 404-406, 611
 Magdalena, 611-12, 617, 933-39, 947-49
 y Marta, 612, 617
María, 567, 654n.141, 837, 838, 841, 903, 909, 924, 926
 Mateo, 375-76, 582-83, 609-10
 Memorización, 241-42, 271
 Mesías, 431-32, 438, 847
 esperanza del, 456, 518, 698-703, 722, 738
 expectativa de Qumrán, 519, 685
 = Hijo de Dios, 799-802, 858. *Véase también* Jesús, Mesías
 sacerdotal, 738-39, 796
 supuesto rey mesiánico, 709, 730-32
- Metáfora, 428, 798
- Metanarración, 56, 128, 321, 459-62, 466, 469, 540-49
- Milagro, 54-63, 74, 97, 138
- Miqwaot, 320, 342, 343n.150, 349, 354
- Misticismo, 323, 326
- Mito, 61-62, 435, 460, 557-58
- Modernidad, 54-57, 459-60, 540-41
- Mujeres, 378, 400n.15, 610-14
- Nazaret, 352, 355-56, 368-69, 372-73, 377, 594-95
- Nueva creación, 458, 460
- Objetividad, 142-45
- Oración, 630-32, 638
- Pablo, conversión de, 255-57
 conocimiento de Jesús. *Véase* Jesús, Pablo y su conocimiento de
- Padrenuestro, 273-75, 473-76, 478n.45, 595, 622-24, 626-27, 630-32, 638, 669-71, 808
- Palestina, 307-308
- Parábolas de Jesús, 388, 390, 446, 566-69, 786
 contrastes duales, 523n.347, 547
 de crecimiento, 531-34
 de crisis, 483n.186, 494-98
- Pasión
 predicciones, 900-904, 915
 relato de la, § 17.1
- Pecadores, 89, 114, 335-38, 346, 523n.348, 602-610, 617, 643, 680, 748-49
- Pedro, 74, 184, 222-24, 373nn.302, 305, 576, 382, 383n.96, 617, 634, 728, 934-35, 948-52
 confesión de, 728-29
 Pedro, Santiago y Juan, 222-23, 584n.103, 617
- Perdón, 418-20, 669-72, 692, 887-88 en Galilea, 360-63
- Pilato, 366, 710, 716-17, 730, 736, 863-64, 873-76, 886
- Pobres, 400n.16, 478n.159, 590-602, 617, 621, 643, 690-91, 749
 ricos/pobres, 596-600, 690
- Positivismo, 55-57, 144-45
- Posmodernismo, 127-32, 147, 151-52, 157, 174, 540, 549
- Primera multiplicación de los panes, 729-30
- Probabilidad, 136-40
- Profecía, 551-54, 557
 falsa, 554
 no cumplida, 551-56
- Profesionales, 320, 328, 362n.240
- Profeta
 Elías, 740-41, 755, 769n.315
 como Moisés, 740, 749n.230, 651, 755
 escatológico, 741, 748, 750-52, 792
 expectativa judía, 740-41
 profetas de señales, 466, 743-46, 749, 755, 781
 rechazo de los profetas, 814, 898-99

- simbolismo profético, 907. *Ver también* Jesús como profeta
 Prostitutas, 607n.201, 613
 Protestantismo Liberal, 63-69, 76, 82, 106
 Pueblo/gente de la tierra, 329, 604
 Pureza, 318-20, 322, 335, 342-46, 372, 651-55, 683-84, 690, 889-91, 897
 lavado de manos, 649-51
 puro e impuro, 342-44, 345-46, 349, 643, 649-50, 652
 Q, 72-74, 91-93, 95-96, 171, 178, 185-200, 278-86, 295-96, 384-85, 538-40, 902n.189
 acceso a Jesús, 388, 539
 arameo, 199n.94
 carácter cínico de, 193, 353-55
 comunidad de, 188-91, 197-98, 300
 documento, 185-88, 196, 285, 303
 falacia de un documento por
 comunidad, 189-91, 198, 300, 327, 539
 la Torá en, 658n.155
 redacción de, 191-98, 414, 490, 538
 Quinto evangelio, 80, 164, 305n.1
 Qumrán, 323, 327, 335, 341, 685-86, 729
 alusiones a Qumrán en la tradición de Jesús, 646n.110, 666n.194, 685-86
 comunidad sacerdotal, 588, 685
 Realismo crítico, 145-47
 Recaudadores de impuestos, 89, 114, 375, 602-604, 609-10, 680, 749
 Recompensa, 491-92, 596n.158
 Reforma, La, 47-51, 136, 147
 Regreso del destierro, 456, 465, 518n.319, 544-49, 580n.81, 608n.207, 670n.211, 749n.230, 896
 Reino de Dios, 67n.60, 75-79, 94, 390n.18, 391, §12 esp. 445-55, 535-37, 559, 561, 586, 595, 782
 central en la predicación de Jesús, 445-50, 535, 689, 697, 816, 858-59
 como metáfora/símbolo, 88, 93, 126-27, 465 70, 556-60, 561, 895
 del cielo, 446n.7, 479n.165
 en la literatura judía, 447n.13, 453-55
 encarnado en Jesús, 798
 futuro/venidero, 469, §12.4, 511-13, 549-56, 616-17, 662-63, 689, 815, 891-92, 910, 922-24, 927
 inminente, 498-504
 misterio del, 896-97
 presente, 469, §12.5
 reino sapiencial, 542-43, 689
 significado, 450-53, 465-68, 619
 viviendo a la luz del, 663, 664n.198, 671-72, 681, 686, 689-92, 858
 Renacimiento, El, 43-47, 49-51, 57, 127, 136, 173
 Respuesta del lector, 130
 Resurrección, 59, 429, 459, 549, 924-27
 apariciones, §18.3, 971-73, 980-82
 a los Doce, 954-61
 a mujeres, 946-49
 a Pablo, 962-63, 969, 972
 a Pedro, 949-52, 970-71
 a Santiago, 961, 970-71, 973
 de Jesús, 59, 111n.45, 169, 181, 197, 217n.12, 220, 390, 568n.28, §18, 976-78
 al tercer día, 926-27, 967-68, 973
 como hecho histórico, 985-87
 como interpretación, 985-86
 como metáfora, 927, 987-88
 conceptualización, 978-80, 982-85
 espiritual, 944
 física, 940-41, 944-45
 sepulcro vacío, §18.2, 971
 Romántico, Despertar, 64-66, 69, 140, 154, 160
 Sábado, 346, 642-47, 690
 su importancia en el judaísmo, 646n.110, 647n.113
 Sabiduría
 de Dios, 625n.33
 tradición, 327
 Sacerdotes, 328-29
 facción sumosacerdotal/jefes de los, 322, 340-41, 886, 889-91
 Saduceos, 322, 332, 336, 341
 Salomón, 753
 Samaritanos, 331-33, 615
 Sanedrín, 322n.75
 Santidad, 341, 343, 622-23, 683-84

- Satanás, Derrota de, 458, 529-31, 536
 Secreto mesiánico, 81, 705-709, 726-29, 731-32, 763n.285, 764, 934n.14
 Secta, 316n.44, 322n.74, 323, 338-39
 los cristianos como, 332, 339
 Séforis, 330, 352-56, 364-65, 375-77, 594-95, 650n.128
 Sentido llano, 48-49, 58n.19, 151-54, 172
 Sermón del monte/de la llanura, 278-81
 Seudoepígrafos, 306-307, 325-27, 332
 Shemá, 342, 372
 Sicarios, 324, 704n.40
 Siervo doliente, 912-21, 923
 Sinagoga, 356-60
 en Cafarnaún, 374n.309
 en Galilea, 356-60, 371n.291
 Sufrimiento, 639-40, 732, 919-20
 de los discípulos, 482-85
 Templo, 322-24, 326, 331, 340-41, 343-44, 348, 350, 372, 379-80, 720-22, 886, 889-90, 896-97
 construcción del, 457, 712-15
 nuevo templo, 588-89
 purificación del, 388, 397n.3, 719-23, 734, 750, 894, 896, 899
 palabra de Jesús sobre el, 389n.14, 588-89
 Testamentos, 326
 Testigos oculares, 220, 291
 Tiberíades, 330, 352-54, 364-65, 375-77
 Tomás, 583, 948n.73, 957
 Torá, La, 321-22, 327, 344-46, 350, 605, 640-63. *Vérase también* Jesús y la Ley
 oral, 321. *Vérase también* Halaká
 puntos de división radical, 318, 338, 605, 643, 646, 654-58, 659, 662
 Traducción, 46-47, 147-49, 172
 Tribulación final, 458, 475, 484-85, 521n.338, 536, 678n.242, 910-12, 920-21, 927
 Tributo al César, 718-19, 734-35
 Última cena, 275-78, 381, 586-87, 638, 681, 686, 749, 864, 870-71, 896-97, 907, 917-20
 Yahvé, Regreso de, 457, 465-66, 546, 894-96
 Zelotas, 312, 324-25, 704

Índice de pasajes de los evangelios

Las referencias indican que en las páginas mencionadas se ofrece alguna exégesis o exposición.

Mateo		6,9-13	595, 631
		6,10	473, 555-56, 691-92
3,7-12	422	6,11	475
3,11	906	6,12	475, 669
3,13-17	433	6,13	475, 502
4,4	601	6,14-15	669
4,17	507	6,19-21	280, 596n.158
5,3	591, 600	6,20-21	600
5,3-6	476-78, 590-91, 748	6,21	596, 601
5,4	591n.133	6,24	596, 601, 621
5,5	587, 595	6,25-33	595, 628
5,6	601, 643	6,25-34	628, 839
5,11	840	6,33	689
5,11-12	476-78, 482	6,34	629-30
5,13	279	7,7-11	631-32
5,15	569	7,12	668-69
5,17-20	661	7,13-14	279-81, 578
5,21-48	658-59, 790	7,24-27	279-81, 488, 563
5,23-24	661	8,5-13	258-60
5,25-26	279-80, 486	8,9	787
5,32	657-58	8,10	574, 576
5,34-35	893	8,11-12	480, 615
5,38-42	667	8,18-22	576n.66, 577
5,39	484	8,20	838
5,39-42	279-81	8,21-22	577-79, 660, 673-74, 677n.241
5,43-48	665-68		
5,45	801	8,23-27	262-63, 576n.66
5,46-47	610n.215	9,28	575n.61
6,5-6	626n.36	9,36	590
6,7-15	273-75	9,6-8	833-34
6,9	626, 638	9,12-13	602-604

9,14-15	508-10	13,55	404
9,16-17	509-10	15,10-20	651-55
10,2-4	582	15,21-28	263-64
10,5-6	502, 585, 589, 614	15,24	585, 590, 749
10,23	501-502, 854	15,28	574
10,24-25	640	16,1-2.4	744
10,26-27	570	16,13	839-41
10,28	621-22	16,13-20	727-29
10,29-31	629-30	16,18	587-88
10,32-33	491, 840-42, 848-50, 853	16,21	900
10,34	748, 906	16,27	848
10,34-36	484, 678n.242	16,28	499-500
10,34-38	281-84	17,14-18	265-66
10,37	672-74	17,22-23	900
10,38	484n.193	18,1-5	266-67
10,39	484n.193	18,3	479, 573, 627
10,40	635, 748	18,8-9	484
11,2-6	516-18	18,12	585
11,5	590-91, 601, 748, 751, 757, 782, 867	18,15	281-84, 670
11,5-6	783	18,15-20	670
11,6	809	18,17	587-88, 610
11,7-11	519-20	18,20	749
11,11	480	18,21-22	281-84, 670
11,11-12	662n.179	18,23-35	487, 621, 670
11,12-13	521-22	19,3-9	655-59
11,16-19	522-23	19,9	658
11,18-19	839	19,12	680n.251
11,19	603, 610, 680, 750	19,22	564
11,21	571	19,28	481, 485, 492, 504n.273, 585, 852-54, 869
11,21-24	486	20,1-15	481
11,25-26	567n.25, 802-803	20,18-19	900
11,25-27	815	20,20-28	484, 637
11,27	809-11	20,22-23	904-905
12,1-8	643-47	20,28	840, 915
12,8	835	20,29-34	725-26
12,9-14	644	21,9-11	723
12,27-28	526-29, 782-83	21,31	479
12,28	472	21,33-41	812-14
12,31-32	836	22,1-14	281-84
12,38-42	744	22,2-10	480-81, 485, 493
12,40	901n.185	22,35-40	663-65
12,41	571	22,41-45	716-17
12,41-42	481, 507-509, 783-84	23,23	659
12,43-45	572	23,25	654n.143
13,10-15	565-69	23,37	899
13,16-17	507-509, 563	23,37-39	893-94
13,24-30	488, 531-33	24,14	503
13,31-32	533-34	24,23-39	850-51
13,44-46	510-11	24,27	854
13,47	615n.242	24,29-31	842
13,47-48	488-89	24,30	854

24,36	815	3,27	525-27, 782
24,37-41	488	3,28-29	836-38
24,42-25,13	494-98	3,31-35	611, 674-80
24,43-44	854	4,2-8	547, 564-65
25,14-30	487, 895	4,10-12	565-69, 708
25,31	852-55	4,13-20	565n.16
25,31-46	489	4,21-22	569-70
26,6-13	598	4,26-29	531-34
26,26-29	275-78, 907	4,30-32	479, 533-34
26,28	918-20	4,35-41	262-63
26,39	804-806	5,1-20	760-64
26,61	713	5,13	278-81
26,63-64	735-38	5,21-43	612, 768-70
26,63-66	844	5,25-26	278-81
27,11	736	5,27-30	780
27,46	879	5,34	576
27,52-53	977	5,39b-42	278-81
28,1-8	932-37	6,2	787
28,8-10	947	6,3	404
28,9-10	947-48	6,3-4	676
28,15	941, 943	6,4	746
28,16-20	959-61	6,5	780
		6,6	676
		6,6-12	635
		6,8-10	673
Marcos		6,11	564
1,9-11	433	6,12	571
1,11	920n.255	6,15	740-41
1,15	471-72, 505-506, 571	6,19-21	278-81
1,23-28	760-64	6,32-44	681, 729-30, 770-76
1,27	787	6,34	586, 590
1,29-31	678, 767	6,45-46	729-30
1,40-45	767-69	6,45-52	772-76
2,1-12	768	7,1-8	649
2,5	576	7,9-13	648, 679
2,10	832-34	7,13-14	278-81
2,10-11	817	7,14-23	651-55
2,10-12	833-34	7,24-27	278-81
2,13-17	602-603	7,24-30	263-64, 615n.239
2,17	602-604, 607-609, 684, 748, 750	7,31-37	769
	508-10	7,33	779
2,18-22	643-47	8,11-12	744-46
2,23-28	646n.108	8,22-26	770
2,27	835	8,23-25	779
2,27-28	644-47	8,27	840
3,1-6	582	8,27-30	727-28, 731-32
3,16-19	674-75	8,28	740-41
3,20-21	757	8,30	731-32
3,22	527-28	8,31	817, 900-904
3,22-26	757, 782	8,34-35	484n.193
3,22, 29	675	8,34-37	639-40
3,22, 30			

8,35	491-92	12,29-30	563, 624
8,38	848-50, 853	12,35-38	494-95, 716-17
9,1	499-500, 502	12,39-40	495
9,2-10	751-52	12,41-46	267, 495, 597
9,9	707	13,1-37	482-84
9,14-27	265-66, 760n.278	13,2	713-14
9,19	575n.64	13,9-13	501, 503
9,23	576n.60	13,24	842
9,25	781	13,25	495-96
9,31	900-904	13,26	826, 842-44, 854
9,33-37	266-67	13,27	842
9,34	479-80	13,28-29	472-73, 500
9,37	748-49	13,30	500-501, 502
9,38-39	689	13,32	815
9,38-41	618	13,33-37	494-95
9,42	574nn.51,55	14,3-9	598-600
9,43.45.47	484	14,8	899
10,2-12	655-58	14,21	902n.192
10,7-9	679	14,22-25	275-78, 681, 686, 688, 907
10,12	657n.153	14,24	918-20
10,14-15	479, 626-28	14,25	493-94, 502, 923, 927
10,15	573, 677n.239	14,27	586, 911
10,17-31	572	14,35-36	804-806
10,18	620n.5	14,36	905
10,19	661, 679	14,55-59	712-14
10,21	596, 687-88	14,55-64	711
10,23.25	597	14,58	588-89, 712-15, 927
10,23-25	479	14,60-61	715-16
10,29-30	492, 677-78	14,61	801
10,33-34	900-904	14,61-62	735-38
10,35-40	484	14,61-64	844
10,37	923	14,62	817, 826-27, 844-48,
10,38-39	923-24		853n.215, 855, 895
10,41-45	637	15,2	736
10,45	748, 840, 915-17	15,2-5	710
10,46-52	725-26	15,26	704, 710
10,52	576	15,32	574n.55
11,1-10	704	15,34	806, 879
11,1-11	723-25	15,40	678
11,15-17	704, 719-23, 734	15,42-47	881-83
11,17	615	16,1-8	932-37, 940-42
11,22-24	781n.368	16,2	933
11,25	669-70		
11,28	787		
12,1-9	750-51, 812-15	Lucas	
12,6	813-14	1,53	600
12,13-17	704, 718, 734-35	3,7-9	422
12,18-27	692	3,16	906
12,24-27	492	3,16-17	422
12,28-31	663-65, 689	3,21-22	433
12,29	620n.5	4,16-21	591

4,18	506	9,43-44	900
5,8	603	9,46-48	266-67
5,24-26	833-34	9,57-62	577
5,31-32	602-604	9,58	838
5,33-35	508-10	9,59-60	577-78, 660, 677n.241
5,36-38	509-10	9,61-62	673-74
6,1-5	643-47	10,1-12	635n.68
6,5	835	10,4	579
6,6-11	644-47	10,7	682
6,14-16	582	10,12-15	486, 571
6,20	590	10,16	635, 748
6,20-21	590-91, 599	10,18	530
6,20-23	476-79	10,21	567n.25, 802-803
6,21	591n.133	10,21-22	815
6,22	840	10,22	809-11
6,22-23	482	10,23-34	507-509, 671
6,24-25	600, 601	10,25-28	663-65
6,27-28	665-68	10,30-37	615-16, 664
6,29	484	10,38-42	612
6,29-30	278-81, 667	11,1-2	808-809
6,31	668-69	11,1-4	273-75
6,32-33	610n.215	11,2	473-74, 626, 638
6,32-36	665-68	11,2-4	595, 631
6,35	801	11,3	475
6,36	671	11,4	475, 502, 669
6,37	670-71	11,5-8	631n.54
6,47-49	278-81, 488, 563	11,9-13	631-32
7,1-10	258-61	11,16	744
7,8	787	11,19-20	526, 528-29, 782-83
7,9	574, 576	11,20	472
7,18-23	516-19	11,24-26	572
7,22	590-91, 748, 757, 782, 867	11,29-32	744
7,23	784, 809	11,31-32	481, 507-508, 571, 783-84
7,24-28	519-21	11,33	569
7,28	480	11,39	655n.143
7,31-35	522-23	11,42	659
7,33-34	839	12,2-3	570
7,34	603, 610, 613, 680, 750	12,4-5	621-22
7,36-50	612	12,6-7	629-30
7,37-39	603	12,8	828
8,2-3	612	12,8-9	491, 840-41, 853
8,9-10	565-69	12,10	783, 836
8,16	569	12,13	660-61
8,17	570	12,16-20	489, 600
8,22-25	262-63	12,22-31	595
9,8	925	12,22-32	628, 839
9,18-21	727-28	12,32	585-86, 629
9,22	900	12,33-34	278-81, 600
9,26	848	12,34	596, 601
9,27	499-500	12,35-46	494-98
9,37-43	265-66	12,39-40	854

12,49	748	19,11-27	487-88
12,49-50	905-906	19,12-27	894
12,49-53	484	19,45-46	719
12,51	906	20,9-16	812-14
12,51-53	281-84, 678n.242	20,41-44	716-17
12,57-59	278-81	21,25-28	842
12,58-59	486	22,17-20	275-78, 907
13,1-5	489-90, 579	22,20	587, 918
13,6-9	502	22,24-27	637
13,18-19	533-34	22,27	840, 915
13,24	278-81, 578	22,28	852-53
13,28-29	480, 615	22,29-30	923
13,31-33	747	22,30	481, 485, 492, 584-85, 869
18,31-33	900	22,36-38	704
13,32-33	893, 927	22,37	914-15
13,34	899	22,41-42	804-806
13,34-35	893-94	22,67-68	735-38
18,35-43	725-26	22,67-71	844
14,1-6	646n.110	23,2	704, 734-35
14,15-24	281-84, 480-81, 485, 493	23,3	735-38
14,26	672-74, 688	23,34.43.46	879
14,26-27	281-84	24,1-11	932-37
14,27	484n.193	24,12	933, 938-39
14,28-33	579n.77	24,13-35	952-53
14,34-35	278-81	24,19-27	750
15,1-2	603	24,34	949-50
15,4-7	585, 590	24,36-49	955-58
15,7-10	604, 607	24,39	979
15,11-24	547, 572-73, 590, 628		
16,1-8	487		
16,13	596, 601, 621	Juan	
16,16	521-22, 662n.179	2,13-16	719
16,19-31	488, 600, 621	2,13-22	868
17,3-4	281-84, 670	2,19	713, 721
17,7-10	492n.235	3,3.5	573
17,20-21	511-12	4,46-54	260-62
17,22-30	850-51	6,1-14	770-76
17,24	853	6,15	729
17,26-35	488-89	6,15-21	772-76
17,33	484n.193, 491n.230	6,6-69	727-28
18,2-8	498-99, 502	12,1-8	598
18,8	854	12,13-19	723
18,10-14	572-73, 660	12,27	804-806
18,13	604	19,26-30	879
18,17	573	20,1-10	933, 935, 938
18,23	564	20,1-18	935
18,31-33	900	20,11-18	947
18,35-43	725-26	20,19-23	955-957
19,1-10	572, 617	20,24-29	957, 980
19,7	604	21,1-14	959-61
19,8	688	21,15-24	950
19,10	602n.177		